

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН**

**КАЗАХСТАНСКО-АМЕРИКАНСКИЙ СВОБОДНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ**

**МЕЖДУНАРОДНЫЙ ЦЕНТР МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЙ И ИННОВАЦИОННЫХ ПРОГРАММ ПРИ
ВОСТОЧНОМ ОТДЕЛЕНИИ КАЗАХСТАНСКОГО
ФИЛОСОФСКОГО КОНГРЕССА**

**РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО
«ДИАЛЕКТИКА И КУЛЬТУРА»**

***Диалектика и нравственное
самоопределение человека***

Сборник научных статей

Усть-Каменогорск
2018

УДК1/14

ББК 87

Д 44

Рецензенты

Косиченко Анатолий Григорьевич - доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК; Алматы, Казахстан

Майданский Андрей Дмитриевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии Белгородского национального исследовательского университета, Белгород, Российская Федерация

Д 44 Диалектика и нравственное самоопределение человека: Сборник научных статей / Под общей ред. доктора философских наук, академика Акмеологической академии Гусевой Н.В. – Усть-Каменогорск, 2018. – 228 с.

ISBN 978-601-7930-16-5

Данный сборник научных материалов публикуется по решению Научно-редакционного Совета Международного Центра методологических исследований и инновационных программ (МЦМИИП) при Восточном Отделении Казахстанского Философского Конгресса (ВО КФК), Члена Евразийского Информационно-Аналитического Консорциума (ЕИАК).

В данном сборнике материалов пятого заседания Международного Философско-методологического семинара «Проблема человека: история и современность», посвященном подтеме «Диалектика и нравственное самоопределение человека», рассматриваются сущность и условия формирования нравственного мироотношения и, в его контексте, нравственного самоопределения человека. Особое внимание уделяется рассмотрению вопросов нравственного потенциала диалектики, ценностных ориентаций личности, семейных отношений, проблеме гуманизации педагогического процесса, параллели нравственных ценностей христианства и ислама, особенностей влияния социальных сетей, трансформирующих ориентиры человека и др.

Данный сборник материалов рекомендуется для научных работников, докторантов, аспирантов, магистрантов, студентов, занимающихся научной работой в области проблем развития человека, общества, культуры, а также его можно рекомендовать всем, кто глубоко интересуется проблемами перспектив общественного и человеческого развития.

Материалы рассмотрены и утверждены на заседании Ученого совета Казахстанско-Американского свободного университета от 18.05.2018 г., протокол № 7.

ISBN 978-601-7930-16-5

© Казахстанско-Американский
свободный университет, 2018

*Издание данного сборника научных статей
посвящается 85-летию Академика
Жабайхана Мубараковича Абдильдина*

***Проблему нравственности, формирования
нравственного человека невозможно понять
и решить на основе абстрактного рассмот-
рения. Нравственную личность можно фор-
мировать не только посредством просвеще-
ния, воспитания: ее необходимо вовлечь в оп-
ределенную систему социальных отношений,
которые и должны служить основой для
формирования нравственной личности.***

*Ж.М. Абдильдин. Размышления о человеке, о
нравственности и прекрасном. - Усть-
Каменогорск: МЦМИиИП 2018, с. 44.*

ФИЛОСОФ В ПРОШЛОМ, СЕГОДНЯ И В БУДУЩЕЕ ВРЕМЯ

ПОСВЯЩАЕТСЯ Ж.М. АБДИЛЬДИНУ

Философское призвание человека проявляется в постоянном преднахождении в сфере мысли как форме реального мироотношения. Эта особенность отношения к миру делает обращение как к прошлому, настоящему, так и будущему обусловленным позицией всеобщности, видением процессуальности всей истории существования человека и общества и обуславливает глубину понимания происходящего и ожидаемого будущего. Постоянное преднахождение в сфере мысли делает возможным проживание коллизий, возникающих в истории культуры и выраженных в истории философии в рафинированной форме – форме реальных противоречий, с которыми сталкивалось человечество в различные исторические времена и которое оно пыталось разрешить. Опыт такого проживания реальных исторических состояний в развитии культуры является чрезвычайно ценным для понимания и адекватной оценки того, что оказывается совершаемым в том бытии, в котором находится и которое осмысливает философ.

Каждое историческое время дает свое, новое по сравнению с другими временами, событийное поле, которое необходимо адекватно понимать для лучшей ориентации в осуществлении каких-либо мер, позволяющих положительно не только адаптироваться к нему, но и иметь возможность изменять его в сторону наилучшего состояния.

Достижение адекватного понимания своего исторического времени и перспектив наступающих изменений – историческая миссия философа. Кроме нее миссией философа является *миропонимание* в глобальном все историческом, онтологическом, гносеологическом, аксиологическом и др. смыслах. Она касается проблем понимания развития, природы, познания, человека, общества, нравственности, эстетического (красоты) и др. При этом миссия глобального миропонимания не может быть осуществлена в принципе, если все названные ее смыслы будут рассматриваться в качестве самостоятельных идей или объектов. Целостный подход к миропониманию, ориентированный на признание и рассмотрение единства мира, единства мира и человека, является основой всякого серьезного философского исследования. Этот подход выражает наличие и осуществление диалектического мышления, диалектической логики.

Создатель (при духовном, философско-мировоззренческом участии Э.В. Ильенкова) Алма-Атинской, а теперь и казахстанской, философской школы академик НАН РК - *Жабайхан Мубаракович Аб*

Абдильдин - наш юбиляр, является философом, который всегда исходил и исходит в своих исследованиях из необходимости учитывать процессы развития, изменений, движения, присущих тем объектам и явлениям, которые он изучал. Эта позиция стала ведущей в созданной им философской школе. Его ученики понимают и принимают ее. Такая позиция важна и в современный период в связи с широким распространением влияния позитивистских, постмодернистских, инструменталистских, структуралистских, функционалистских и др. взглядов и методов, по сути, ведущих в тупик и собственно научные, и социальные исследования. Возможность развенчания и конструктивной критики этих негативных в целом направлений в современной философии и шире: в общественной науке как таковой, - открывается только на основе диалектического мышления, диалектической логики как логики самого процесса развития, в отличие от логики формальной как логики языкового выражения мышления.

Появление в Казахстане философской Школы Диалектической Логике является серьезным вкладом не только в казахстанскую культуру, в культуру евразийского пространства, но и в культуру мировую. Логика диалектического мышления (разума) характеризует возможности качественно превосходящие логику рассудочного миропонимания, сводящего его к ситуативным, конечным интерпретациям любого ряда эмпирических данных, которые не могут позволить выявить целостную картину мира, но оставляют в границах «здесь и сейчас». Замыкание в границах «здесь и сейчас» равносильно положению, когда «за деревьями не удастся увидеть лес». Именно диалектическое мышление способно выявить перспективы развития тех или иных событий или процессов. Это касается развития любых наук и любых социальных процессов. И это значит, что движение к тому, чтобы диалектическое мышление стало нормой для человека и человечества, является востребованным современной культурой и параметрами цивилизационного существования.

Вклад Ж.М. Абдильдина в философию является неоспоримым достижением, в котором сосредоточены новые возможности не только для его учеников и последователей, но и для решения актуальных общественных задач. Его ученики всегда выражают свою признательность и благодарность своему учителю – *Жабайхану Мубараквичу Абдильдину*, надеются на продолжение его творческой работы на многие годы, желают ему крепкого здоровья и всего, что может радовать настоящего ФИЛОСОФА нашего времени!

От оргкомитета Международного философско-методологического семинара и от учеников Ж.М. Абдильдина д.ф.н. Н.В. Гусева

ВЕХИ ЖИЗНИ НАШЕГО ЮБИЛЯРА

Жабайхан Мубараквич Абдильдин родился 16 февраля 1933 г. в селе Майтубек Майского района Павлодарской области. Окончив философский факультет Казахского государственного университета, он поступает в аспирантуру Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, где защитил кандидатскую диссертацию (1958 г.).

Блестяще защитив кандидатскую диссертацию, Ж.М. Абдильдин начинает свою трудовую деятельность во вновь организованном Институте философии и права Академии наук республики, в котором последовательно проходит все ступени научного роста: от младшего научного сотрудника до директора Института (1973). В 1968 г. Абдильдин Ж.М. защитил докторскую диссертацию в Москве, в Институте философии АН СССР. С 1973 по 1984 г. Абдильдин Ж.М. является директором Института философии и права АН КазССР. В 1975 г. был избран членом-корреспондентом АН КазССР, академиком АН КазССР в 1983 г., академиком-секретарем отделения (1984-1986), вице-президентом НАН (1986-1995), профессором ЕНУ им. Л.Н. Гумилева (с 2006) и Казахстанского филиала МГУ имени Ломоносова (с 2007).

Первым заметным результатом проведенных творческой группой под руководством Ж.М. Абдильдина исследований, явилась публикация в 1963 г. монографии «Проблемы логики и диалектики познания», получившей высокую оценку научной общественности страны и оцененной как «серьезный вклад в разработку диалектической логики» и как «шаг вперед по сравнению со всем предыдущим».

Ключевой в научном росте Ж.М. Абдильдина стала монография «Проблема начала в теоретическом познании» (1967), ставшая философской классикой по данной проблеме. В ней дан всесторонний философский анализ проблемы начала, раскрыты содержание и логико-гносеологические функции понятия начала и связанных с ним категорий, обоснована его методологическая роль в научном познании. Ж.М. Абдильдин продемонстрировал универсальность диалектико-логического понимания начала на примере фундаментальных физических теорий – специальной теории относительности и нерелятивистской квантовой механики.

В эти годы под руководством Ж.М. Абдильдина стала формироваться известная в СССР и за рубежом философская школа по диалектике, диалектической логике. Казахстан стал признанным центром по философии и теории диалектики, о чем свидетельствует публикация серии фундаментальных монографий и проведение ряда всесоюзных и международных форумов (симпозиумов) в Алматы.

Начиная с 1968 г. под руководством и при непосредственном участии Ж.М. Абдильдина были проведены фундаментальные исследования категорий и принципов диалектики как логики, гносеологии и методологии научного познания. Исходные идеи в раскрытии этой проблематики заложены в монографии «Диалектико-логические принципы построения теории» (1974), удостоенной первой премии им. Ч. Валиханова в области общественных наук. Замысел книги связан с тем непреходящим обстоятельством, что в системе человеческого знания научной теории принадлежит особое место. Она представляет собой наиболее адекватную синтетическую форму систематического развития научной мысли. Ж.М. Абдильдин раскрывает диалектико-материалистическую сущность теории как сложной формы научной мысли и дает анализ методологических принципов ее построения.

Вслед за этой книгой под руководством Ж.М. Абдильдина были опубликованы монографии: «Принцип противоречия в современной науке», «Диалектика Канта», «Роль принципа конкретности в современной науке», «Роль категории «идея» в научном познании», «Соотношение содержательного и формального в научном познании», «Диалектика активности субъекта в познании», «Формирование логического строя мышления в процессе практической деятельности» и др.

Ж.М. Абдильдин смог четко и ясно выразить научное понимание деятельной сущности человека, раскрыть диалектику опредмечивания и распредмечивания, теоретического и практического, отражения и творчества, субъективного и объективного и показать, что активность субъекта не является помехой на пути к истине, а есть всеобщее условие объективного и конкретного познания.

Результаты фундаментальных исследований по теории диалектики, ее основополагающих принципов и категорий, осущес-

ствленных группой ученых во главе с Ж.М. Абдильдиным, были отмечены Государственной премией Казахстана по науке и технике за 1984 г.

Разносторонние исследования категорий и принципов диалектики, их анализ как форм творческого мышления и познания, раскрытие их логико-методологической роли и значения для современной науки и практики выдвигают на повестку дня главную задачу, на которую с самого начала и была нацелена философская школа Ж.М. Абдильдина, – задачу построения теории диалектики, Логики с большой буквы. Для реализации этой задачи теперь имелись все необходимые условия и предпосылки – как теоретические, так и кадровые. Вокруг Жабайхана Мубаракovichа сплотились ученые-единомышленники, способные на должном теоретическом уровне воплотить этот грандиозный замысел.

В 1985-1992 гг. под руководством Ж.М. Абдильдина была издана четырехтомная «Диалектическая логика», которая как бы венчает многолетние исследования казахстанских философов по теории диалектики. Тем самым был создан материалистический аналог знаменитой гегелевской «Науки логики». Значение этих исследований, направленных в самую сердцевину философской рефлексии, трудно переоценить, ибо именно они выражают и определяют глубинный уровень теоретического постижения действительности. Исследованиям Ж.М. Абдильдина присуща внутренняя цельность, определяющая особенности его творческого почерка как своеобразного сплава логики и истории, истории и современности, теории и практики.

После публикации четырехтомной «Диалектической логики» Ж.М. Абдильдин продолжил углубленные исследования проблем мышления, истории философии и методологии науки. В 1990-е, 2000-е и последующие годы им были опубликованы: собрание сочинений в 5 томах (2000-2001), собрание сочинений в 10 томах (2010-2012); монографии: «Ой әлемінен сөз» (2002), на английском, французском и немецком языках «Философия, логика, диалектика» (2002), «Время и культура: размышления философа» (2003), «Тағлым мен тағзым» (2003), на немецком языке «Деятельность и познание» (2005), «Логика конкретного понятия» (2005), «История философии» (2010), «Философия и логика Гегеля» (2011), «Логика об универсальных формах и ме-

тодах познания» (2014), «Логика теории современной демократии и проблемы ее реализации» (2014), «Абай – гениальный мыслитель и гуманист» (2015), «Ч. Валиханов – великий ученый и мыслитель» (2015), «Проблема целостного и абстрактного в творчестве Ч.Т. Айтматова» (2016), «Философско-этические проблемы в творчестве Л.Н. Толстого» (2017), «Размышления о человеке, о нравственности и прекрасном», «Логика творческого мышления», «Логика формирования творческой личности в контексте романа М.О. Ауэзова «Путь Абая» (2018).

Ж.М. Абдильдин – автор более 350 работ, в том числе 35 индивидуальных и коллективных монографий. Его научные труды опубликованы в Англии, Германии, Франции, России, Турции, Украине и др. странах. Имя Ж.М. Абдильдина как крупного философа известно далеко за пределами Казахстана. В качестве докладчика он участвовал в работе всех последних Всемирных философских конгрессов, которые проходили в Австрии (1968), Болгарии (1973), Германии (1978), Канаде (1983), Англии (1989), России (1992), Турции (2003), Афинах (2013), он также выступал с научными докладами на многих Международных конференциях и философских форумах.

Ж.М. Абдильдин вносит большой вклад в подготовку научных кадров. Под его научным руководством подготовлено 17 докторов и более 40 кандидатов наук.

Ж.М. Абдильдин является крупным организатором науки, который умеет сплачивать научные коллективы, ставить перед ними перспективные задачи и проблемы, обладает развитым чувством коллективизма и интуицией руководителя. На каком бы посту он не работал, он вкладывает всего себя в дело, внося творческую струю и вместе с тем философскую осмысленность. Только за последние годы под его научным руководством успешно завершены три научно-исследовательских грантовых проекта МОН РК: «Логический анализ универсальных форм и методов познания» (2008-2011), «Логика теории современной демократии и проблемы ее реализации» (2012-2014), «Логика научной идеи и ее реализация» (2015-2017).

Ж.М. Абдильдин внес весомый вклад в духовную культуру казахского народа, возглавив комиссию ЦК КПК по реабилитации выдающихся деятелей науки и культуры, в числе которых – Ш. Кудайбердиев, М. Жумабаев, Ж. Аймаутов, А. Байтурсынов,

М. Дулатов. Он также возглавил комиссию, которая отменила все постановления и иные директивы ЦК КПК по вопросам истории, литературы и искусства, принятые в 30-40-50-е гг. XX века.

Большую общественно-политическую работу проводил Ж.М. Абдильдин как народный депутат, депутат Верховного Совета (1990-1995). С самого начала своей депутатской деятельности он проявил себя как патриот, гражданин, принципиальный политик, тонко разбирающейся в сложных политических процессах. Ж.М. Абдильдин все свои знания, свой опыт отдавал служению делу процветания народа, укреплению независимого государства Казахстан. В своих выступлениях он последовательно отстаивал суверенитет, независимость Казахстана, идею национальной государственности, государственного статуса казахского языка, Президентской формы власти, унитарности казахского государства. Ж. Абдильдин также неуклонно защищал интересы социальной сферы, науки, образования.

Ж.М. Абдильдин является видным государственным и общественным деятелем. Он был членом Комитета по Ленинским и Государственным премиям СССР, членом бюро Президиума философского общества СССР, членом бюро Алматинского горкома КПСС, членом Национального Совета по государственной политике при Президенте РК. Он также являлся членом Комитета по Государственным премиям РК в области науки, техники и образования при правительстве РК, членом Высшей научно-технической комиссии при Правительстве РК. Ж.М. Абдильдин – был членом постоянной комиссии МПА СНГ по политическим вопросам и международному сотрудничеству, член Общего комитета ПА ОБСЕ и др.

Новым этапом в общественно-политической деятельности Ж.М. Абдильдина явился двухпалатный Парламент, образованный на основе Конституции 1995 года. На первой сессии Сената Парламента РК он был избран председателем Комитета по международным делам, обороне и безопасности. Его фундаментальные знания, организаторские способности, политический талант и навыки общения наиболее ярко и полно проявились на этом посту. Он активно участвовал в деятельности многих авторитетных международных организаций, таких как, например, ОБСЕ, Парламентская ассамблея СНГ, Парламентский Союз, Парламентская комиссия и т.д.

Ж.М. Абдильдин в качестве руководителя парламентской делегации был в Румынии, Австрии, Германии, Польше и других странах. Он также содержательно обсуждал международные проблемы с председателями ОБСЕ Х. Даином, А. Севериным, а также с руководителями Парламентов Ирана, Турции, Кувейта, Саудовской Аравии и т.д.

Большое место в деятельности Ж.М. Абдильдина занимала Комиссия по правам человека при Президенте РК, председателем которой он являлся с 1998 г. по 2006 г. Комиссия является авторитетной организацией: она работает в тесной связи со многими международными организациями, содействуя дальнейшей демократизации казахстанского общества.

Заслуги Ж.М. Абдильдина в научной и общественно-политической деятельности отмечены орденами и премиями. Он – Заслуженный деятель науки РК (1993), лауреат Государственной премии РК (1984), Межгосударственной премии «Звезда содружества» (2013), Президентской премии мира и духовного согласия (1994), Первой премии им. Ч. Валиханова (1974), Международной премии «Древо жизни». Награжден орденами Барыс второй степени, «Парасат», Трудового Красного знамени, «Знак Почета», орденом Содружества МПА, Почетными грамотами Президиума Верховного Совета РК, медалью ОБСЕ, премией Короля Саудовской Аравии за вклад в обсуждение актуальных проблем мусульманской религии, золотой медалью КазНУ имени Аль-Фараби и МОН РК и др. За активную научную и педагогическую деятельность он отмечен медалью МОН РК.

В 2008 г. он стал победителем конкурса «Еуразия жұлдызы». В 2010 г. удостоился звания «Заслуженный профессор ЕНУ им. Л.Н. Гумилева». Он также является почетным профессором ряда университетов Казахстана, почетным гражданином Павлодарской области, Баян-аульского и Майского районов Павлодарской области.

Материал готовился к проведению III Международной научно-теоретической конференции «Актуальные проблемы мировой философии, развитие человека, его сознания и нравственности», проводившейся Евразийским национальным университетом им. Гумилёва, посвященной 85-летию академика НАН РК Жабайхана Мубараковича Абдильдина. Астана, Казахстан / 16-17 февраля, 2018 год

Сабит М.

ФЕНОМЕН БРАТЬЕВ-АКАДЕМИКОВ Ж. И М. АБДИЛЬДИНЫХ

В жизни встречаются из ряда вон выходящие случаи, когда как бы ненароком живут и трудятся рядом с большой общественной отдачей люди особого склада ума и таланта, результаты деятельности которых поражают воображение и имеют далеко идущие последствия социокультурной значимости, несут окружающим свет добра и истины. Таковыми, к примеру, предстают два родных брата – академики Жабайхан и Мейрхан Абдильдины. Их жизнь и творчество являются примером для подражания, образцом, по которому в принципе можно было бы воспроизвести все основные наиболее важные моменты формирования и развития *творческой личности*. Таких примеров, достойных для подражания, конечно, много, особенность (феноменальность) данного случая состоит в том, что, во-первых, имеет место рождение сразу двух академиков в одной и той же простой казахской семье из далекого аула (аул «Қызыл Еңбек» Майского района Павлодарской области); во-вторых, вся история их жизни и деятельности разворачивается буквально на наших глазах в течение достаточно длительного исторического времени (с 30-ых годов XX в. – по сегодняшний день), о котором имеются достоверные как устные, так и письменные источники, по которым легко проследить как исторический, так и логический ход событий.

Зная обоих братьев достаточно хорошо и общаясь с ними в течение значительного времени, я выработал свое собственное видение пути их роста, становления выдающимися личностями, учеными с мировым именем в таких заоблачных сферах, как философия и теоретическая физика с космологией, и мне иногда даже кажется, что смог бы на их примере пролить свет на такую весьма актуальную философскую проблему, каковой является *проблема формирования творческой личности*.

Не претендуя на полноту и окончательность суждений, хочу представить на суд читателей два взаимосвязанных очерка, которые могут оказать определенную помощь и содействие тем философам, социологам, педагогам, которые углубленно изучают означенную проблему. В первом случае речь идет о старшем брате – Жабайхане Мубараковиче, во втором – о младшем, Мейрхане Мубараковиче, с которыми я был достаточно тесно связан в своей жизни. Младшего брата я знал раньше: мы учились в Кызыласкерской средней школе

Лебяжинского района Павлодарской области, которую он закончил в 1954 г., я же – на год позже. Со старшим я познакомился в октябре 1961 г. уже после окончания университета. Однако свое повествование начну со старшего, оказавшего на меня огромное влияние как научный руководитель и ставшего фактически родным человеком. Жабайхан Мубаракович создал Казахстанскую школу диалектической логики, которой руководил в течении почти сорока лет (1963-2000 гг.) и тем самым проторил путь в мировую философию. Мейрхан Мубаракович основал Казахстанскую школу теоретической физики и релятивистской космологии и более четверти века руководил ею, тем самым открыв дорогу в прекрасный мир необычных по своему строению физических теорий (СТО, ОТО, квантовая механика, теоретическая космология).

Они являются первооткрывателями пути в мировую науку для пытливей молодой поросли нашей республики в философии и теоретической физике, продолжателями дела академика К.И. Сатпаева, учредителя и первого Президента Академии наук Казахской ССР.

Академик Ж.М. является звездой первой величины на философском небосклоне Казахстана вот уже на протяжении более 60 лет. Им воспитаны ведущие философские кадры страны, его человеческий и научный авторитет очень высок: твердо можно сказать, что в Казахстане нет ни одного философа, который бы не испытал на себе влияния личности Жабайхана Мубараковича, его философских идей и трудов. Начиная с 1968 г., он - единственный, кто достойно представлял республику во всех мировых философских Конгрессах. По уровню философских знаний, по широте философского кругозора, по заслугам перед отечественной наукой и культурой в целом он остается недостижимым. И это факт, который трудно оспорить. Такое эффективное и, смею утверждать, эффектное философское долголетие возможно, если вдуматься, в редчайших случаях, когда личность философа не вызывает никаких сомнений, а его идеи действительно созвучны веяниям времени, а потому жизнеспособны. Именно таков наш многоуважаемый Учитель, честь и хвала Ему за его славные труды, за человеческую доброту, за философски выверенный образ жизни, в которой диалектике отведено самое почетное место! Он истинный диалектик, представитель диалектико-материалистической линии в философии, и для него диалектика не просто философское учение, а, по большому счету, смысл жизни.

Чтобы быть преданным диалектике до такой степени, чтобы она

овладела всем существом человека без остатка, надо иметь к этому определенное душевное расположение, нужны вдохновение, развитое воображение, полет мысли. Откуда оно, это душевное расположение к диалектике, у аульного мальчика из далекой Павлодарщины? Первые его проблески восходят к *бабушке Злихе*, которая рассказывала ему народные сказки и предания, напевала казахские песни, отрывки из казахских эпосов и легенд, оттачивала его ум загадками, скороговорками. Немаловажное значение, по-видимому, имела та среда общения, где он рос, делал первые шаги в сознательной жизни. В колхозе «Қызыл – Еңбек», где он закончил среднюю школу, как и во многих других казахских аулах, несмотря на трудности довоенных и послевоенных лет, царил особая аура добрососедства, взаимной поддержки и доверия, в целом оптимистический настрой веры в будущее, в народе преобладали ценности добра, взаимного уважения, почтения к людям труда, к старшим, знающим жизненные премудрости аксакалам. Исключительным авторитетом пользовались учителя школ, которые давали прочные знания и закладывали основы нравственного воспитания подрастающего поколения.

Жабайхан Мубараквич в детстве, по воспоминаниям его младшего брата Мейрхана, был весьма подвижным, любознательным, очень активным пацаном, верховодившим среди сверстников, отлично игравшим в асыки, заядлым рыбаком, незаурядным наездником, небезуспешно участвовавшим в конных скачках. Уже тогда у него складывались черты лидера среди сверстников: отлично учился, возглавлял учебный комитет, комсомольскую организацию школы, любил петь, сочинял стихи, - одним словом, был разносторонне развитым молодым человеком с устойчивым характером, отличавшимся настойчивостью в достижении поставленных целей в жизни [1, с. 3-12].

Душевное расположение к диалектике, о котором говорилось выше, дало мощные всходы, еще раз продемонстрировав миру, что истинный талант при определенном *прилежании и везении* способен пробить себе дорогу сквозь тернии ввысь к свету Истины, Добра и Красоты. О его трудолюбии, настойчивости в достижении поставленных целей выше говорилось. Что же касается *везучести*, то Жабайхан Мубараквич сам неоднократно признавался в том, что ему везло в жизни на хороших людях. Родные отец и мать, бабушка Злиха, учившая его азам национального мировосприятия, пробудившая в нем острое любопытство к жизни, законы добрососедства и глубокого взаимного уважения, естественным образом правившие отношениями людей в аулах в те тяжелые времена, учителя школы, сеявшие свет знаний в сердцах учащейся молодежи, а также старейшины аула, одари-

вавшие своими мудрыми советами всех, кто в них нуждался и, конечно же, природное раздолье Прииртышья, в лоне которого было где разгуляться энергии и воображению местной детворы, - все это вместе взятое способствовало успешному старту в жизни будущего академика. А далее учеба на философском факультете, внимание и любовь к молодому философу со стороны маститого ученого и педагога М.Н. Чечина, уроки профессора МГУ Е.П. Ситковского, руководившего его аспирантскими исследованиями, и, наконец, прозорливость первого директора Института философии и права АН КазССР, участника ВОВ С.З. Зиманова, инициировавшего образование специализированной группы диалектиков. Разве это не везение, когда в нужный момент неожиданно находятся замечательные люди, готовые поддержать и помочь твоему становлению.

Образование творческой группы по разработке актуальных проблем диалектической логики (в самом начале 60-х годов XX в.) стало началом интенсивных исследований, которые привели к появлению Алма-Атинской школы диалектической логики, которая затем переросла в Казахстанскую. Во главе этой школы стоял Жабайхан Мубараквич и в нее входили М.И. Баканидзе, А.Х. Касымжанов, Л.К. Науменко и Г.А. Югай. С этого исторического момента начинается бурная и, самое главное, плодотворная научная и научно-организационная деятельность Жабайхана Мубараквича, в процессе которой он быстро прогрессировал и как ученый, и как организатор науки. В 1965 г. назначается заведующим отделом диалектического материализма, а в 1968 г. на основе своей замечательной монографии «Проблема начала в теоретическом познании» (Алма-Ата, 1967) успешно защищает в Институте философии АН СССР докторскую диссертацию, став одним из самых молодых докторов наук в истории казахской философии. С 1973 – по 1984 гг. возглавляет Институт философии и права, в 1984-1986 гг., став уже академиком, занимает должность академика – секретаря Отделения общественных наук, в 1986-1995 гг. – вице-президента Академии наук республики.

За эти годы Казахстанская школа диалектической логики во главе с Ж.М. Абдильдиным достигла невероятных успехов, превратившись в один из ведущих Всесоюзных центров по разработке актуальных проблем теории диалектики. Именно здесь на основе целенаправленных комплексно-целевых исследований была опубликована четырехтомная «Диалектическая логика», в которой дана научно обоснованная система категорий материалистической диалектики, тем самым в принципе решена проблема, которая в те времена считалась главной задачей, стоящей перед советскими философами, и именно ее удалось

решить первыми казахским ученым.

Это были годы взлета философской мысли в Казахстане: были опубликованы десятки индивидуальных и коллективных монографий, стремительно росли ряды остепененных философов не только в Алматы, тогдашней столице Республики, но и в областных центрах, были организованы и проведены в Алма-Ате три всесоюзных симпозиума (в 1968, 1977 и 1990 гг.) по актуальным проблемам диалектической логики, а в 1983 г. – еще один на тему «Диалектика и этика». Главным организатором и основным докладчиком в них является Ж.М. Абдильдин. В 1982 г. Институту было вручено Переходящее Красное Знамя ЦК КПСС и ВЦСПС как победителю Всесоюзного социалистического соревнования среди научных учреждений обществоведческого профиля и признанием заслуг философов и юристов республики на всесоюзном уровне. Во все эти годы философская жизнь в республике крутилась вокруг Жабайхана Мубараковича вместе с его ближайшими коллегами, сотрудниками и учениками, к числу которых можно отнести (кроме вышеназванных) Т.И. Абжанова, К.А. Абишева, Г.Г. Акмамбетова, Н.В. Гусеву, И.Е. Ергалиева, А.А. Ивакина, А.Б. Капышева, С.Ю. Колчигина, Б.Г. Нуржанова, А.Н. Нысанбаева, М.С. Орынбекова, В.И. Ротницкого, Т.Х. Рыскалиева, М. Сабита, Г.Г. Соловьеву, А.А. Хамидова и многих других ведущих философов Казахстана. Он бескорыстно оказывал помощь и поддержку всем, кто серьезно занимался философией...

И, наконец, несколько советов от Ж.М. Абдильдина, услышанных и усвоенных мною в годы аспирантской учебы. Первый его совет: крепко держись за истину, будь устремлен к ней всегда, и она в любой штормовой жизненной ситуации выведет тебя наверх на свет божий, убережет от гибели, как спасательный круг утопающего.

Второй: веди деятельный образ жизни, не замыкайся в себе, активно участвуй в общественной жизни коллектива, не отказывайся выполнять общественные поручения, - это очень важно для любого молодого человека, тем более для будущего философа. Участие в общественных делах поднимает жизненный тонус, придает осмысленность в поступках, и это будет способствовать быстрому росту и в научных поисках.

И, наконец, третий: не мельчи, ставь перед собой высокую цель! В упорных трудах, продвигаясь по пути к ней, быть может, ты и не осилишь ее, но успеешь совершить немало хорошего, по-настоящему доброго, и жизнь твоя будет интересной, полнокровной, содержательной.

Много было дельных советов по собственно философской части.

Чего стоит, например, утверждение о том, что философия и есть история философии, что они едины по сути. Нет готового философского знания, заучив которое, можно было бы сказать: все, я уже состоявшийся философ. Надо учиться постоянно, всю жизнь. Если ты остановишься и прогуляешь один день, то ты отстанешь на неделю, если – неделю, то – на месяц, если – месяц, то – на год!

И, конечно же, его главный совет – это страстная любовь к диалектике. Эту любовь он смог привить и мне, и многим другим. Смеем утверждать, что диалектика в философии, как говорится, всему голова! Иногда утверждают, что диалектика ныне потеряла былую славу, что она уже вчерашний день, что она устарела и т.д., и т.п. Мол, ныне в наличии имеются такие учения, какими являются экзистенциализм, феноменология, критический рационализм, герменевтика, структурализм, постмодернизм и даже постпостмодернизм и что они развивают свою методологию, явно отличающуюся от диалектики, так что она не является тем универсальным методом, которому должны поклоняться все философы. В этом умозаключении есть определенная доля правды. Многообразие философских систем и их методов – дело безусловно хорошее и является индикатором того, что философия не стоит на месте, а развивается. А ведь как раз диалектика и есть философская теория развития. Следовательно, философия как целостность не лишена диалектичности. Это – во-первых. А, во-вторых, и это самое главное, дело заключается в том, что все методы и методики, которыми пользуются эти учения, так или иначе восходят к диалектике, являются ее своеобразными проекциями, конкретными проявлениями заключенных в ней интеллектуальных возможностей. Так что, если вдуматься и вникать в суть дела, то диалектика, а она, как известно, тоже не стоит на месте, и есть та универсальная методология, с которой надо ладить и дружить (чем крепче, тем лучше), которую надо постигать, начиная с азов (с Фалеса, Пифагора, Гераклита, Парменида, Зенона Элейского и т.д.) до трудов казахстанских философов во главе с Ж.М. Абдильдиным (а, значит, К.А. Абишева, А.А. Хамидова, Г.Г. Соловьевой, М.С. Орынбекова, С.Ю. Колчигина и многих других) [2]. Иного, как говорится, не дано!

Ж.М. Абдильдин всегда поддерживал творческую связь с ведущими российскими философами, которые, в лице профессоров Е.П. Ситковского, Э.В. Ильенкова, П.В. Копнина, З.М. Оруджева, академиков Б.М. Кедрова, В.С. Степина, В.А. Лекторского, А.А. Гусейнова и многих-многих других, оказывали ему всяческую помощь и бескорыстное содействие. У него были и есть теснейшие творческие контакты с представителями и более молодого поколения философов России: с

профессорами А.В. Смирновым, Б.И. Пружининым, С.Н. Мареевым, Г.В. Лобастовым, А.Г. Новохатько и другими. Без такой братской поддержки, истинно философского товарищества, без взаимного обмена идеями, без дружеского общения разве могла бы состояться полноценная жизнь у философа с диалектически развитым умом и сердцем, - ведь исходный смысл диалектики заключается как раз в искусстве ведения спора, творческого диалога. Я полагаю, что Жабайхан Мубаракович был и продолжает оставаться верным интернациональному духу философского общения, благодарным восприимчивым всего лучшего в мировой философии и с честью вносит свою лепту в это философское празднество, в этот общий сократовский пир, пир чистых идей и помыслов.

В формировании мировоззренческих устоев братьев Абдильдиных огромное значение имеют прежде всего *семейные устои*. У казахов есть поговорка о том, что дети, вырастая, делают то, что они в годы младенчества видят дома. Семья старших Абдильдиных (отец и мать, а также родная бабушка) была исключительно дружная и жила заботами тех военных и послевоенных лет, когда все давалось нелегкими трудовыми усилиями. Этот общенародный трудовой настрой, требовавший напряжения всех духовных и физических сил, затрагивал и подростков, стремившихся не создавать особых проблем у своих родичей, всячески помогать им в выживании. Они душою впитывали это благоговейное отношение к труду, старались не быть обузой, самостоятельно обустроить свой детский мир. Как пишет сам Мейрхан, здесь задавал тон старший брат, более мобильный, с задатками лидера, отличник учебы, удачливый во всех своих начинаниях (конных скачках, рыбалке, играх в асыки и т.д.) [3, с. 3-12]. Детские забавы эти оказывали свое определенное воспитательное воздействие в плане выработки поведенческой динамики, стиля общения, укрепления характера, навыков анализа игровых ситуаций.

Огромное, быть может, решающее значение имело, во всяком случае на Жабайхана, а через него и на Мейрхана, *общение с бабушкой* по отцовской линии *Злихой*, которая с любовью оберегала их и служила благодатным источником, из которого они черпали знания о традициях и обычаях предков, предания и легенды о батырах и знаменательных людях, что побуждало их воображение, формировало представления о добром, о прекрасном вообще, ради чего стоит жить и творить. Благодаря бабушке они были наслышаны о Кобланды и Алпамыс батырах, о Козы-Корпеш – Баянсулу, об Абасе, Шакариме и

др., по образцу которых можно было бы строить свою жизнь. Многие они заучивали наизусть, так как бабушка заставляла их читать вслух в присутствии гостей, что развивала их память и, самое главное, они проникались смыслом и значением прочитанного и прослушанного. Одним словом, эти семейные ценности (трудолюбие, взаимное уважение и любовь, доброта и справедливость, интерес к знаниям о быте и нравах народных, представления о человеческом достоинстве и т.д.) были глубоко усвоены ими и развиты затем в школах.

Тема школы в духовном росте братьев Абдильдиных звучит весьма актуально, так как в их жизни школа явилась своеобразным социальным институтом, в котором как бы слились воедино различные векторы воспитательных действий государства, семьи и учительства, давшим необходимый усилительный эффект сложения. Так, Кызылассерская средняя школа-интернат в то время, когда мы учились, считалась одной из самых сильных в районе и даже в масштабах всей Павлодарской области. Именно туда перевелся Мейрхан после окончания 8 класса по настоянию старшего брата, посовествовавшего ему стать в будущем физиком. И, действительно, у нас были прекрасные учителя. Назову лишь двоих, приход которых в нашу школу-интернат, буквально совершил переворот в душах учащихся. Первый из них – *Махматов Айдарбек*, ставший директором и преподававший казахскую литературу. Вскоре все увлеклись литературой, у всех на устах были известные казахские поэты и писатели, все вдруг захотели стать такими же знаменитыми «инженерами человеческих душ». Именно тогда, например, мой старший брат Рашид, соклассник Мейрхана, начал писать стихи, обнаружив незаурядный талант, став впоследствии известным поэтом, журналистом, переводчиком трудов К. Маркса, Ф. Энгельса и В.И. Ленина, Заслуженным работником культуры Казахской ССР. Они сидели за одной партой и впоследствии, уже взрослыми, общались семьями, продолжая сохранять верность дружбе со школьной скамьи. Кстати, Мейрхан при встречах со мной всегда высоко отзывался о своем друге, называя его чуть ли не пророком, по видимому, за его недюжинный талант и праведный образ жизни.

Другим нашим любимым учителем был *Нурмагамбетов Зупар*, преподававший математику и физику. С его приходом все перевернулось: ученики почти все, в том числе и мы с Мейрханом, ударились в математику. Высокий, статный, всегда подтянутый, с волнистой шевелюрой на высоко поставленной голове, он мог вмиг подчинить себе класс, завладев всем нашим существом. Мы внимали ему как замороженные и решали задачи, можно сказать, денно и нощно. Многие его ученики затем стали профессиональными математиками и физиками,

защитив кандидатские и докторские диссертации. И, конечно, самых выдающихся результатов достиг Мейрхан Мубаракovich, оправдав в полной мере надежды своего незабвенного учителя, о котором он неоднократно и с благодарностью вспоминает в своей автобиографической книге [1, с. 16, 72, 124, 209 и др.].

Они, два брата, прекрасно дополняли друг друга, образуя духовно-нравственную целостность, отношения между ними всегда были самые теплые и искренние. По моим соображениям, именно старшему обязан Мейрхан во многом: он рос вослед, прислушиваясь и подражая ему, невольно перенимая и по-своему выражая увиденное и услышанное. Наставления старшего для него были своеобразным законом, ибо в них он чувствовал искреннюю заботу и любовь к себе. Это внутреннее единство, переросшее в настоящую дружбу, они ценили и оберегали как могли.

Взаимно соотносительны и их научные интересы. Жабайхан Мубаракovich Абдильдин является признанным лидером философов страны, благодаря трудам которого казахская философия достигла мирового уровня, обретя научно-теоретически значимую полноту и содержательность. Он уделял особое внимание анализу логико-методологических проблем теоретической физики в лице теории относительности и квантовой механики. Ведь именно дискуссии и споры, связанные с острыми теоретико-познавательными вопросами, возникшими в процессе развития теоретической физики, раскололи физиков и философов всего мира на два лагеря. Одни, во главе с Н. Бором, усматривали преемственную связь и сходство между этими теориями в логико-гносеологических их последствиях, что выражалось в принципе дополнителности Н. Бора, который писал: «При всех различиях в ситуациях, характерных для применения понятий относительности и дополнителности, эти ситуации представляют в гносеологическом отношении значительное сходство» [4, с. 532]. Другие же, следуя во многом А. Эйнштейну, считали квантовую механику неполной, дающей лишь статистическое описание результатов измерений, тогда как реальная картина атомных явлений остается не проясненной. Ж.М. Абдильдин решает эти теоретико-познавательные и логико-методологические проблемы с позиций диалектической логики, что позволяет ему рассмотреть их шире и глубже, перенося акцент на проблему строения научной теории, соотношения эмпирического и теоретического, теории и реальности. Да, утверждает он, все эти квантоворелятивистские эффекты необычны, парадоксальны, с точки зрения классической физики неприемлемы и необъяснимы, ибо противоречат ее канонам, выстроенным согласно законам формальной логики, не

допускающей противоречий в мысли. Развитие этих теорий ознаменовалось массой противоречий, которые чем сильнее пытались их решать, тем все более обострялись, порождая парадоксы (наиболее известным, пожалуй, является т.н. «ЭПР–парадокс»). Только диалектическая логика, восходящая к античности и далее к Канту, Гегелю и Марксу, способна мыслить противоречия, и ее богатый логический арсенал, включающий принципы противоречия, конкретности, единства исторического и логического и т.д., дает возможность адекватно выразить и понять все достижения современной физики и всей развивающейся науки и техники. Жабайхан Мубаракович этим самым раскрыл изнутри логику построения современных физических теорий, где особое место принадлежит проблеме начала и его противоречивого развертывания, в процессе которого устанавливается своеобразная логическая связь начала, середины и конца теоретического анализа, доведенного до уровня постановки физического эксперимента [5, с. 304-359]. Полнота и конкретность подобного диалектико-логического рассмотрения позволяет с уверенностью заключить, что именно принцип дополнительности Бора, включающий в себя как свой важный момент и его принцип соответствия, является наиболее адекватной трактовкой как физического смысла квантово-релятивистской физики, так и истории ее формирования и развития [5].

М.М. Абдильдин, в свою очередь, постигал тонкости теоретической физики и создал казахстанскую школу по теории относительности и гравитации, внося весомый вклад в развитие науки Казахстана. Они оба сохранили удивительную любознательность, жажду знаний, интерес к загадочному, к парадоксам раскрытия тайн бытия, за которыми сокрыта *истина*. Первым проложил дорогу, что вполне естественно, Жабайхан Мубаракович, избрав стезю философа, а брату, порекомендовав заняться физикой, которая, как известно, «есть соль, а все остальное ноль» [3, с. 208]. В этом утверждении, характерном для середины XX в., когда человечество начало штурмовать космос, есть вполне определенный, в меру значимый философский смысл: математика, физика, космология, современная техника и технология, включая космонавтику, с учетом т.н. «антропного принципа», - все это есть одно целое, в котором и через которое человечество реализует свою творческую суть, восходя к высотам культуры и цивилизации. Младший брат преуспел именно в этом направлении научных поисков, прислушиваясь советам старшего и, надо признаться, он сделал это на высшем уровне, став одним из признанных в мире специалистов, в совершенстве владеющих мощным математическим и физико-теоретическим аппаратом, с помощью которого человеческий ум в принципе

сможет постичь и раскрыть новые пласты тайн бытия, где вновь и вновь грядут т.н. «глубокие истины», преобладание которых, по мнению Н. Бора, «побуждает фантазию к поискам твердой опоры» [4, с. 432]. Именно таковой предстает та область научных интересов, исследованию которой посвятил свою жизнь академик Мейрхан Мубаракovich Абдильдин, область теоретической физики и релятивистской космологии, образующая самый передовой фронт мировой науки, где физика и философия являют равномощный инструментарий человеческого интеллекта.

Литература

1. Абдильдин М.М. Картинки из жизни старшего брата // Абдильдин М.М. Эпизоды из биографии. – Алматы: «Қазақ университеті», 2008. – 326 с.
2. См.: Академик Ж.М. Абдильдин и мировая философия. - Алматы: ИФиП МОН РК, 2008. – 306 с.
3. Абдильдин М.М. Эпизоды из биографии. – Алматы: «Қазақ университеті», 2008.
4. Бор Н. Избр. научные труды. В двух томах. Т.II. – М.: «Наука», 1971.
5. Абдильдин Ж.М. Проблема начала в теоретическом познании // Абдильдин Ж.М. Собр. соч. В пяти томах. Т.1. – Алматы, 2000. – С. 7-359.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Пятое заседание Международного Философско-Методологического семинара «Проблема человека: история и современность», проводившегося на тему «Диалектика и нравственное самоопределение человека», состоялось 16 марта 2018 года в г. Усть-Каменогорске и в режиме онлайн в мини-зале заседаний Восточно-Казахстанского государственного университета им. С. Аманжолова.

В адрес семинара при его открытии были высказаны приветствия его участников и членов организационного комитета: *Абдильдина Жабайхана Мубараковича* – Академика Национальной Академии Наук Республики, процессора, доктора философских наук, Лауреата Межгосударственной премии СНГ «Звезда Содружества», Лауреата Государственной Премии РК, профессора Евразийского университета им. Гумилева, члена Научно-Редакционного Совета Международного Центра Методологических Исследований и Инновационных Программ (МЦМИИИП) при Восточном Отделении Казахстанского Философского Конгресса (ВО КФК), Члена Евразийского Информационно-Аналитического Консорциума (ЕИАК), Астана, Республика Казахстан; *Лазаревича Анатолия Аркадьевича* – директора Института философии Республики Беларусь, кандидата философских наук, Члена оргкомитета семинара, Беларусь, г. Минск; *Лобастова Геннадия Васильевича* – Президента Российского философского общества «Диалектика и культура», доктора философских наук, профессора, профессора кафедры общих закономерностей развития психики Института психологии им. Л.С. Выготского Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ), профессора кафедры философии (№517) Национального исследовательского университета «Московский авиационный институт» (МАИ), Члена Научно-Редакционного Совета Международного Центра Методологических Исследований и Инновационных Программ (МЦМИИИП) при Восточном Отделении Казахстанского Философского Конгресса (ВО КФК); Члена Евразийского Информационно-Аналитического Консорциума (ЕИАК), Члена оргкомитета семинара, Москва, Российская Федерация; *Нурмуратова Серика Есентаевича* – доктора философских наук, профессора, заместителя директора по науке Института Философии, политологии и религиоведения Комитета по Науке Министерства Образования и Науки Республики Казахстан; *Воронина Бориса Александровича* – доктора юридических наук профессора заслуженного деятеля науки Российской Федерации, Проректора по научной работе и инновациям Уральского государственного Аграрного университета, Члена оргкомитета семинара, Российская Федерация, г. Екатеринбург; *Дьячкова Бориса*

Александровича – академика НАН РК, доктора геолого-минералогических наук, Иностранного члена Российской Академии Естественных наук, профессора Восточно-Казахстанского государственного технического университета им. Д. Серикбаева, Члена Научно-Редакционного Совета Международного Центра Методологических Исследований и Инновационных Программ (МЦМИиИП) при Восточном Отделении Казахстанского Философского Конгресса (ВОКФК), Члена Евразийского Информационно-Аналитического Консорциума (ЕИАК), Члена оргкомитета семинара, г. Усть-Каменогорск, Республика Казахстан; *Сагикызы Аяжан* – доктора философских наук, профессора, Исполнительного директора Общественного объединения «Казахстанский философский конгресс», Члена оргкомитета семинара, Республика Казахстан, г. Алматы. Не только названные ученые, но и все докладчики и выступающие также приветствовали проведение семинара и подчеркивали актуальность его темы.

В контексте проблемы человека, занимающей центральное место в истории культуры, включая не только сферу философского осмысления, но эстетического, политического, научного и др. сознания, – вопросы нравственного самоопределения человека выражают некую высшую точку, определяющую его развитие, сублимацию различных возможностей творческого мироотношения в индивидуальном и социальном бытии. Проблема же, определенная как основная тема данного Международного философско-методологического семинара, делает необходимым выявление соотношения диалектики как способа мышления с формированием возможности достижения высшей позиции человека в его отношении к Миру и себе подобным. Иначе говоря, обозначена необходимость рассмотреть связь между диалектическим мышлением человека в обществе и формированием его способности быть существом высшего порядка, которое в своем бытии не противостоит природе, не разрушает ее, не строит свою жизнь сугубо в рамках своекорыстного интереса, обращенного не ко благу всех живущих, а, напротив, лишь к выгоде для самого себя.

Развитие диалектического мышления, разума человечества – это продолжающийся процесс, который имел и имеет место в истории культуры и, в рафинированном виде, в истории философии с глубокой древности. В процессе диалектического мышления человечество оказывалось способным отражать логику связей и изменений, присущих миру и происходящих в мире. Такая логика выражает всеобщие определения и закономерности бытия не только человека и человечества, но и бытия самого Мира, в котором человечество обитает. Схватыва-

ние этой логики диалектическим мышлением означает для человека и человечества достижение понимания того, какие именно параметры его собственного существования являются соответствующими Миру. Достижение соответствия Миру означает, в свою очередь, возможность и саму способность человека (и человечества) достигать высших форм своего планетарного существования, не допускающего его сведения к служению своекорыстным интересам.

В отличие от диалектического мышления, своекорыстные интересы обслуживает обыденное мышление, для которого ведущей чертой является ситуативность, конечность, а также параметры «здесь и сейчас», в которых происходит и тут же завершается отслеживание и осуществление цели, соответствующей некоей данной ситуативной потребности, без сколько-нибудь присутствующей связи с Миром как целым и с другими людьми. Обыденное мышление не ориентировано на миропонимание и мироотношение с точки зрения высших целей и задач человека и человечества. Характеристики обыденного мышления могут не вредить миру и человечеству, если они не возводятся в абсолют в качестве основы ориентации в Море, определяющей отношение к миру как складу, в котором, якобы, все присутствует для удовлетворения потребительского эгоистического интереса своекорыстных человеческих существ. Такое мироотношение широко известно, оно отражено, например, в следующих словах: «после нас хоть потоп» и др.

Диалектическое мышление, напротив, всегда выражено процессом понимания единства мира и единства с миром. Позиция нравственного человека не может не быть выражением диалектического мышления и не может не выражаться им.

Обращаясь к проблеме нравственного самоопределения человека, нельзя не вспомнить слова Э.В. Ильенкова по проблеме идеального, который отмечал, что идеальное, а именно к идеальному относятся феномены нравственного мироотношения, – «своеобразная категория явлений, обладающих особым рода объективностью, то есть совершенно очевидной независимостью от индивида с его телом и «душой», принципиально отличающейся от объективности чувственно воспринимаемых индивидом единичных вещей, и была когда-то «обозначена» философией как идеальность этих явлений, как идеальное вообще».

В совместной исторически развивающейся деятельности люди создают не только и не столько определенные блага, предметы, вещи. Они создают, прежде всего, по словам К. Маркса, свои отношения, которые изначально имеют социальный характер. Содержание и

смысл общественных отношений, их определенность и характер с самого начала не могут быть отнесены к явлениям вещного порядка, даже если подразумеваются отношения материальные. Их смысл, хотя и не может быть абстрагирован от деятельности их породившей, но, в то же время, он не может быть и сведен к любой процедурной части и функциональной определенности деятельности.

В то же время обыденное, эмпирическое, рассудочное «типы» мышления, которые во многом сохраняют идентичность между собой, как раз и формируются в качестве идеальной формы процедурной части и функциональной определенности деятельности. Диалектическое же мышление воспроизводит логику *целостной* деятельности, которая как таковая по определению носит творческий, созидательный и социально-значимый характер. Именно в контексте определений целостной деятельности человека может сформироваться и существовать нравственное мироотношение. С другой стороны, именно через целостную деятельность в мире и диалектическое мышление для человека становится возможным нравственное самоопределение. Самоопределение, при этом, может означать то, что он в своем мышлении оказывается способен воспроизводить логику деятельного отношения к миру, в которой отражаются связи и единство мира, связи и единство человека с миром, имеющие не только гносеологический, но и вполне онтологический характер.

Актуальность анализа проблем нравственного самоопределения человека обусловлена не только задачами концептуального рассмотрения процессов общественного бытия и развития, но и задачами становления человека как субъекта истории, способного сохранить мир, не позволить ему скатиться в бездну хаоса и небытия.

В данном сборнике материалов семинара представлено более 20 статей. Среди авторов академики, профессоры, доктора и кандидаты наук.

В числе организаций, представленных авторами статей, находятся *университеты*:

Казахский национальный университет имени аль-Фараби г. Алматы; Восточно-Казахстанский государственный университет имени С. Аманжолова, член оргкомитета данного семинара, г. Усть-Каменогорск; Восточно-Казахстанский государственный технический университет им. Д. Серикбаева, член оргкомитета данного семинара, г. Усть-Каменогорск; Алматинский университет энергетики и связи; Уральский Федеральный университет, член оргкомитета данного семинара, г. Екатеринбург; Уральский аграрный госуниверситет, член

оргкомитета данного семинара г. Екатеринбург; Костанайский государственный университет имени Ахмета Байтурсынова; Московский государственный психолого-педагогический университет; Российский государственный гуманитарный университет; Дрогобычский государственный педагогический университет имени Ивана Франко; Московский государственный институт культуры; Уральский государственный экономический университет; Национального исследовательского университета «Московский авиационный институт» (МАИ).

Научные институты:

Институт философии Национальной Академии Наук Беларуси – член оргкомитета данного семинара;

Институт психологии им. Л.С. Выготского Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ);

Институт Философии, политологии и религиоведения Комитета по Науке Министерства Образования и Науки Республики Казахстан.

Научные Центры:

Центр историко-философских и компаративных исследований Института философии НАН Беларуси;

Научно-образовательный центр «Зондовая микроскопия и нанотехнология» (НОЦ ЗМНТ), г. Москва.

Центр философско-методологических и междисциплинарных исследований Института философии НАН Беларуси.

Центр управления знаниями и компетенциями, г. Минск, Республика Беларусь;

Научно-исследовательский центр «Алтайтану» Восточно-Казахстанского государственного университета имени С. Аманжолова.

Международный Центр Методологических Исследований и Инновационных Программ (МЦМИИИП) – один из организаторов данного семинара.

Общественные организации:

Российское философское общество «Диалектика и культура», г. Москва – член оргкомитета данного семинара;

Общественная Организация «Планета семья». Москва, Российская Федерация;

Восточное Отделение Казахстанского Философского Конгресса – один из организаторов данного семинара.

Оргкомитет Международного Философско-Методологического семинара «Проблема человека: история и современность», проводившегося на тему: «Диалектика и нравственное самоопределение человека», выражает надежду, что опубликование его материалов послужит углублению понимания современной ситуации в обществе, пониманию условий и процессов его дальнейшего существования и развития, пониманию того, что в этом принципиально важным является сохранение человеком субъектных характеристик и, тем самым, актуализация проблем его нравственного самоопределения.

От оргкомитета - д.ф.н. Гусева Н.В.

ДИАЛЕКТИКА И НРАВСТВЕННОЕ САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

Адуло Т.И.

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ И НРАВСТВЕННЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ДИАЛЕКТИКИ

Вынесенный на обсуждение семинара вопрос чрезвычайно актуален, и его актуальность значительно возросла в последние годы. В самом деле, диалектика, представляющая собой ядро философии, вот уже на протяжении чуть ли не трех десятилетий предана забвению на постсоветском пространстве. Подтверждение тому – номенклатура философских дисциплин, по которым осуществляется защита диссертаций. И в России, и в Беларуси, там нет диалектики. На базе существовавшей когда-то специальности «диалектический и исторический материализм», где центральное место отводилось диалектике, еще в конце 1990-х годов были образованы две новых специальности – «онтология и теория познания» и «социальная философия». Сохранили диалектику лишь на Украине в виде специальности «диалектика и методология познания». Если же обратиться к мировому философскому сообществу, то там предали забвению диалектику гораздо раньше. В самом деле, можно ли рассматривать философию постмодернизма, получившую широкое распространение во Франции, а впоследствии и на постсоветском пространстве, как диалектическую философию? Ответ очевиден.

Вообще-то гонения на диалектику в Западной Европе велись на протяжении всего XX века. Подтверждалась тем самым истинность высказанного когда-то К. Марксом тезиса, согласно которому «в своем рациональном виде диалектика внушает буржуазии и ее доктринарам-идеологам лишь злобу и ужас, так как в позитивное понимание существующего она включает в то же время понимание его отрицания, его необходимой гибели...» [1, с. 22]. Борьба против материалистической диалектики велась как открыто, так и исподволь – под видом ее «дальнейшего развития». Особенно в этом преуспели французские исследователи. «Все они, – отмечал белорусский философ Л. Ф. Евменов, – и Валь, и Ипполит, и Гурвич, и Мерло-Понти, и, конечно же, Сартр, считая себя виднейшими и истинными диалектиками современности, заявляют, что ведут огромную работу по очищению диалектики от метафизики и догматизма, по ее «демумификации», что они ни мало, ни много «диалектизируют диалектику»» [2, с. 55].

Как здесь не напомнить о «научных» изысканиях в области диалектики одного из известных французских мыслителей XX столетия, выходца из России, Г.Д. Гурвича [3, с. 36–45]. Свои философские воззрения французский исследователь называл «диалектическим гиперэмпиризмом». Уже сам этот термин свидетельствует о том, что он в противовес формально-дедуктивным теориям, а также эмпиризму, господствовавшим в западноевропейской социологии XIX в., предпринял попытку взять на вооружение диалектику. Но диалектика была им представлена не в ее классической (гегелевской) форме, а своеобразно – в форме абсолютизированного, доведенного до предела изменения и движения объектов, то есть в форме релятивизма. Именно в таком виде она была использована в качестве теоретико-методологической основы философии права. Своеобразная трактовка диалектики дополнялась плюралистической установкой ученого, поскольку, по его мнению, «всегда незаконченный плюрализм социальных закономерностей и их относительная унификация (через никогда не прекращающиеся стремления и конфликты) в рамках собственно социологического детерминизма меняются каждый раз со сменой типа глобального общества, оставляя при этом простор для вмешательства человеческой свободы (как индивидуальной, так и коллективной) в общественную жизнь» [4, с. 839].

Так называемая «холодная война», политическое противостояние двух социальных систем, острое идеологическое противоборство – не вымысел, не воображение отдельного человека, а реалии второй половины XX столетия. Они свидетельствуют о том, что философы, отстаивавшие материалистическую диалектику, как и философы, выступавшие против нее, работали в целом отнюдь не только по «приказу сверху», а и в силу тех конкретных объективных условий, в которых они жили, которые формировали их мировидение и жизненные устои. Многие исследователи и сейчас, по прошествии полувека после тех теоретических дискуссий, не могут однозначно решить, кто из них был прав. И все же в теоретическом плане советская философская мысль, и в особенности в области диалектики, выглядела более фундаментальной, более системной, более креативной и продуктивной в интеллектуальном плане по сравнению с западноевропейской философской мыслью. Что касается политического аспекта философской полемики, то преимущество над капиталистической системой даже той, далекой от идеала социально-политической системы СССР второй половины XX века, которую столь активно защищали советские философы, было очевидным. Еще более рельефно ее преимущество предстало в эпоху радикальной ломки советских общественно-поли-

тических устоев на рубеже XX – XXI столетий, когда практически все постсоветские государства включились в процесс их «перезагрузки», то есть перевода на т.н. рыночный путь, а по существу на рельсы первоначального накопления капитала со всеми его негативными последствиями.

В настоящее время в силу объективных обстоятельств в Европе возрождается интерес к «Капиталу» – главному труду К. Маркса и его учению в целом. Но большинство современных «исследователей» классиков марксизма подают их учение в искаженном виде, а главное – они не понимают суть этого труда – материалистическую диалектику. Об этом можно судить как по работам современных западноевропейских неомарксистов, так и по отдельным диссертационным исследованиям, успешно защищенным на постсоветском пространстве, в которых идеи классиков марксизма излагаются не по первоисточникам, а из вторых рук – в интерпретации К. Касториадиса, Э. Лакло, Ш. Муффа и других представителей неомарксизма, т.е. в искаженном виде.

Итак, как отмечалось выше, в СССР в 1990-е годы с диалектикой решили расстаться. Что предложили взамен?

В те годы от философов, взявших на вооружение предложенную политиками той эпохи новую, вернее, старую либеральную идеологию, поступили различные предложения. Отдельные из них сделали ставку на тектологию – всеобщую организационную науку А.А. Богданова (А.А. Малиновского). Они считали, что А.А. Богданов стоял у истоков общей теории систем и синергетики, его идеи чуть ли не заимствовал Берталанди, а посему они актуальны и в наши дни, способны вывести мировое сообщество из нынешнего кризисного состояния. Известный российский ученый В.Н. Садовский отмечал: «Времена изменились, и мы теперь в состоянии по достоинству оценить это важное достижение российской философской мысли начала XX века» [5, с. 92].

Вскоре, однако, выяснилось, что эвристический потенциал тектологии необоснованно был переоценен. На самом деле он значительно уступал диалектике. Несмотря на чрезмерные усилия его творца, тектология не обрела законченного вида. А.А. Богданов задумывал создать всеохватывающую теоретическую конструкцию. С этой целью он сознательно отвлекался от чувственно-конкретного материала и уходил в мир «чистого», идеального бытия, т.е. совершал восхождение от чувственно-конкретного к абстрактному понятийно-категориальному осмыслению природы и общества. Он писал: «Чтобы перейти в область собственно тектологии, надо отвлечься от конкретно-физиоло-

гического характера элементов, заменить их безразличными символами и выразить связь их абстрактною схемою» [6, с. 102]. Но это, как известно, лишь одна сторона (ступень) мыслительной деятельности познающего субъекта. Чтобы постичь сущность вещи, т.е. всесторонне, во всем богатстве содержания, воспроизвести ее в мысли, необходимо совершить обратный переход от абстрактного к конкретному: наполнить абстрактные, отвлеченные мыслительные категории конкретным содержанием, воспроизвести в идеальной форме тот же объект, но на основе уже выработанных всеобщих понятий. А.А. Богданов пытался это сделать. Но перед взором читателя лишь попытка, не более. Созданная им система понятий, терминологически заимствованная из биологии и других естественных наук, чрезмерно схематична и оторвана от конкретной действительности. Предложенные абстрактные схемы, скрывающие конкретность под «безразличными символами», не проецировались на «грешную» землю – эмпирический опыт. И получалось, что тектология существовала сама по себе, а жизнь шла своим чередом, вернее, развивалась по законам объективной диалектики.

Можно, по-видимому, согласиться с ученым в той части рассуждений, где он обосновывает необходимость тектологии как особой науки об организационных процессах в целом, способной по-новому взглянуть на известные факты и оказать практическую помощь управленцам всех уровней. Но никак нельзя признать продуктивной попытку объяснения всех явлений и процессов исключительно с позиций тектологии. А ведь А.А. Богданов развивал именно такую *всеобщую* науку – науку наук, которой принадлежала бы «объединяющая и контролирующая функция» по отношению к специальным наукам [6, с. 106]. Тектология в этом смысле задумывалась и создавалась автором как более фундаментальная наука по сравнению с философией и ее диалектическим методом, как наука, способная занять доминирующее положение в мировом интеллектуальном пространстве. Конечно, в отличие от некоторых (С.К. Минина, Э.С. Енчмена и др.) теоретиков той исторической эпохи, ученый не считал нужным немедленно ликвидировать философию, а признавал за ней право на существование. Но лишь на *временное* существование, поскольку «по мере своего развития тектология должна делать излишней философию» [6, с.118]. Таким образом, методологическая и гносеологическая роль философии неоправданно принижена. И в самом деле, какова роль философии, если в качестве всеобщего метода способна выступать лишь тектология, а «всякая задача практики и теории сводится к тектологическому вопросу» [6, с. 118].

В дальнейшем ряд исследователей-гуманитариев высказались в пользу синергетики как универсального метода. В Беларуси, пожалуй, не было ни одной диссертации в отрасли философии, в которой бы синергетика не заявлялась в качестве основного метода исследования. Но такого рода заявки и оставались только заявками. Ни в одной из работ этот метод не был реализован. В конечном счете, представители естественных наук предложили философам более ответственно относиться к такого рода заявкам и не спекулировать термином «синергетика».

Наряду с тектологией и синергетикой в качестве одного из фундаментальных предлагался метод «постижения целостности любого организма»... «через раскрытие его тринитарной структуры». Эту идею выдвинул и активно пропагандировал Р.Г. Баранцев. «Постижение целостности любого организма, – указывал он, – происходит через раскрытие его тринитарной структуры... Так, в человеке сочетаются тело-душа-дух. Философию составляют гносеология-аксиология-онтология. В герменевтике различаются жанр-стиль-композиция. ... Следовательно, именно системная триада, реализующая холистический подход к любой целостности, может рассматриваться как оптимальная структура синтеза» [7]. С точки зрения диалектического метода и современной методологии познания, схема российского ученого метафизична и механистична. Она является не чем иным, как индуктивным обобщением некоторых примеров, которые сами, в свою очередь, нуждаются в обосновании. Но Р.Г. Баранцев ее активно позиционирует и находит последователей. Безусловно, не все явления и не все процессы вписываются в жесткие, ограниченные рамки триады, но если мысленно изловчиться, то можно в чем-то преуспеть.

Вследствие столь пренебрежительного отношения к диалектике, естественно, не мог не снизиться научный потенциал и социальный статус самой философии как дисциплины.

Интеллектуальный потенциал диалектики признавался многими исследователями, начиная с античной эпохи, когда она только формировалась в форме стихийной диалектики, и заканчивая советскими философами. Но, пожалуй, наибольший вклад в теоретическое осмысление этого вопроса внесли представители классической немецкой философии, прежде всего, И. Кант и Г. Гегель. Несмотря на своеобразие исторических эпох, на которые пришелся расцвет творческой деятельности выдающихся философов-классиков, а также своеобразие их философских систем, в своих взглядах на диалектику, философию и философов они имели много общего.

И в самом деле, И. Кант и Г. Гегель жили в разные исторические

эпохи. Эпоха И. Канта – это эпоха утверждения философии в Германии. Вслед за Г. Лейбницем И. Кант отстаивал право философии на самостоятельное существование. Впрочем, и сам он еще не вырвался из тенет натурфилософии – в молодости активно постигал естественные науки, в зрелом возрасте читал в университете различные лекционные курсы по математическим и физическим дисциплинам.

Г.В.Ф. Гегель же, в отличие от И. Канта, – «чистый» философ, т.е. философ-теоретик, не обремененный натурфилософским прошлым. Да и сама философия к тому времени достигла соответствующих высот, получила в Германии признание, в том числе благодаря деятельности И. Канта, хотя Г. Гегель, как известно, не упускал случая, чтобы не пожаловаться на пренебрежительное отношение и невнимание к ней как со стороны власть предержащих чиновников, так и со стороны массового сознания (мнения толпы).

При этом и сами исходные философские позиции у И. Канта и Г. Гегеля разные. Первый начинал свою научную деятельность с космологических изысканий и достиг в этой области серьезных результатов. К тому же философская система И. Канта базировалась на признании «вещи в себе» («вещи самой по себе»). Г. Гегель же, напротив, в качестве исходной посылки взял абсолютную идею. Тем не менее, точки зрения на саму философию у них очень часто совпадали. Главное, что их объединяло, – это ревностная защита философии, неукоснительное отстаивание ее преимуществ перед всеми другими видами деятельности разума, представление ее как «абсолютной ценности» [8, с. 331].

Стремясь преодолеть создавшееся в ряде европейских стран негативное к философии отношение, Г. Гегель решил дать строгую дефиницию философии, определить четко ее предмет. Именно поэтому при рассмотрении генезиса духа на ступени абсолютного духа он наряду с искусством, религией всесторонне исследует философию и критикует мыслителей, определявших ее как «...всякое знание, предметом которого является познание устойчивой меры и *всеобщего* в море эмпирических единичностей, изучение *необходимости, закона* в кажущемся беспорядке бесконечного множества случайностей...» [9, т. 1, с. 24]. По Гегелю, предмет философии – дух, вернее, мышление, его диалектика, составляющая природу мышления. Немецкий классик решительно возражал против попыток причислить к философии химию, минералогию, механику и другие естественные науки и тем более отнести к философским инструментам термометры и барометры, что, к великому сожалению, имело место в XIX в. Главная задача философии – помочь человеку адекватно отразить сущность природы и

особенно истории, для постижения которой явно недостаточно «самопознания» отдельных индивидов.

Далее, оба классика относили философию к науке. В конечном счете, цель философии как «мыслящего себя духа», высшей формы самосознания «абсолютного духа» – «абсолютное знание». «Моим намерением, – писал Г. Гегель, – было способствовать приближению философии к форме науки – к той цели, достигнув которой она могла бы отказаться от своего имени *любви* к знанию и быть *действительным знанием*» [10, с. 10]. Философия, как наука, базируется на принципах рационализма. И. Кант, тоже называл философию «*наукой о высшей максиме применения нашего разума*» [16, с. 332].

Как И. Кант, так и Г.В.Ф. Гегель видели в философии систему. Философия, утверждал И. Кант, «является единственной наукой, которая имеет систематическую связь в собственном смысле и придает всем другим наукам систематическое единство» [8, с. 332]. И И. Кант, и Г.В.Ф. Гегель расценивали познавательный процесс как диалектический – сложный и противоречивый. «Следовательно, – подчеркивал И. Кант, – кто хочет стать философом в собственном смысле, тот должен научиться свободному, а не одному лишь подражательному и, так сказать, механическому применению своего разума» [8, с. 330]. По мысли Г.В.Ф. Гегеля, задачей, которую должна решить философия, и решение которой немецкий классик поставил своей целью, – постичь механизм, логику развития бытия как такового, сведенного им к идее и формам ее инобытия в виде природы и духа, «ибо суть дела исчерпывается не своей *целью*, а своим *осуществлением*, и не *результат* есть *действительное* целое, а результат вместе со своим становлением» [10, с. 9].

Видя в философии орудие постижения истины, и И. Кант, и Г.В.Ф. Гегель, тем не менее, обращали внимание не на конечный результат, а на сам познавательный процесс – его принципы и методы. И. Кант отмечал: «Итак, для навыка к самостоятельному мышлению или философствованию нам следует обращать внимание больше на методы нашего применения разума, чем на сами положения, к которым мы пришли с помощью этих методов» [8, с. 334]. Г.В.Ф. Гегель же сравнивал «голый результат» с трупом, оставившим позади себя тенденцию [10, с. 9]. Оба мыслителя резко негативно отнеслись к бытующей на уровне обыденного сознания пренебрежительной оценке философствования как будто бы чрезмерно простого вида умственной деятельности, которым в состоянии заняться любой желающий. Наоборот, они были противниками сведения философии к обыденному сознанию и полагали, что философом способен стать не всякий, а

лишь человек, предрасположенный к абстрактному мышлению, т.е. способный «фиксировать чистые мысли и двигаться в них» [11, с. 87], имеющий для этого соответствующие врожденные задатки. Врожденные задатки потенциального философа-личности необходимо привести в движение. И. Кант полагал, что философствованию «можно научиться лишь благодаря упражнениям и самостоятельному применению разума» [8, с. 333]. Г.В.Ф. Гегель представлял освоение философской культуры не как поверхностное знакомство с той или иной философской системой, в результате которого у обучаемого складывается приблизительное представление о предмете философии, а как глубокое продумывание, осмысление целостного историко-философского процесса. В целом же и И. Кант, и Г. Гегель предъявляли к философам самые серьезные интеллектуальные, гражданские и нравственные требования. Философия, по глубокому убеждению, немецких классиков, не только постигает сущность бытия, но и выступает в качестве базового принципа гуманизации социальных процессов.

Оба немецких мыслителя ратовали за социально активную, действенную философию. И один, и другой расценивали философию как средство достижения свободы. «Законодательство человеческого разума (философия), – подчеркивал И. Кант, – имеет два предмета – природу и свободу» [12, т. 3, с. 685]. Г.В.Ф. Гегель в качестве одного из важнейших условий появления философии считал наличие «сознания свободы» и народа, обладающего этим сознанием свободы. При этом он связывал «политическую свободу» со «свободой мысли». Поэтому «философия выступает в истории лишь там и постольку, где образуется свободный государственный строй» [13, с. 143]. Но если для Г.В.Ф. Гегеля свобода сводилась к торжеству мысли и являлась, по сути, абстрактной, то, согласно И. Канту, свобода обретается в житейской практике, в лоне того, что должно быть.

Наряду с уже отмеченным различием имеют место и другие существенные различия во взглядах И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля на философию и профессиональную деятельность философов. Так, например, И. Кант, в конечном счете, пришел к заключению, что философия «есть только идея возможной науки» [13, т. 3, с. 684]. Он полагал, что философ должен определить источник человеческого знания, объем возможного и полезного применения всякого знания и, наконец, границы разума [16, с. 332–333]. Это следовало из кантовской гносеологии, не допускавшей возможности получения достоверного знания о «вещах в себе» и ограничивавшей познавательный процесс развивающимся эмпирическим знанием. В гегелевской же системе, напротив, философия предстала как форма абсолютного духа, она была воз-

ведена в ранг «знающего себя разума», т.е. абсолютной истины. И. Кант уделил много внимания классификации философии. Г.В.Ф. Гегель же, наоборот, фактически не занимался этим вопросом. Его в большей мере интересовали методы и принципы философствования, позволявшие субъекту освободиться от «односторонности» познавательных форм и возвысить их до «абсолютной формы», до мышления, обладающего самосознанием.

Таким образом, и И. Кант, и Г.В.Ф. Гегель свели философию к метафизике, которая должна изложить чистое априорное знание «в систематическом единстве» [13, т. 3, с. 688]. В конечном же счете, оба немецких мыслителя выходят в своих теоретических рассуждениях о месте и роли философии и философов на человека. Но здесь отчетливо проявляется принципиальное отличие их подходов. И. Кант рассматривает человека с нравственной позиции («категорический императив»). Г.В.Ф. Гегель же смотрит на человека как на субъекта Разума – Разума, пробивающего брешь в Бытии. Эти ключевые идеи впоследствии были по-разному проинтерпретированы и взяты на вооружение младогегельянцами и неокантианцами. Критически переработанный диалектический метод Г.В.Ф.Гегеля позволил К. Марксу «вскрыть тайну» исторического процесса. Критически переосмысленные и переработанные К. Марксом и Ф. Энгельсом принципы гегелевской диалектики и логики служили методологической основой советской философии. Основополагающие идеи В. Виндельбанда, Г. Риккерта и других представителей неокантианства, определявших философию как науку о ценностях и противопоставлявших ее опытным наукам, также имели своих приверженцев и продолжателей в XX веке («понимающая социология» М. Вебера и др.).

Проблемы предмета и роли философии в жизни человека и общества получили осмысление в теоретических разработках и других выдающихся представителей классической немецкой философии.

Диалектика с древних времен выступала в качестве ключа к постижению тайн окружающего мира – как материального, так и социального. Именно поэтому Ф. Энгельс призывал естествоиспытателей овладевать этим надежным методом. «К диалектическому пониманию природы, – отмечал он, – можно прийти, будучи вынужденным к этому накапливающимися фактами естествознания; но его можно легче достигнуть, если к диалектическому характеру этих фактов подойти с пониманием законов диалектического мышления [14, с. 14]. При этом Ф. Энгельс отмечал необходимость и важность умения оперировать понятиями, в которых обобщаются данные проведенного опыта, считал, что «искусство оперировать понятиями не есть нечто врожденное

и не дается вместе с обыденным, повседневным сознанием, а требует действительного мышления» [14, с. 14].

Но диалектика может выступать и в «мистифицированной форме», о чем в свое время тоже писал Ф. Энгельс. Поэтому задача исследователей состоит в том, чтобы научиться пользоваться диалектикой в ее «рациональном виде». Только такая диалектика позволяет исследователю решать поставленные научные задачи.

Однако, можем ли мы утверждать о признании в наши дни диалектики в «рациональном виде», когда сейчас и в умах, и в реальных делах господствует иррациональное начало, идущее еще от А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, успешно воплощенное в философии постмодернизма? Даже само понятие «рациональное» наполнено иррациональным содержанием: т.н. «новая рациональность» преподносится многими философами в виде иррационального, или, по крайней мере, в виде феномена, в котором стерта без должной аргументации грань между рациональным и иррациональным.

А ведь советскими философами в свое время, имеем в виду 1960 – 1970-е годы, была проделана огромная работа по дальнейшему развитию материалистической диалектики. В этой области выделялись труды Э.В. Ильенкова, П.В. Копнина и других ученых. Так, например, в теоретических разработках Э.В. Ильенкова чрезвычайно важное место занимали проблемы формирования ума, мышления, разума, «духовного здоровья» индивида и общества, надежным источником чего, по признанию ученого, является философия [15, с. 21]. К великому сожалению, многие актуальные проблемы, связанные с эффективным использованием философии и, прежде всего, диалектики в социализации личности, заостренные в свое время Э.В. Ильенковым, в прошлую эпоху так и не были решены, т.е. не были переведены из теоретической плоскости в плоскость практическую – в сам воспитательный процесс. Не были они решены и в «перестроечную» эпоху, задуманную как масштабный социальный проект преодоления командно-административной системы со всеми ее изъянами и пороками.

Нельзя не сказать и о П.В. Копнине. Именно он сформировал известные научные центры по разработке проблем диалектики в Томске, Киеве и Москве.

Большой вклад в развитие диалектики внесли казахские философы, прежде всего уважаемый академик Абдильдин и его научная школа.

В области диалектики работали и белорусские философы – В.И. Степанов, В.И. Горбач, Д.И. Широканов, В.Д. Морозов, В.Л. Акулов, Ю.А. Харин и другие, особенно в 1960 – 1970-е годы.

Преодоление метафизических схем и идеологических установок 1930-х годов, образовавшегося разрыва между субъективной и объективной диалектикой, творческое осмысление содержания работ Г. Гегеля, В.Г. Белинского, К. Маркса, В.И. Ленина, посвященных диалектике, стало возможным в Беларуси, как и в целом в СССР, лишь в середине 50-х годов XX века. Именно в те годы исследование диалектики стало системным. Теоретические разработки велись по следующим направлениям:

- а) анализ базовых принципов диалектики;
- б) исследование категорий и основных законов диалектики;
- в) осмысление и систематизация теоретических разработок в области диалектики К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина;
- г) выявление методологической роли диалектики для научных разработок в области естественных наук.

Если интеллектуальный потенциал диалектики является бесспорным, не может вызывать каких-либо сомнений, то относительно ее нравственного потенциала у кого-то могут возникнуть возражения. В качестве, якобы, весомого аргумента они способны предъявить к диалектике данную ей еще А.И. Герценом оценку как «алгебры революции». А по утверждению многих современных политологов, двадцатый век «исчерпал» эпоху кровавых революций.

Что можно сказать по этому поводу?

Нравственный потенциал диалектики видится прежде всего в том, что она выступает в качестве инструмента получения истинного знания, не зависимо от того, к какой сфере, природной или же социальной оно относится. Именно в этом состоит ее нравственность.

Диалектика может быть использована, и активно используется, в качестве инструмента познания тайн социальности, а также надежного инструмента ее преобразования в гуманистическом направлении. Несомненно, она в состоянии выступать и в форме «алгебры революции» как сознания, так и социального бытия, но лишь тогда, когда господствует неразумная, преходящая, но все еще сопротивляющаяся объективному ходу истории действительность, когда нет иных способов изменить обстоятельства, кроме как их революционной ломки.

При всем этом диалектика препятствует не обоснованной, не осмысленной, неразумной ломке. Она предупреждает ультрареволюционеров о негативных последствиях непродуманных революционных действий. Вина за их негативные результаты должна ложиться не на диалектику как «алгебру революции», а на тех личностей, великих или не очень великих, которые в своей практической деятельности руководствуются не диалектическим, а метафизическим мышлением.

В этом плане советские революционеры 1990-х годов не только не мыслили диалектически, но и шли вопреки диалектике общественных процессов.

Будем рассчитывать на то, что диалектика, обладающая более весомым интеллектуальным и нравственным потенциалом по сравнению с т.н. синергетикой, будет и в дальнейшем овладевать умами людей, делать их интеллектуально полноценными, и, в конечном счете, служить надежным инструментом их гуманной практической деятельности.

И хотя в развитии интеллекта наций и мирового сообщества в целом используются различные естественнонаучные и гуманитарные дисциплины, ключевую роль в этом процессе, несомненно, и в XXI веке будет играть *философия* и ее ядро – *диалектика*.

Список использованных источников

1. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Том 1 / К. Маркс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения: В 50 т. – Т. 23. – М.: Госуд. изд-во полит. лит-ры, 1960. – 907 с.
2. Евменов Л.Ф. Диалектика и революция / Л.Ф. Евменов. Сочинения: В 5 т. – Т. 1. – Минск: «БИП-С Плюс», 2006. – С. 3–192.
3. Адуло Т.И. Проблема синтеза идей философии, социологии и теории права: концептуальный подход Г.Д. Гурвича / Т.И. Адуло // Философские исследования. Вып. 3. – Минск: Беларуская навука, 2016. – С. 36–45.
4. Гурвич Г.Д. Философия и социология права: избранные произведения / Г.Д. Гурвич; пер. М. В. Антонова, Л. В. Ворониной. – СПб: Изд. дом С.-Петерб. гос. ун-та, Изд-во юрид. ф-та С.- Петерб. гос. ун-та, 2004. – 848 с.
5. Садовский В.Н. Эмпириомонизм А.А. Богданова: опыт прочтения спустя столетие после публикации / В.Н. Садовский // Вопросы философии. – 2003. – № 9. – С. 92–109.
6. Богданов А. Всеобщая организационная наука (тектология). Изд. 3-е, заново прераб. и доп. – М.: Издательство «Книга», 1925. – Ч.1. – 300 с.
7. Баранцев Р.Г. Тринитарный критерий целостности / Р.Г. Баранцев [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www. trinitas.ru /rus/doc/ 0226/002a/02260063.htm](http://www.trinitas.ru /rus/doc/ 0226/002a/02260063.htm). – Дата обращения: 26.04.2015).
8. Кант И. Логика. Пособие к лекциям / И. Кант // Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – С. 319–444.
9. Гегель. Сочинения: в 14 т. / Гегель. – М.; Л.: Соцэкгиз, 1929–1959.
10. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Наука,

2000. – 495 с.
11. Гегель. Энциклопедия философских наук / Гегель. – М.: Мысль, 1974–1977. – Т. 1: Наука логики. – 1974. – 452 с.
 12. Кант И. Сочинения: в 6 т. / И. Кант. – М.: Мысль, 1963–1966.
 13. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая / Г.В.Ф. Гегель. – СПб: Наука, 2001. – 349 с.
 14. Энгельс Ф. Анти-Дюринг / Ф. Энгельс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения: в 50 т. – Т. 20. – М.: Госуд. изд-во полит. лит-ры, 1961. – С. 5–338.
 15. Ильенков Э.В. Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – 464 с.

Бегалинова К.К.

О ПРОБЛЕМАХ МОРАЛЬНОЙ ОЦЕНКИ ПОСТУПКОВ

В истории этики издавна сформировались несколько точек зрения по проблеме моральной оценки поступков, которые можно свести в основном к двум противоположным позициям – одна из них рассматривает поступки человека как объективно обусловленные, детерминированные какими-либо внешними по отношению к нему силами и потому отрицает ответственность человека за его деятельность; другая подходит к человеку как существу свободному, не зависящему от каких бы то ни было внешних обстоятельств, и потому полностью отвечающему за все свои действия и их последствия. Первая точка зрения получила название фатализма. Полярно противоположной фаталистической точке зрения на соотношение свободы и необходимость является волюнтаризм. С точки зрения научной этики, поведение человека детерминировано объективной необходимостью.

«Нет такого поступка, который не затрагивал бы другого человека, - говорил А. Сент-Экзюпери. – Обособленных личностей не существует. Тот, кто отчуждает себя от общности, наносит ей ущерб. Тот, кто печален, печалит других». Нельзя жить в обществе и быть не зависимым от него. Поэтому человек вынужден подавлять некоторые свои чувства и побуждения, желания и страсти, корректировать свои цели. Ориентиром для такой корректировки и служат нравственные ценности.

Нравственная свобода означает не только выбор, но и ответственность личности за ее действия, поступки. Свобода выбора – это

необходимое условие и основание нравственной ответственности. Если же признать, что человек не может поступать иначе, чем он поступил, то ему нельзя вменить это действие в вину или поставить в заслугу. Необходимым условием формирования морального облика человека должно быть понимание им меры нравственной ответственности за свои поступки, за свой выбор линии поведения. Этика видит объективную силу и предпосылку нравственной ответственности в реальной связи личности и общества, которая всегда носит противоречивый характер. В обществе всегда существуют нормы поведения и объективная необходимость согласования поступков отдельных индивидов, но, с другой стороны, всегда существует определенная свобода выбора, в том числе и возможность нарушения существующих норм. Чувство и сознание ответственности детерминируются тем, что человек имеет возможность осознать воздействие своего поступка на жизнь и судьбу других людей. Они являются неотъемлемыми качествами социально развитой личности, выступают отражением социальной необходимости, понимания смысла совершаемых действий и их последствий для общества, социальной группы и самого человека.

В этике различают внешнюю и внутреннюю стороны ответственности. Внешняя ответственность – это моральная вменяемость, возможность применить к поведению личности определенные моральные санкции со стороны общества. Она проявляется в том, что общество вносит определенную моральную оценку тому или иному поступку, и личность не может не считаться с силой общественного мнения. Классическим примером, показывающим действенность моральной оценки, может быть судьба героини А.И. Островского в пьесе «Гроза», затравленной моралью диких и кабаних. Нравственной реакцией коллектива на недостойное, подлое поведение одного из его членов является бойкот. Выдающиеся педагоги хорошо знали силу моральных санкций в коллективе и умело использовали ее. Этот инструмент коллективного воспитания остается весьма острым оружием в руках современной педагогики.

Тесно связана с моральными санкциями общества и внутренняя сторона ответственности, которая проявляется в развитии чувства долга и совести человека. Именно в этой внутренней, личной ответственности выражается степень социальной зрелости человека, его реальные возможности быть личностью, осуществлять самоконтроль, самоуправление собственной деятельностью. Совесть – это внутренний судья человека, это особый элемент самосознания личности, который приобретает значение двигателя и контролера действий человека. Один из сложных вопросов, который возникает перед совестью

человека – это вопрос о том, за что именно ответственен человек: за цель, которую он поставил перед собой, за внутренний мотив и замысел поступка, за его результат и последствия? Ведь практика показывает, что очень часто поступок приводит к последствиям, которых человек не хотел и даже не мог предвидеть. Теоретически эта проблема была решена современной этикой: нравственная ответственность предполагает активность сознания человека, способность моделировать будущие последствия своего поступка, и он должен учитывать все те последствия, которые могут быть реально учтены в данной ситуации. Вместе с тем, при оценке поступка общественное мнение исходит не из всех его последствий, а из тех, которые могли быть предусмотрены.

Основная сложность проблемы ответственности связана с необходимостью определения ее меры, а мера нравственной ответственности обусловлена степенью добровольности и сознательности личности, которая проявилась в данном поступке. Даже самостоятельный и добровольный выбор в известной мере определен целым рядом объективных факторов: стечением обстоятельств, сложившимся характером личности, ее волевыми качествами. Поэтому этика подчеркивает, что реальная мера ответственности зависит от реальных условий, которые детерминируют формирование и развитие личности и определяют ее способность сознательно отнестись к последствиям своих действий, а эти реальные условия могут быть весьма различными.

Внешние и внутренние стороны ответственности не тождественны, но вместе с тем находятся в нерасторжимом единстве. Так или иначе внутреннее проявляется во внешнем, и по этим проявлениям оно может быть раскрыто с большей или меньшей полнотой и точностью. Как бы долго человеку ни удавалось скрывать от других ту или иную особенность своего характера, может случиться так, что она все же обнаружит себя. В качестве примера можно привести небольшой отрывок рассказа русского писателя В. Сенина «В конце зимовки». В нем говорится о том, что начальник зимовки Семенов хочет понять, почему Дугин, который всегда был смелым, верным другом, неожиданно повел себя как трус, в трудный момент покинул станцию. «Раньше, когда через лагерь шли трещины, когда от медведей вместе отбивались, когда на баркасе унесло в море – держался отменно, а сейчас вдруг испугался?» На свой вопрос Семенов находит такой ответ: «Тогда, то есть раньше, выхода другого не было, ситуация заставляла отчаянно бороться за жизнь. И Женька был надежным, своим в доску, другом, на которого всегда можно положиться. Он сознавал – товарищ погибнет, и ты вместе с ним. А вчера-то у Женьки выход

имелся! Отвернул в сторону голову – и опасности как ни бывало... Понимал Женька, что как только самолет взлетит, вал сожрет полосу, и очень большой вопрос – сумеют ли те, кто остался, уйти от торосов. Очень большой вопрос. Куда уходить-то, когда вокруг сплошные разводья? Поэтому и улетел. Так что никакого секрета нет. Дугин просто струсил». Возможно, что дело здесь не в чувстве страха, а в эгоистическом расчете, но во всяком случае, Дугин проявил себя так, что это не совмещалось с прежней, положительной оценкой его поведения, казавшейся безусловно верной. Как говорят, он оказался совсем не тем, за кого его принимали. Но если бы не особый случай, он мог бы так и остаться для других не тем, кто он есть на самом деле. Чтобы понять человека, надо его хорошо знать на протяжении длительного времени, принять во внимание всю совокупность его действий, причем не только то, что он делает, но и то, что говорит и как говорит, каковы его жесты, выражение лица, реакция на действия других и т.п. Чувства, переживаемые людьми, отражаются в их позах, движениях, в выражении глаз; глубокие страдания чисто нравственного характера могут проявиться в своеобразии образа жизни, даже способствовать ухудшению состояния здоровья, их отношение к другим людям может выражаться во множестве малозаметных деталей поведения. Пока не разработаны научные методы, с помощью которых можно было бы «уловить» эти факты; их можно собирать и исследовать лишь в процессе обыденного, житейского контакта с людьми.

Итак, дать моральную оценку, обладающую высокой степенью достоверности, когда это касается группы населения, можно лишь на основе научного представления о психологическом содержании поведения людей, о социальных условиях их поведения и о закономерностях влияния этих условий на сознание и поведение. Непосредственной задачей моральной оценки является определение этического состояния личности или группы, решение же этой задачи открывает путь к решению следующих задач – регулятивно-побудительной и воспитательной. Суть их сводится к тому, чтобы поддерживать и стимулировать, вызывать и развивать действие морального фактора поведения, способствовать совершенствованию моральной жизни общества.

Важнейшим моментом моральной оценки является то, что она служит оценкой моральной воли, средством воздействия на нее, ее формирования и регулирования. Для нее характерно выявление, прежде всего, морального стимула, мотива деятельности, а это предполагает выделение этого стимула из всей совокупности побуждений. В том-то и заключается специфическая цель моральной оценки, что она

должна воздействовать на моральное сознание, а через него – на поведение человека. Концепция нравственной ответственности видит в этом сложном явлении нравственного сознания один из центральных элементов механизма морального регулирования поведения людей в обществе. Нравственная ответственность – явление социальное по своей природе, она возникает в силу того, что всякий человеческий поступок небезразличен по отношению к обществу, она является необходимым средством управления поведением личности со стороны общества; нравственная ответственность проявляется в моральных санкциях со стороны общества, а также в развитом чувстве долга и совести. Нравственная ответственность имеет свою меру, обусловленную силой прямого или косвенного влияния личности на обстоятельства жизни общества, коллектива, другого человека.

Усматривая прямую зависимость выполнения моральных правил от социального положения индивида, Марк Твен остроумно замечал, что «... правила сохраняют свою силу лишь до тех пор, пока ты сыт» [1, с. 64-65]. Как говорили классики марксизма, было бы злой насмешкой над здравым смыслом и чувством справедливости требовать от раба или крепостного сознательно-ответственного отношения к своим рабским, холопским обязанностям, тем более к сохранению того общественного строя, который обрекает его на такое существование. Конечно, были и такие рабы, которые не из-за страха, а за совесть служили своим господам, но, как заметил В.И. Ленин, раб, бессознательно смирившийся со своим рабским положением, - это просто раб, раб, довольный своим состоянием, это холоп, но раб, осознавший свое рабское положение и восставший - это уже не раб [2, с. 40]. И нет ничего удивительного в том, что во все времена, угнетенные не желали признавать те нормы морали, которые им навязывались вопреки их классовым интересам, восставали против этих норм, противопоставляя им свои революционные представления о добром и справедливом.

Люди связаны с конкретно-историческими обстоятельствами, которые существенным образом влияют на поведение личности. Однако, человек по самой своей природе есть активное и деятельное существо и как сознательный субъект исторического процесса он воздействует на обстоятельства, делая их, по выражению К. Маркса, человеческими. Поэтому, оценивая моральное качество поступка, можно сказать, что нравственным является такой поступок, в котором мотив и результат, цель и средство были добрыми. Такого рода гармония достигается не случайно, а является результатом большой внутренней работы личности по формированию собственного нравственного сознания, и выражается эта гармония в поведении. Достижение нравственного поведе-

ния приходит не сразу, оно закрепляется и совершенствуется по мере возмужания личности и включения в орбиту ее интересов целей общества. Сложность становления нравственного сознания личности заключается в том, что оно формируется, прежде всего, в практической деятельности, которая совершается не в стерильно чистых условиях лаборатории, а в кипучей и многообразной жизни общества, где человек встречает не только активное добро и справедливость, но сталкивается и с воинствующим злом и потребительством, тунеядством, бюрократизмом, хулиганством и т.п. Часто молодой человек может оказаться бессильным перед злом. Однако, единственный путь борьбы с ним – это делание добра. Этот основной путь формирования нравственного сознания прекрасно выразил выдающийся польский педагог Януш Корчак: «Спешите делать добро». Это же убеждение входит в систему замечательного педагога В.А. Сухомлинского, который говорил: «Высшим двигателем человеческого поведения является убеждение в том, что добро – вершина морального богатства» [3]. Таким образом, в этике добро выступает как общая положительная оценка, означающая все то, что в деятельности, поведении и отношениях людей соответствует общественному благу, его достижению, становясь тем самым и их личным благом. Понятию добра соответствует та деятельность человека, которая направлена на изменение неудовлетворяющих его условий мира и соответствует прогрессивным общественным интересам, совпадает с историческими тенденциями социального развития. Делать добро – это значит и активно, беспощадно бороться со злом, бороться со всеми его проявлениями, умея видеть зло, в какие бы красивые и модные формы оно не рядилось. Главное зло – это индивидуализм, эгоизм, равнодушие, которые распространяются шире вместе с развитием рыночных отношений. А.С. Макаренко писал одному из своих воспитанников: «Самое главное, Федор, надо уметь видеть прелесть сегодняшнего и завтрашнего дня и жить этой прелестью. В этом и заключается мудрость жизни и, если хочешь, ее цель. Только один человек видит прелесть жизни в куске хлеба или водке, а другой находит более сложные и богатые прелести – в работе, в красоте, в борьбе, в росте человеческой материи» [4, с. 465].

Таким образом, осознание моральной ответственности всегда связано с сознательным и добровольным, т.е. свободным выбором той системы моральных требований, в которой преимущественно выражена социальная необходимость и в которой субъект деятельности желает подчинить свое поведение. В этом смысле акт свободного выбора и акт деятельности мышления предшествуют моральной ответственности. Необходимыми условиями морального поступка личности

выступают нравственная ответственность, мотив и свобода воли. Если они будут приобретать гуманный и человеческий характер, то поведение каждой личности будет соответствовать цивилизованным, духовно-нравственным принципам общества.

Литература

1. Марк Твен. Письма с Земли. - М., 1963.
2. Ленин В.И. Полное собрание сочинений. - М., 1971, т.16.
3. Сухомлинский В.А. Рождение гражданина. - М., 1971.
4. Макаренко А.С. Собр. соч., т. VII, с. 465.

Возняк В.С.

ДИАЛЕКТИКА КАК ЛОГИКА НРАВСТВЕННОГО САМООПРЕДЕЛЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА

Название моей статьи – откровенно вызывающе и провокативно. Диалектика – это одно (какая-то там «логика», мало кем признаваемая в современном научном сообществе даже в элементарном праве на существование), а вот этика как наука о морали и (иногда их разводят, всё реже) нравственности – совсем другое. При чём тогда, собственно, одно и другое в их некой связи – диалектика и нравственное самоопределение человека?

Но сперва вот о чём в связи с темой наших семинаров хочется сказать: в 1983 году в Алма-Ате под редакцией Ж.М. Абдильдина и Л.М. Архангельского вышел сборник статей по материалам конференции – «Диалектика и этика» (см. список литературы в конце статьи). В нём содержатся блестящие и умнейшие тексты: их-то и следовало бы переиздать...

Я беру на себя смелость (конечно же, опираясь на серьезных авторов) утверждать: диалектика по самому своему *основанию* не может быть противопоставлена *нравственности*. Если к освоению диалектики, – совершенно справедливо утверждает С.Н. Мареев, – «приступает человек, нравственно к этому не готовый, то диалектика в его руках превращается в софистику, которая уже в древности была осуждена как занятие безнравственное. В этом и состоит единство диалектики и нравственности: диалектика как способ мышления и поведения предполагает определенное мужество, готовность идти навстречу противоречиям, а подлинная нравственность может основываться только на

последовательной диалектике, практически и теоретически. Никакая нравственность невозможна без внутренних напряжений, без борьбы с собой, без борьбы между долгом и склонностью, внутренним императивом и внешним побуждением, и осмыслено все это теоретически может быть только при помощи диалектического способа мышления» [6, с. 114-115].

Попробуем к вопросу о единстве диалектики и нравственности зайти несколько с иной стороны, и несколько неожиданной – исходя из *принципа единства диалектики, логики и теории познания*.

Диалектика представляет собой *всеобщую теорию развития* (В.А. Босенко). Ф.Т. Михайлов определяет ее несколько иначе: диалектика есть «логическая форма и всеобщий способ рефлексивного (на себя обращенного) теоретического мышления, имеющего своим предметом противоречия его мыслимого содержания» [10, с. 156]. Специфика же такой *логической формы* состоит в том, что она несет в себе *онтологическое и гносеологическое* содержание не просто в «снятом виде», а непосредственно, активировано, *сознательно*.

Суть принципа единства диалектики, логики и теории познания раскрывается Э.В. Ильенковым следующим образом: человек изменяет, преобразует действительность в согласии с законами движения и развития самой объективной действительности; законы изменения мира человеком совпадают (*не могут не совпадать*) с законами саморазвития мира; эти законы (преобразования мира человеком), будучи осознанными, становятся логическими законами, законами мышления. В таком случае специфика мышления состоит в отсутствии какой-либо *своей* изначальной специфики, – иными словами, в *универсальности*. Онтология, теория познания и логика – не три различных науки, дисциплины, а суть одно: Логика, она же – онтология и гносеология.

В.А. Босенко то же самое раскрывает несколько иначе. Универсальное субстанциальное *развитие продолжает себя* в человеческой деятельности (прежде всего – чувственно-предметной, практической, общественно-исторической) и продолжает себя в *познающем мышлении* как развитии самого развития. Вот почему диалектика совпадает с логикой и теорией познания.

Значит, диалектика – не инструмент, *извне* прикладываемый к объекту. Значит, диалектикой как простым средством – воспользоваться (употребить его) – нельзя. И вот почему: онтологически диалектика есть путь – *путь всеобщего развития* от природы к человеку, в человеке и человеком (деятельностью) вплоть до мышления, его категориального строя. Поэтому диалектика как метод имманентно тре-

бует *пребывания-на-пути, нахождение себя в пути, в «силовых линиях» этого всеобщего развития*. Лишь в этой *ситуации пребывания-на-пути* (к этому выражению М. Хайдеггера мы еще вернемся) с нами и происходит нечто существенное – само-изменение, *саморазвитие*. Диалектика как логика и теория познания, как утверждает Г.В. Лобастов, не универсальная «отмычка», а *деятельная способность*. Способность *человеческого субъекта*, который не только не отторгает себя от всеобщего (универсума как такового, в том числе – и от универсума всечеловеческой культуры), но чувствует и мыслит себя *исключительно в контексте такой всеобщности*. А где *всеобщая способность* (как *способность ко всеобщему*), там и **нравственность**.

Но ведь именно в этом – адекватно теоретически осознанном пункте – и следует искать **единство диалектики и нравственности**, без всяких внешних сочленений, на сугубо внешних основаниях.

Я берусь утверждать, что без понимания принципа единства диалектики, логики и теории познания к вопросу о единстве диалектики и нравственности мы не приблизимся никоим образом, мы всё потеряем.

Диалектика, как уже было сказано, является всеобщей теорией развития, ещё точнее и конкретнее – теорией *всеобщего развития* (как *развития всеобщего*). Однако сказанное никоим образом не означает, что диалектика выступает некой теорией, «обобщающей» всевозможные «случаи» развития чуть ли не в каждом *фрагменте* реальности. Сама диалектика *всеобщее* как таковое понимает совсем не так, как в традициях формальной логики. Не тут объяснять, что такое «конкретно-всеобщее», достаточно обратиться к трудам Гегеля и Ильенкова. Всеобщность развития – это путь (движение) от бытия к человеку, от самой мировой субстанции – к человеку. И непременно – *продолжение*, но именно этого всеобщего универсального, *развития* человеком и в человеке. Развитие в движении (и движением) культурно-исторических форм от эпохи к эпохе в движении (которое – тут же развитие) содержания культуры в трепетание каждой живой человеческой субъективности. А это уже – *нравственность* как таковая. Конечно, в ее объективированном состоянии. Осознание этого факта – нравственность как субъектное состояние (значит – самоопределение) личности.

Обратимся к М. Хайдеггеру. Сущностное мышление, согласно его концепции, именно есть *путь*, то есть – «методос». *Мышление само есть путь*. Мы соответствуем *этому пути* только тогда, когда *уже находимся в пути*. Быть в пути, чтобы его прокладывать – это одно. Но есть и другое – встать на этот путь откуда-то *со стороны* и рассу-

ждать о том, различаются те или иные отрезки пути и т.п.; это дело каждого, — того, кто не находится в пути и даже не намерен идти по нему, а оставляет себе в стороне, чтобы только представлять и обсуждать этот путь, рефлексировать относительно него. Вот почему осмысляющее размышление не является просто рефлексией. Но что нужно, чтобы мы *стали на путь*? Хайдеггер отвечает: «Для того, чтобы мы оказались в пути, мы должны, конечно, сдвинуться. Это сказано в двойном смысле: во-первых, мы тронуты, то есть сами открываемся перспективе, раскрывающегося и направления пути, и, во-вторых, мы отправляемся в путь, то есть делаем шаги, без которых нет никакого пути. Путь мышления не тянется откуда-то куда как проложено где-то шоссе, он также сам по себе вообще не существует где-либо налично. Ход и только ход (Gehen), в данном случае мыслящее вопрошание, суть по-ступок (Be-wegung). Это Be-wegung есть разрешение пути появиться. Этот характер мыслительного пути принадлежит вперед-забеганию (Vor-läufigkeit) мышления, которое со своей стороны состоит в загадочном уединении, в высоком и несентиментальном смысле этого слова» [14, с. 261-262].

И вот что предельно важно: сущностное мышление (по Хайдеггеру) имманентно связано с тем, что с человеком, ступившим *на этот путь*, вбросившим себя в эту ситуацию собственно *мышления*, **что-то происходит**. Ведь философия «не просто занятие для мысли, которая увлечена игрой общими понятиями, причем такое занятие, которому можно предаваться, а можно и не отдаваться, поскольку в обоих случаях ничего существенного не происходит» [15, с. 262].

Хотя Хайдеггер и не говорит здесь ни о диалектике как таковой, ни о нравственности, он весьма точно характеризует *именно диалектику как метод*. А подобное понимание метода напрямую ведёт нас ... к *нравственности*.

Попробуем проблему сформулировать несколько иначе. Ведь собственно человеческое бытие в своей *истине* (т.е. соответствующее своему *понятию*) доступно лишь в пределах диалектики как логики. Если мы теоретически *находим себя* пребывающими-на-пути в предельно широком и одновременно *предельно конкретном* контексте всеобщего развития *от* мировой субстанции к человеку и *внутри* собственно человеческого способа бытия (так понятой общественной истории), мы и становимся способными реалии человеческого бытия *поднимать до мышления*, мыслить их, входить в их содержание по формам (логике) *самого* содержания. В таком случае мы осуществляем идеальное движение собственно *категориально*: не просто используем категории, прикладывая их к эмпирическим фактам (так работает

рассудок), а входим в саму категориальность как *представленную* в формах нашего мышления всеобщность универсального бытия, как *силу самого бытия*, обособленную от всеобщности бытия в нашу *способность*. Категории не просто «прикладываются» (применяются, используются), а *доводятся до понятия*, и само наше движение в понятиях становится *Понятием* как собранной в субъектности *мощи бытия*. Как говорит Г.В. Лобастов, диалектическая логика как наука «вынуждает субъективную мысль осуществлять движение по всеобщей логике самой субъективности, осуществляющейся как познающий процесс в его идеальной форме. Поэтому, конечно же, это процесс рефлексивный. Но рефлексии здесь подвергается не индивидуальная “дурная” субъективность в ее случайности бытия, а всеобщая субъективность исторического человечества, объективный дух, как бы сказал Гегель» [4, с. 287]. И такая «всеобщая субъективность» берется диалектикой *целостно*, а не фрагментарно. А как же может существовать *всеобщая субъективность без нравственности*?

Диалектика как логика берет человеческое бытие *основательно*, значит – из самого его *основания* (чувственно-предметной практической общественной *деятельности*), понимает историческую необходимость несовпадения сущности и существования человека (отчуждения), равным образом видит она объективную потребность адекватного разрешения субстанциальных противоречий человеческой предыстории. Лишь в таком контексте, лишь в свете такого *всеобщего* любое *особенное* в мире человека может быть не просто описано, но *объяснено* адекватно, не с позиций того или иного *частного интереса*, а с позиций самого объективного, беспокойного, противоречивого, драматического и порой – трагического – развития человеческого бытия как общественной истории. Г.В. Лобастов совершенно справедливо отмечает: «Сила знания в его истинности, в том, что оно раскрывает объективную картину бытия, видит движение его реально действующих сил и дает возможность сообразно своим целям войти в сопряжение с их действием. Понимающее мышление, удерживающее эту истину, всеобщую объективную логику действительности, и основание своих целей видит в *абсолютном моменте* самого бытия» [4, с. 449]. Разве «*абсолютный момент* самого бытия» не имеет отношение к нравственности?

Принцип единства (совпадения) диалектики, логики и теории познания требует не брать те или иные категории (в том числе и нравственные) просто «из представления», в готовом наличном виде, а непременно отслеживать ту историческую реальность, которая воплощалась в содержание рассматриваемых категорий. Иными словами,

постоянно озадачивать себя вопросом: *как это возможно*, откуда мы это знаем, *каким образом* получилось так, что мы владеем той или иной категорией, тем или иным понятием, способом отношения? Содержание какой реальности, уровень развитости какой общественной практики, уровень развитости каких собственно общественных отношений *входит в содержание* того или иного понятия, категории? Тогда мы вопрос ставим одновременно и в *онтологический*, и в *теоретико-познавательный, логический* план, но при этом – что редко осознается, – и в собственно нравственное измерение. Именно в этом – в первую очередь – состоит *методологическое значение* принципа единства диалектики, логики, теории познания и этики (кстати, и эстетики то, о чем свидетельствуют великолепные труды А.С. Канарского).

Нравственность как таковая немыслима без феномена (он же – и ноумен) *человечности*. А вот тут получается всё достаточно «диалектическим образом». Объективным основанием феномена человечности является логика «положительного всеединства» (в формулировке В.С. Соловьёва). Всеединство представляет собой принцип совершенного единства множества, которому присущи полная взаимопроникнутость и в то же время взаимораздельность всех его элементов, – или более развернутый вариант (в исполнении С.С. Хоружего): «всеединство есть категория онтологии, обозначающая принцип внутренней формы совершенного единства множества, согласно которому все элементы такого множества тождественны между собою и тождественны целому, но в то же время не сливаются в неразличимое и сплошное единство, а образуют особый полифонический строй, “трансрациональное единство раздельности и взаимопроникнутости”» [17]. Присутствие одного в другом, каждого – в каждом, всего – во всем, – именно *присутствие*, а не наличествование, оставляющее физические следы, – вот наиболее удивительное, загадочное, таинственное, непостижимое в бытии... Чистая *мистика*, и тем не менее – факт, реальность, бытийственность.

Положительное всеединство, – пишет В.С. Соловьёв, – есть «простор частного бытия в единстве всеобщего» [13, с. 362]. Обратим внимание: не ограничение частного бытия, не подчинение его всеобщему, а именно – *«простор»*. Причем Владимир Соловьёв полагает, что обеспечение подобного простора частного бытия в единстве всеобщего образует *идеальную сущность добра, истины и красоты*. «Достойное идеальное бытие требует одинакового простора для целого и для частей, следовательно, это не есть свобода от особенностей, а только от их исключительности. Полнота этой свободы требует, чтобы все

частные элементы находили себя друг в друге и в целом, каждое полагало себя в другом и другое в себе, ощущало в своей частности единство целого и в целом – свою частность, одним словом, абсолютную солидарность всего существующего, Бог – всё во всех» [13, с. 395-396]. Согласно В.С. Соловьеву, критерием достойного или идеального бытия вообще есть наибольшая самостоятельность частей при наибольшем единстве целого». Положительное всеединство как истинное и достойное бытие, – формулирует далее Владимир Соловьев, – есть *«жизнь всех друг для друга в одном»* [13, с. 393]. Согласимся, данная формула – всецело диалектична, но именно так можно сформулировать сущность *нравственности* как таковой.

Человек – единичное всеединое (С.Л. Франк). Принципиальное отличие человека от всего сущего лежит в его способности не просто *нести в себе* опыт своего рода (всеединство этого опыта), а в способности *вступить в отношение* к этому опыту. Для человека сей опыт может стать *предметным*, поскольку обретает он его прижизненно, распредмечивая культуру.

А сказанное означает: *объективное* основание человечности – присутствия человечества (рода) в человеке, реальная *конкретизации всеобщего в отдельном*, что, в свою очередь, и конституирует, точнее – порождает его *особенность*. *Субъективное* основание человечности – *мера* моего ощущения, переживания и осознания этого присутствия других (человечества) во мне и, соответственно, развитость моей *способности определять* свои дела, поступки, отношения этим присутствием во мне других (человечества). Мера сформированности моей *способности само-определяться* человечеством (другими) как конкретно-всеобщим, само-определяться тем, что реально меня хранит, воспроизводит, *порождает* – как именно меня, но – как *человека* собственно (а не просто эмпирического индивида, особи, экземпляра) – предстаёт *мерой моей человечности*.

Об этом же речь идет у Канта. Категорический императив (во-первых) – чтобы максима твоей воли могла стать всеобщим законодательством, то есть – поступай не как обыватель, «как все», а так, как если бы ты хотел, чтобы *все поступали*, не делай для себя исключений. И, во-вторых: поступай всегда так, чтобы человечество (как в твоём лице, так и в лице каждого другого) – никоим образом не выступало *только средством*, в как – цель сама по себе. Когда же – «только средство», то получаем основание расчеловечивания, бесчеловечности.

Посему вполне можно согласиться с А.А. Гусейновым, утверждающим, что «бытие общественных индивидов только тогда оконча-

тельно гарантировано и в человеческом смысле совершенно, когда в их деятельности в качестве незримой сверхцели присутствует человечество, выступающее в лице каждого из его представителей. Потребность эту можно было бы назвать потребностью в человечности» [3, с. 145].

Выдающийся русский философ, соратник и единомышленник Эвальда Васильевича Ильенкова Ф.Т. Михайлов начало человека непосредственно связывает с феноменом «*обращений*»: «Нерасчленимый атом духовно-практического бытия людей – это не что иное, как сохраняющее и изменяющее их жизнь обращение друг к другу и к себе самим. Субъективно целеустремлённое обращение к субъективности друг друга» [11, с. 79]. Именно в таких обращениях – происходит «акт рождения в человеке осознаваемого объективного мира, а главное – это акт рождения реально-идеальной сути его тождества со своим родом – с человечеством» [11, с. 80]. Именно в сплошности подобных обращений и зарождается способность «ухода внутрь», *впускания в себя других*, рода, человечества. Кстати, способность к подобному «впусканию вовнутрь», принятию и есть, собственно, *душа, душевность*. Михайловское «*обращение*» глубже просто отношения, связи, взаимодействия, ведь оно идёт из самой субъективности – к субъективности другого: «<...> возникновению и развитию духовной сущности своей психики каждый индивид Homo sapiens обязан лишь своему *собственному субъективному устремлению*... к полному сроднению с субъективностью других людей. И прежде всего – с эмоциональными переживаниями каждым из них своей *способности суждения* о... совместно творимом их общем будущем» [8, с. 67]. А посему: «Порождающим и сохраняющим человека отношением было, есть и навсегда останется отношение к субъективности других людей, ищущее *со-чувствия, со-мыслия (со-знания) и со-гласия в со-действии с ними*, формирующее мотивацию их и его поведения, способное обеспечить *расширенное воспроизводство* средств к жизни и главных его условий: самоорганизующейся общности людей, креативной и когнитивной духовной и духовно-практической его продуктивности» [9, с. 500].

Вот почему человечность как таковая лежит в *основании* человеческого способа бытия. Человечность *порождает* человека (как порождает его всеединое универсальное бытие, в иных традициях именуемое «Богом») и собственно человеческое в человеке. Это, так сказать, «человечность-в-себе», в состоянии «в-себе-бытия». Но вот в *истории* на пути развёртывания этого «в-себе» в состояние «для-себя» (в собственно *развитую форму*) вследствие отчуждения человек *те-*

ряет самого себя, теряет человечность как реальный способ построения субъектных связей, как способ мироотношения. Человеческое овещняется, субъект-объектные связи подавляют и вытесняют на периферию субъект-субъектные. Однако за разнообразными вещными, корыстными, полезностными проявлениями жизни, за теми или иными сугубо вещными потребностями кроется *потребность в другом человеке*. Ведь, как писал К. Маркс, «мы имеем перед собой под видом чувственных, чужих, полезных предметов, под видом отчуждения, опредмеченные сущностные силы человека» [7, с. 123]. И даже в изуродовано вещной форме мы испытываем нужду именно в *опредмеченных сущностных силах* человека, а не просто в полезных внешних вещах. Здесь человеческое – лишь средство, и это бесчеловечно, что всего лишь средство, – но оно все-таки присутствует. Скрыто, латентно, в эмпиците. Значит, расчеловечивание предстаёт лишь формой (сугубо превращённой) проявления (и, как ни парадоксально, *развития*) человеческого. Бесчеловечность как таковая возможна лишь как порча человечности, её уродование, усекновение, неразвитость. Человечность так же лежит в основании.

Неотчуждённая, бескорыстная *потребность в другом человеке* (как в человеке, а не средстве) способна развернуться как собственно *человечность* в состоянии «для-себя-бытия», в развитой форме лишь черед преодоление самоутраты. При этом следует помнить, что «человек не теряет самого себя в своем предмете лишь в том случае, если этот предмет становится для него *человеческим* предметом, или опредмеченным человеком. Это возможно лишь тогда, когда этот предмет становится для него *общественным* предметом, сам он становится для себя общественным существом, а общество становится для него сущностью в данном предмете» [7, с. 121].

Конечно же, современному либерально-обывательскому сознанию претит сопряжение «*человеческого*» и «*общественного*»: кто же ему виноват, что общественное берётся лишь как «социальное», «чужое», «*ничьё*», как «всемство» (Ф.М. Достоевский). Можно вслушаться в умные размышления В.В. Бибикина: «В том, что Гегель называет интимной собственностью духа, собственность в конечном счете уходит в такую себя, о которой бессмысленно спрашивать, чья она. Она *своя*. В самом деле, что в личности кроме ограниченности, дурных привычек, скрытости, личин, из которых часто состоит вся ее индивидуальность, принадлежит ей, а не человечеству как роду. Утаиваемые слабости, так тревожащие личность, по сути присущи всем и все их одинаково скрывают. Наоборот, всего реже случается и по-настоящему уникально то, что составляет *суть каждого* и чего обыч-

но не наблюдаешь в полноте, *родное и родовое*. Не вмещаясь ни в ком отдельно, оно желанно каждому, кто хочет *быть собой*, и достижимо только в меру превращения человека в человека. Стань наконец человеком, говорю я себе то, что говорят миллиарды, и одновременно совершенно конкретное и неповторимое, не потому что я особенный человек и возвращаю в себе какую-то небывалую человечность, а как раз наоборот, потому что *самое общее* (Гераклит), в котором я спасен и укрыт, и *есть настоящее я* (курсив мой. – В.В.)» [2, с. 380].

Становиться, наконец, человеком как человеком – не быть озабоченным своей «идентичностью» (значит – своей неизбывной партикулярностью), а становиться непрестанно и неизбывно действительностью своей сущности как ансамбля всех общественных отношений (по Ф.Т. Михайлову – «обращений»). Степень развитости этого ансамбля, мера его субъектной полноты как раз и есть то, что Ф.М. Достоевский называет «сильно развитой личностью»: «Сильно развитая личность, вполне уверенная в своем праве быть личностью, уже не имеет за себя никакого страха, ничего не может и сделать другого из своей личности, т.е. никакого более употребления, как отдать ее всю всем, чтоб и другие все были точно такими же самоправными и счастливыми личностями. Это закон природы; к этому тянет нормального человека. Но тут есть один волосок, один самый тоненький волосок, но который, если попадет под машину, то все разом треснет и разрушится. Именно: беда иметь при этом случае хоть какой-нибудь самый малейший расчет в пользу собственной выгоды...» [цит. по: 12, с. 87-88]. А ежели вклинивается подобный расчет, то сразу же индивид, несущий в себе силу своего рода как силу всеобщего, всеобщую силу и мощь (общую для всех) *обращает против всех*, а значит – против ближнего и за счет ближнего (на то и расчет, чтобы за счет). Индивид несет в себе *не свое*, владеет и распоряжается как своим *не своим*, *не им* сотворенным – сознанием, языком, мышлением, его категориальным строем, который репрезентирует своей априорностью и аподиктичностью (по отношению к индивиду) не только силу и мощь общественно-культурного, родового, но и самого универсального бытия. Совершая гадости, индивид эту мощь обращает на других «человеков». Вот отчего зло не только живуче, но и обладает колоссальной энергией. Только энергетика эта – *краденая*, не своя.

Человек имеет сознание и не ведает, что это – со-знание, совместное знание, сила рода человеческого, его истории. Человек испытывает разнообразные потребности, и не ведает, что за этим скрывается *глубинная потребность в человеке*, в другом человеке. Человек порой испытывает потребность в другом человеке – лишь как средстве, и не

ведает, что за этим скрывается, спрятавшись, не обнаруживая себя, – его *собственная потребность в человечности...*

Сохранять свое бытие в режиме человечности – значит становиться «чистым присутствием» (в понимании М. Хайдеггера), иными словами – отодвинуться, *отойти от собственной поверхности* и начинать жить в своем существе. В своей сущности, сущности. «Существо человека, – отмечает В.В. Бибихин, – присутствие, бытие-вот. Это вовсе не значит, что бытие у меня в кармане и оно мне обеспечено всякий раз, когда я мыслю: мыслю – следовательно, существую. Это значит только, что для меня речь идет о бытии. То, что мое существо – присутствие, вовсе не обеспечивает мне что бы то ни было. Наоборот, это лишает меня надежды обеспечить себя при помощи вещей. Я могу нагромождать вещи в моем обладании, материальные или духовные, и, скажем, наполнять ими мир. Все это могут оказаться ненужные вещи. Дело для меня идет не о вещах, пусть даже самых утонченных вещах культуры. То, что мое существо – присутствие, означает, что я могу осуществиться только тогда, когда бытие требует меня. *Есть* я или я ничто – кто бы мне это ни объяснял, последнее слово за мной, и не то слово, которым я захочу кого-то или самого себя убедить, а то “да” или то “нет”, которые говорит мне не мое сознание, а моя совесть, – неслышное никому мое “да” и “нет” бытию и небытию как тому, с чем я всегда прежде всего и главным образом имею дело» [1, с. 70]. С.С. Хоружий вспоминает, что в последнем разговоре перед смертью В.В. Бибихин говорил ему: мне необходим мир, мне необходимо быть миром, чтобы не предать Бога, держаться тем, через что мог бы сказаться Бог [16, с. 113]. Иными словами, человечность находится решительно по ту сторону самоутверждения, утверждения себя, *своего*. Воистину – «*Свести себя на нет,/ чтоб вызвать за стеною / не тень мою, а свет,/ не заслоненный мною*» (Белла Ахмадулина). Не заслонять ни собою, ни своею тенью свет. А если и светить – то благородно и благодарно *отражённым* светом (светом бытия, в том числе – вернее, в первую очередь – человечества во мне) и ни в коем случае *не претендовать* быть источником света, «светочем разума» ... Вот почему в максиме: «Пусть будет воля Твоя, не моя» – содержится *высшая человечность*. И это – чистая онтология (она же – и диалектика, и логика, и теория познания, этика и – конечно же – мыслящая педагогика), ибо соответствует истинному способу построения и осуществления всеединого бытия.

Мне представляется, что в контексте сказанного выше, можно наконец-таки адекватно (особенно в контексте современных откровенно буржуазных реалий) понять слова Г.В. Лобастова, сказанные в

Алма-Ате еще в 1983 году: «Категории нравственного сознания есть <...> особенная форма выражения мышления вообще, форма, непосредственно связанная со спецификой своего предмета – общественного бытия человеческой личности. Воспроизведение в деятельности, в ее особом способе и форме представлений о самоценности человека и есть мышление, мышление как нравственность <...>. Действовать по “логике” такого предмета, каким является человек, значит видеть человека в контексте действительных отношений внутри общества, видеть его в контексте истории и исторической перспективы и действовать сообразно этому **видению** – согласно понятию человека вообще» [5, с. 135-136].

Желал бы быть понятым адекватно: я никоим образом не утверждаю, что нравственность (соответственно – человечность) присуща *лишь* обладателем диалектического способа мышления. Это было бы так же тупо, как считать истинными православными лишь тех, кто по всем праздникам посещает Храм Божий. Всё намного сложнее, и по-своему – проще. Истинно человеческие среди нас – и они могут даже не ведать про такое слово мудрёное «диалектика», своё отношение – мягкости, чуткости, понимания, со-чувствия и прощения – проявляют, осуществляют всецело оттого, что они **еси человеки**. Сквозь них – конечно же, неосознанно, нерелексивно, но несомненно проступает **высокая диалектика бытия** – и универсального, и человеческого. Таких бы побольше.

Литература

1. Биbihин В.В. Внутренняя форма слова. – СПб.: «Наука», 2008. – 420 с. – (Слово о сущем).
2. Биbihин В.В. Другое начало. – СПб.: «Наука», 2003. – 430 с. – (Слово о сущем).
3. Гусейнов А.А. Мораль // Общественное сознание и его формы. – М.: «Политиздат», 1986. – С. 144–202.
4. Лобастов Г.В. Диалектика разумной формы и феноменология безумия. – М.: «Русская панорама», 2012. – 560 с.
5. Лобастов Г.В. Мышление и нравственность // Диалектика и этика / Под ред. Ж.М. Абдильдина и Л.М. Архангельского. – Алма-Ата: «Наука», 1983. – С. 127–136.
6. Мареев С.Н. Нравственность диалектики и безнравственность метафизики // Диалектика и этика / Под ред. Ж.М. Абдильдина и Л.М. Архангельского. – Алма-Ата: «Наука», 1983. – С. 104–115.
7. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Сочинения. Изд. 2 / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: «Политиздат», 1974. –

- С. 41–174.
8. Михайлов Ф.Т. Фантазия – главная сила души человека // Избранное . – М.: «Индрик», 2001. – С. 64-109.
 9. Михайлов Ф.Т. Философия образования: ее возможности и перспективы // Избранное. – М.: «Индрик», 2001. – С. 452–512.
 10. Михайлов Ф.Т. О диалектике // Михайлов Ф.Т. Избранное. – М.: «Индрик», 2001. – С. 156-182.
 11. Михайлов Ф.Т. Э.В. Ильенков: Диалектика как логика // Ильенковские чтения. Тезисы выступлений. 2-е изд., испр. и доп. – М.: «Микрон-принт», 2001. – С. 73–81.
 12. Померанц Г.С. Открытость бездне: Встречи с Достоевским – М.: «Советский писатель», 1990. – 384 с.
 13. Соловьев В. С. Красота в природе // Сочинения: в 2 т. / В.С. Соловьев. – Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С. 351–389. – (Философское наследие).
 14. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? [пер. с нем. Э. Сагетдинов]. – М.: «Академический Проект», 2007. – 351 с.
 15. Хайдеггер Мартин. Парменид [пер. нем. А.П. Шурбелев]. – СПб.: «Владимир Даль», 2009. – 283 с.
 16. Хоружий С.С. Памяти В.В. Бибихина // Вопросы философии. – 2005. - № 4. – С. 112–113.
 17. Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Бахтина // Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб.: «Алетейя», 1994. – Режим доступа: <http://www.synergia-isa.ru/lib/lib.htm#H>.

Гусева Н.В.

ДИАЛЕКТИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ И НРАВСТВЕННОЕ МИРООТНОШЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА: ПРОБЛЕМА ПОНИМАНИЯ СВЯЗИ И ВЗАИМООБУСЛОВЛЕННОСТИ

Вопрос о связи диалектического мышления и нравственного мироотношения не является случайным. В контексте обозначенной темы конференции он выступает областью конкретизации того, как возникает нравственное самоопределение. Отношение человека к миру и его самоопределение – это единый процесс. От специфики мироотношения в полной мере зависит, каким будет самоопределение человека.

Поэтому рассмотрение этой специфики и может являться конкретизацией порождаемого в контексте того или иного мироотношения самоопределения человека. Если мироотношение имеет характеристики нравственного порядка, то и самоопределение в контексте этого мироотношения будет формироваться с этими же чертами. И наоборот. Если отношение к миру будет отличаться чертами потребительства, своекорыстной позиции, то и самоопределение человека, формирующееся в этом мироотношении, не будет отличаться проявлением присутствия нравственных начал.

Рассмотрение мироотношения с точки зрения его внутреннего «наполнения» в связи с необходимостью определения путей формирования того или иного типа самоопределения человека является важным и определяющим все дальнейшие следствия. Здесь необходимо подчеркнуть, что всякое мироотношение – это присутствие стороны, которую занимает Мир, и стороны, которую занимает человек. В то же время важным является то, что отношение человека к Миру всегда является опосредованным отношениями между людьми. Отношения же между людьми сами могут быть опосредованными различным образом. От этого зависит итоговая форма мироотношения и, следовательно, этим определяются черты формируемого самоопределения человека.

Нравственное мироотношение – результат взаимодействий или связей?

Отношения людей существенно отличаются не только по предметному содержанию, но и по тому, по какой модели они строятся. Под моделью здесь мы понимаем то, какая конфигурация (или их логика) лежит в основе. Традиционно можно выделить модель, построенную на внешних *взаимодействиях* – модель *контактов*, и модель, воспроизводящая *связи* между теми, кто вступает или состоит в отношениях. Эта модель выражает ситуацию глубоких отношений, то есть *общения*. Основное отличие этих моделей состоит в том, что внешние взаимодействия (контакты) в отношениях не приводят к скольконибудь значительным изменениям в тех, кто в них вступает. Так, например, контакт с работником службы быта, который принимает заказ, завершается тем, что и заказчик, и представитель службы быта лично, глубоко не входят в необходимость «погружения» в жизненные и мироотношенческие проблемы друг друга, поэтому они не затрагивают их Я. Контакт завершается в ситуации оформления заказа или получения уже выполненного действия. Каждая из сторон при этом остается со своим неизменным личностным и мироотношенче-

ским статусом.

Иное дело, когда возникает ситуация общения. В общении осуществляется *связь*, взаимный переход всего, что определяет тех, кто находится в связи, а значит и существенное влияние друг на друга тех, кто общается. Поэтому общающихся людей (например, в ситуации дружбы, семьи, в которой присутствуют неформальные отношения) отличает некая формируемая на основе совместной деятельности общность, то есть обнаруживаются черты, характеризующие их отраженность в каждом из них, хотя до их общения это не имело места в каждом из них. Народная мудрость этот момент отразила: скажи мне кто твой друг, и я скажу, кто ты. Здесь речь идет, прежде всего, не о внешних атрибутах возникающего сходства, а об именно внутреннем совпадении, благодаря вращению определений каждого из общающихся в другого. Это как раз то, что характеризует отличие *связи* от внешних *взаимодействий*.

На основе возникающих связей исторически становится возможным говорить о формировании такого явления в жизни человеческого сообщества как со-весть, взаимо-помощь и др. черт нравственных определений человеческих отношений. Со-весть как соединяющая людей весть, знание не может появиться у человека в качестве момента нравственного отношения к миру и к себе подобным, если этот человек не состоит в связи с другими людьми. Просто вхождение в сферу *контактных* отношений не обеспечивает появления любых нравственных определений в отношениях человека к миру и к себе подобным. Контактные отношения не погружают человека в мир другого человека, не вызывают сопереживания, сочувствия, желания помочь и т.д. Контактные отношения не порождают смыслы и значения в человеческой жизни, которые можно отнести к сфере нравственных. На их основе не формируется духовность в ее различных проявлениях. Системе контактных отношений принадлежат лишь функциональные определения, как мы отмечали выше. Поэтому чертой отношения к миру, создаваемого на их основе, является бездуховность, безразличие ко всему и всем, за исключением того, что определяется как польза, выгода, угода своекорыстному интересу.

В области контактных отношений господствуют правила. Они всегда исходят *извне* по отношению к человеку и могут различаться тем, насколько их статус закреплён институционально. В этом плане, как известно, различаются правила поведения, контролируемые внешним образом со стороны общества без институционального закрепления и те, которые институционально закреплены. К первым относятся все моральные постулаты, которые исторически возникали

или исчезали в жизни общества. Ко вторым относятся правила, закреплённые институционально государством. Они, это также широко известно, имеют статус правовых норм.

Моральные и правовые нормы исторически изменяются. Так, то, что в один исторический период считалось соответствующим морали, то в другой может считаться не соответствующим, а даже аморальным. И наоборот. Правовые же нормы, исходящие от государства, в виде принимаемых законов и других его установлений, имеющих также нормативный статус, зависят от исторических форм правления, политической системы общества, политической ситуации в мире и т.п., которые также меняются в зависимости от определенных интересов и социально-институциональных сил, способных проводить в жизнь эти интересы.

Нравственные же императивы остаются неизменными во все времена. Они не изменяются, хотя в общественном сознании различных эпох могут изменяться понимание и толкование различных этических понятий. В нравственных императивах сосредоточен опыт многих поколений, в котором присутствуют самые важные, постоянные условия человеческого существования, без которых само выживание человечества будет поставлено под вопрос. Нравственное содержание человеческих отношений возникает и существует на основе совместной деятельности, носящей целостный характер¹. Определения этих отношений с самого начала выражают проявления человеческого духа, которые не сводимы к проявлениям никаких вещных, пользовательских, своекорыстных интересов. Они присутствуют лишь тогда, когда отношения между людьми строятся по логике движения к высшим идеалам, к тому, что человека возвышает над любыми вариантами проявления безнравственности².

Социумные нормы в общественном мироустройстве

Единство человека и общества как *нравственная* основа их бытия практически полностью исчезают в условиях социумного мироустройства. Между человеком и социумом устанавливаются отноше-

¹ См.: Ильенков Э.В.: личность и творчество / Редактор-составитель И.П. Фарман. - М.: «Языки русской культуры», 1999. - 272 с,

² См.: Лобастов Г.В. К проблеме формирования нравственного содержания личности//... Трансформации в культуре как следствия цивилизационного выбора: философско-мировоззренческие аспекты анализа. Материалы пятого заседания Международной научно-практической конференции «Культура и проблема цивилизационного выбора». Усть-Каменогорск, 15 марта 2018 г. Под общей редакцией - д.ф.н. Н.В. Гусевой. – Усть-Каменогорск, 2018, в печати.

ния функциональной (вещной) зависимости. Этот вариант зависимости подкрепляется как моральными, так и правовыми нормами, закрепленными в социуме. Механизмом реализации этих норм, замещающих во многом нравственные ориентации людей, выступает институализация общественных отношений. Институализация общественных отношений и деятельности в условиях социума ставит индивида во внешнюю зависимость от сложившейся социальной ситуации.

Общественное сознание как непосредственно общественное присутствие и проявление идеального – сферы смыслов человеческого бытия и духовного присутствия в бытии, – через институционализацию в контексте цивилизационной организации жизни также превращается в формы, которым становятся присущи объектно-вещные черты. Так, например, нравственное сознание как непосредственно общественное проявление идеального, превращается в системы норм морали, которые существуют за пределами духовно-нравственного бытия людей, функционируют, используются для внешнего регулирования одних другими и т.п.³

Попадание творческого индивида в поле противостояния (часто возможного) с институциональными формами организации социумного пространства-времени оборачивается для него неоднозначным цивилизационным выбором. Цивилизационный выбор для творческого индивида оказывается ограниченным следующими вариантами. Во-первых, это переход от творческой деятельности к репродуктивной, но востребованной функциональными потребностями социума. Во-вторых, это попадание в сферу далеко не всегда преодолимых жизненных трудностей в случае отказа от какого-либо варианта осуществления социумно востребованной репродуктивной деятельности в пользу деятельности творческой. Альтернатива здесь может быть выражена и так: либо статус функционера, обеспеченного цивилизационным комфортом и судьбой потребителя имеющих в социуме благ, либо статус субъекта творчества, но оставшегося без поддержки социума с непонятными перспективами служения обществу и нравственному идеалу. Наличие этой альтернативы говорит о том, что преобладают не определения культуры, а преобладают цивилизационные основы, которые не приближены к нравственным императивам.

«Человек в цивилизационных процессах также подвергается су-

³ См.: Гусева Н.В. Феномен идеального: к определению процессов трансформации// ГУМАНИЗМ. ЛЮДИНА. ІДЕАЛЬНЕ. Матеріали Міжнародних людинознавчих філософських читань (постійно діючий філософський семінар) (Дрогобич, жовтень 2016 року). – Дрогобич, 2016, С. 83.

ществленным изменениям в сторону его отрешения от духовности как выражения присутствия идеальных смыслов в его жизнедеятельности. Сама жизнедеятельность также становится функциональной. Смыслы и значения человеческого существования деформируются, приобретая характер универсального потребления и использования как единственной формы отношения к себе, к людям и к миру»⁴.

Как осмысливаются контактные отношения и отношения общения?

Осмысление контактных отношений и отношений общения происходит по различной логике. Это различие уже отмечено выше – это различие между взаимодействиями и связью. Логика взаимодействий характеризует внешние сопряжения взаимодействующих сторон, которые не приводят к внутреннему, существенному изменению каждого из них. Логика связей, напротив, всегда выражает наступление внутренних изменений, характеризующих каждую из сторон. В первом случае, где речь идет о логике взаимодействий, осмысление проводится на рассудочном уровне, для которого характерна ситуативность, конечность, статичность, ориентация на фиксацию налично данного, вне его процесса развития. Для него также характерна констатация массивов точек сопряжений и завершение выделения их систематизацией и классификациями.

Осмысление связей, взаимных переходов, взаимообусловленности, напротив, может адекватно осуществляться лишь тогда, когда логика самих процессов изменений и развития становится образом и способов мысли. Это уже уровень разумного мышления, уровень не формальной, а диалектической логики.

Рассудочное понимание отношений между людьми всегда сводит их смысл к внешним взаимодействиям, контактам. Даже тогда, когда на деле имеют место отношения общения. Это означает, что в этом случае понимание реальных отношений не может быть адекватным. Оно деформирует, искажает смысл и статус отношений общения, сводя их к заурядным контактам. В этом случае надо различать позицию *внешней оценки* отношений общения, сводящей общение к контактам. Такое сведение, как мы подчеркнули выше, не будет адекватно выражать суть реальных отношений между людьми.

С другой стороны, попытка осмысливать отношения контактов как отношения связи (общения) также не будет адекватной, так как в таком осмыслении за основу будет принято не взаимодействие, а свя-

⁴ См.: Там же. С. 83.

зи, которых на самом деле в этом случае нет. Отношениям контактов в этом случае будет придаваться не присущее им значение, то есть будет совершаться ошибка не только в оценках, но и в последующем планировании отношений и возможной совместной деятельности.

«Контактный» тип отношений в обществе (по модели взаимодействий, а не взаимосвязей) характеризует сферу социумного бытия, для которого вполне уместны и адекватны внешние регулятивы со стороны общества (мораль) или государства (правовые нормы). Нравственное как явление здесь оказывается неадекватным сути социумного бытия, чужеродным, вызывающим недоумение и критику по поводу оторванности от жизни тех, кто говорит о нравственном мироотношении или пытается его вернуть в практику реальных отношений в обществе. В социумном бытии нравственные «императивы» оказываются либо невостребованными вовсе, либо привлекаются в качестве образцов идеалистических (несбыточных, заоблачных, не относящихся к практике общественной жизни) атрибутов миропонимания.

Миропонимание без понимания наличия в мире и человеческом обществе реально существующих *связей (взаимосвязей)* является ущербным и не соответствует тому, что Мир и Человек в пространстве-времени их бытия *не могут не быть связанными*, даже тогда, когда сам человек погряз в ситуативных, конечных взаимодействиях, при которых «за деревьями не видно леса». Это касается в полной мере, по большому счету и отношений «Человек – Человек». Выживание человеческого сообщества во все времена было (и является) возможным лишь тогда, когда отношения людей строились / строятся по типу взаимосвязей. Именно они предполагали / предполагают *единство*, включая единство интересов, взаимопомощь, любовь, истинную дружбу, совместную деятельность, обеспечивающую им не только выживание, но и развитие и т.д.

Этот тип отношений адекватно может осмысливаться лишь тогда, когда в самом мышлении *связь выступает способом мысли*. Речь идет о диалектическом мышлении, о разуме. Еще И.Кант, рассматривая идеи Платона, подчеркивал, что в области нравственности человеческий разум обнаруживает истинную причинность. В ней идеи становятся действующими причинами (поступков и их объектов)⁵ и что только идея (добра) делает возможным опыт. В то же время опыт Кант характеризовал как источник видимости. Поэтому, устанавливая законы того, что *должно делать*, было бы в высшей степени предосудительно заимствовать их из того, что *делается* или ограничиваться

⁵ См.: Кант И. Сочинения в шести томах. М.: Мысль, 1963-1966. Т. 3 с. 352.

этим⁶. Кант считал, что нравственность (как продукт свободы) подчиняется идее такой формы целесообразности, которая годна в качестве всеобщего закона как определяющего основания разума в отношении способности желания. Это Кант относит к способностям практических суждений, относящихся к способностям души, наряду с теоретическими и эстетическими⁷. Традиция рассмотрения нравственного как сферы проявления разума и человеческой свободы сохраняется практически во всей последующей философии, ориентированной на реализацию диалектического мышления.

Разум в сфере мысли осуществляет выход за пределы налично данных ситуаций, которыми вполне ограничивается рассудок. Именно поэтому сфера диалектического мышления как сфера разума, человеческой свободы, нравственного миропонимания и мироотношения не может не быть сферой присутствия идеального. Феномен идеальности нельзя мистифицировать. Напротив, необходимо усматривать его присутствие во всех человеческих проявлениях, которые имеют социальный характер. Сюда относятся все проявления не только нравственного, но и всех других форм общественного сознания. Они как таковые не принадлежат и не могут формироваться на почве индивидуального существования. А вот существование человеческого сообщества их не может не породить. Освоение диалектики существующего мира и диалектики целостной человеческой деятельности, носящей созидательный, творческий, социально-значимый характер в процессе существования человеческого сообщества, - приводит к формированию, устойчивому закреплению и развитию общественного сознания, которое имея вполне *объективные* черты по отношению к любому индивиду, все же становится путем приобщения каждого из людей к духу их единства и целостности, к пониманию всеобщности и перспектив его исторического развития.

Именно это – диалектическое – мышление схватывает, воспроизводит и развивает возможности мироотношения людей, строящихся на взаимосвязях. Именно оно способно, тем самым, отразить смысл, потенциал и величие нравственных отношений, их значимость для существования, выживания и развития человечества. Диалектический способ мышления воспроизводит логику связей и в тоже время воспроизводит то, что относится к выражению нравственного мироотношения.

⁶ См.: Там же, с.353.

⁷ См.: Там же, т.3 с. 176.

Диалектическое мышление и нравственные начала человеческой жизни

Присутствие и возможность диалектического мышления показывает, что современное человечество еще не совсем утратило положительную перспективу отношения к Миру, в котором присутствуют связи и закономерности бытия, существующие независимо от все усугубляющихся процессов отказа от их признания и учета в современном социуме. Положительная перспектива связи с Миром полностью выражена в традиционном признании нравственных начал *человеческого* мироотношения. Понимание существующих *связей* в природе и человеческих отношениях характеризует понимание и нравственных начал человеческого бытия в Мире. Диалектика как способ мышления ориентирует на признание целостности человека и мира, на признание невозможности для человека быть нравственным существом вне его нравственного отношения к природе, к Миру. Диалектическое мышление, если оно негласно не подменяется конечными, потребительскими, рассудочными формами, сводящими отношение к миру как «кладовой», - проецирует идею и отношение к миру как к своему началу, в котором единство человека с миром является условием и способом жизни. Такая идея и отношение к миру не может быть реальной, если человек остается в статусе функционера, а не субъекта своей деятельности и своих отношений с другими.

Если идеальное подменяется нормативным, духовное – функциональным, то такие трансформации, распространяясь и укореняясь, все больше и больше обуславливают уход в общественных процессах от логики бытия культуры. То есть логики созидательной, социально-значимой, творческой деятельности. Это означает, что потенциал человека и общества тратится на сиюминутное, потребностное, функциональное и т.п., которое «овещняет» или нивелирует подлинно человеческие смыслы существования. Обесмысливание разрушает любую человеческую жизнь. Жизнь общества при этом уподобляется движению бездушного механизма, который оказывается направленным на людей, допустивших его появление и бесконтрольное функционирование. Сохранение идеального как средоточия собственно человеческих, прежде всего нравственных, смыслов жизнедеятельности, – важная задача современного человечества. Без ее решения перспективы своего развития общество теряет.

Диалектическая позиция логически и нравственно строится, как отмечалось выше, на основе единства, взаимной связи. В мире цивилизационных проектов человек отделяет себя от Мира и имеет своекорыстную позицию. Это порождает преобладание и ведущую роль

внешних регулятивов, призванных обеспечивать сочетание своекорыстных интересов людей и рассмотрение их как того, что повсеместно признается основой их жизненных ориентаций.

Создание новых институциональных проектов не могут замесить собой потерю идеального, потерю духовности⁸. Попытки такого замещения могут и будут приводить к деградации смыслов человеческого бытия как бытия человеческого. Функциональные образы человека и человеческого существования, которые уже сегодня имеются в избытке и характеризуют так называемое общество потребления, – эти образы далеки от идеалов человечности. В них воспроизводится либо животный, либо механический образы и соответствующая им будущая траектория «развития» человечества.

Решение проблемы формирования нравственного мироотношения и в его контексте нравственного самоопределения человека связано с развитием разума, диалектического мышления в масштабе всего общества. Развитие же разума, диалектического мышления (в противоположность рассудочному уровню мышления) основывается на изменении логики ведущей деятельности: с разделенной на целостную. Реализация принципа целостной деятельности и формирование в соответствии с ним мышления есть путь, на котором будет реальным и нравственное мироотношение, и становление нравственного самоопределения людей⁹.

Пока же в рамках господствующего разделения деятельности остаются ведущими и определяющими частичные, частные интересы с их институциональной поддержкой - определяющим мироотношением выступают ориентиры на прибыль, выгоду и проч.. Они являются полной противоположностью ориентациям, присущим нравственному мироотношению. В этом контексте нравственное самоопределение человека может осуществляться только в том случае, если человек находит силы и возможности быть творческим, созидающим человеком во благо общества, совершая свою деятельность как целостную, не дробя свои способности и свое жизненное время на потребительские ориентиры и позицию функционера-потребителя.

В условиях же цивилизационной организации общественной

⁸ См.: Возняк В.С., Гусева Н.В. Диалектика духовной реальности. Философско-методологические исследования и воспоминания как точки духовных перспектив: Монография/Под общ. ред. Н.В. Гусевой. – Усть-Каменогорск, 2016. – 373 с.

⁹ См.: Актуальные проблемы мировой философии, развитие человека, его сознания, нравственности. Материалы III Международной научно-теоретической конференции 16-17 февраля 2018 года. В 2-х томах. - Астана: Евразийский университет им. Гумилева, 2018.

жизни, как мы отмечали выше, осуществление целостной деятельности может иметь место скорее как исключение, чем как правило. В этом плане становится чрезвычайно важным создание со стороны социальных институтов «оазисов» культуры, то есть условий, в которых правилом будет осуществление именно целостной, созидательной, творческой, социально-значимой деятельности людьми и формирование диалектического мышления ей соответствующего в определенных сферах, востребованных развитием общества. Чем больше будет таких «оазисов», тем более общество не только сохранит в себе, но и разовьет потенциал последующего развития, а также сформирует и разовьет варианты отношения к миру, в которых будут созданы условия для нравственного самоопределения всех людей¹⁰.

Журавлева Л.А., Некрасов С.Н.

ДАУНШИФТИНГ КАК ПРОБЛЕМА ЛИЧНОГО ВЫБОРА В УСЛОВИЯХ НРАВСТВЕННОГО РЕЛЯТИВИЗМА И ЦЕННОСТНОГО КРИЗИСА ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОЙ СТАДИИ КАПИТАЛИЗМА

Судьба индивида в век индустриального «производства сознания», тотально заорганизованности и войн исконно привлекала внимание философов. Наибольший вклад в развитие этой проблемы внесли, на наш взгляд, представители Франкфуртской школы, объединившиеся на базе Института социальных исследований во Франкфурте-на-Майне - Теодор Адорно, Макс Хоркхаймер, Герберт Маркузе, Эрих Фромм, Вальтер Беньямин, Лео Лёвенталь, Франц Леопольд Нейман, Фридрих Поллок, Юрген Хабермас. Будучи достойными приемниками марксистской парадигмы, данные мыслители большое внимание уделяли вопросам, связанным с критикой бездуховности существования и эксплуататорского отношения к человеку и природе как

¹⁰ См. об этом: Современные проблемы развития цивилизации и культуры: Сборник научных статей / Под общей ред. доктора философских наук, академика Академии гуманитарных наук Гусевой Н.В. – Усть-Каменогорск, 2017. – 225 с.; Культура и проблема цивилизационного выбора. Современные проблемы и варианты осмысления: Монография. / Под общ. ред. Н.В. Гусевой. – Усть-Каменогорск, 2016. – 278 с.; Человек в контексте бытия: современные состояния, проблемы и подходы: Монография. / Под общ. ред. Н.В. Гусевой. – Усть-Каменогорск, 2016. – 324 с.

базовому принципу буржуазности, анализу специфики современного этапа капиталистического общества, разработав философию истории как истории западноевропейского индивида и его культуры.

В работе «Диалектика просвещения» Т. Адорно и М. Хоркхаймер описали процесс «аннулирования» человека перед лицом экономических сил: «При несправедливом порядке бессилие и управляемость масс возрастает пропорционально количеству предоставляемых им благ. Материально осязаемое и социально жалкое повышение жизненного уровня низших классов находит свое отражение в притворном распространении духовности» [1]. Формулируя концепцию нигилистической социологии культуры, Адорно и Хоркхаймер представляют культуру как орудие «буржуазного подавления личности» [3, с. 36].

Опираясь на теорию классовой борьбы и идеи, изложенные в ранних работах К. Маркса, основатели школы создали теорию революции, релевантную современным условиям. По их мнению, буржуазное классовое общество превратилось в монолитную тоталитарную Систему, в которой ввиду перерождения пролетариата революционная роль преобразования общества переходит к интеллигентам (наиболее интеллектуальной и прогрессивной части населения), студенческой молодежи (как наиболее радикальной и креативной социальной общности) и социальным аутсайдерам (которым нечего терять «кроме своих цепей»). Рабочий класс влился в ряды среднего класса, стал совладельцем акционерных предприятий, приобрел собственность, условия труда заметно эргономизировались.

Современное общество, по мнению представителей Франкфуртской школы, стало технократичным, тоталитарным и потребительским, существует за счёт распространения ложного сознания посредством средств массовой информации, а также популярной культуры, и навязываемым культом потребления. Эрих Фромм оценил состояние капиталистического общества как «предкатастрофическое», ведущее человеческую цивилизацию к самоуничтожению. Техногенное общество, ориентированное на прибыль, формируют адаптированного к ним индивида - эгоистичного, себялюбивого и алчного. Согласно Фромму, черты характера человека, порожденного социо-экономической системой капитализма, являются патогенными и в результате формируют больную личность, а, следовательно, и больное общество.

На фоне все более обостряющихся социальных противоречий капитализма и усиливающихся процессов дегуманизации личности на Западе резко обостряется проблема нравственного выбора. В таком обществе формируется ценностный кризис, основанный на противо-

речи «быть или иметь». В работе «Искусство быть» Эрих Фромм показал связь данной дилеммы с проблемой цели жизни, понимаемой как «развитие человека таким образом, чтобы максимально близко подойти к идеалу человеческой природы» [2]. Потребительство противопоставляется ученым духовному саморазвитию и жизни в гармонии с собой и миром.

В программной работе Герберта Маркузе «Разум и революция», написанной в 1941 году, автор, переосмысливая идеи О. Конта, Гегеля, Фейербаха, Кьеркегора, делает вывод о чрезвычайной важности связи политической теории с практикой социального преобразования общества, подтверждая важность идеи В.И. Ленина о субъективном факторе революции [4].

В книге 1964 года «Одномерный человек», написанной в США и ставшей самой известной агрессивно-социологической работой Маркузе, проводится анализ высокоразвитого индустриального общества, внутри которого нет оппозиции («многомерности»), что массово порождает «одномерных людей», которыми легко манипулировать [5]. «В развитой индустриальной цивилизации царит комфортабельная, покойная, умеренная, демократическая несвобода, свидетельство технического прогресса» [5, 20]. Существующие в культуре измерения: стабилизационное (связанное с удовлетворенностью сжившейся социальностью) и критическое (стремление к изменению деструктивной ситуации) переформируются в однобокое принятие всего существующего со всеми его пороками и разрушает саму возможность протестов во имя исторических перспектив.

Так, например, развитие научно-технического прогресса, по мнению Г. Маркузе, привело к формированию одномерного общества, с новыми формами контроля и идеалами, неототалитарная Система, существующая за счет «гипноза» средств массовой информации, которые внедряют в каждое индивидуальное сознание ложные потребности и культ потребления. Революционная роль перешла к маргиналам и представителям авангардного искусства, которые могут противопоставить репрессивной Системе - Великий Отказ, тотальное неприятие потребительского общества и его ценностей и навязанной культурой [5].

Идея Великого Отказа впоследствии легла в основу движения дауншифтеров как варианта «тихой революции» путем ухода из конкурентного поля современного общества. Термин *downshifting* (дауншифтинг), происходящий от английских слов «вниз» и «сдвиг», пришел в российскую реальность в начале нового столетия и сразу вызвал бурю дискуссий.

Само слово «downshift» взято из быта автолюбителей и в переводе с английского буквально обозначает – перейти на более низкую передачу. В рамках данного понимания оно обозначает избавление от ненужных хлопот, уход к простому образу жизни, при котором можно успевать заниматься тем, что душе угодно и при этом не впадать в крайности, не покидать общества и не пытаться быть полностью самодостаточным.

Дауншифтерами в рамках такого подхода называют людей, которые сознательно отказываются от высокооплачиваемой работы, от мыслей о своем положении в обществе, от удобств и блеска большого города, от ожесточенной конкуренции и бешеной погони за богатством (т.н. “крысиных” гонок) [6].

«Термин downshifting и само явление дауншифтинга были популяризованы опубликованной 31 декабря 1991 года в газете «Вашингтон Пост» статьей Сары Бан Бреатнах «Жизнь на пониженной передаче: дауншифтинг и новый взгляд на успех в 90-е» (Living in A Lower Gear: Downshifting: Redefining Success in the '90s)» [7]. Заимствованный англоязычный термин, на наш взгляд, требует поиска аналога в русском языке, отражающего его смысл и социальную роль, но в отсутствии такового будем употреблять именно этот термин, ставший расхожим и понятным в глобальном измерении. На наш взгляд, такими терминами могли бы стать понятия «протестный социальный эскапизм» или «сознательный социальный спуск по идеологическим соображениям», «понижение социального статуса для достижения счастья», «социальный эгоизм для поддержания жизненного оптимума» или «экологизация человеческой жизни», хотя и они не раскрывают всех сущностных характеристик данного феномена.

Дауншифтинг – это сложное многовариантное социальное явление, при котором индивид совершает отказ от навязываемых обществом идей ради достижения своих собственных целей, в первую очередь, ради реализации потребности в самоактуализации и самореализации.

Ситуация ухода человека из привычной жизни не нова в истории человечества. Можно перечислить только некоторые яркие исторические примеры: Сиддхартха Гаутама и его отказ от царствования взамен духовного поиска; римский император Диоклетиан, который отказался от власти и удалился в своё поместье, где посвятил себя выращиванию капусты; древнегреческий философ кинической школы Диоген Синопский (ок. 400-325 до н. э.), живший, по преданию, в бочке; французский художник Гоген, который уехал на Таити, променяв карьеру успешного банкира на творческую самореализацию; ле-

генда об инсценировке смерти императора Александра I и его дальнейшей отшельнической жизни под именем старца Фёдора Кузьмича; стремление уйти от роскоши к простой жизни и бегство из Ясной Поляны Л.Н. Толстого. Однако именно переход капиталистического общества в середине прошлого века в стадию «общества всеобщего потребления» превратил данный процесс в массовый.

Объяснение феномена дауншифтинга в научной литературе строится на методологии теории аномии и напряжения (Р. Мертон); теории субкультур (А. Козна), парадигмы конфликта (К. Маркс, Т. Селлин); постмодернизма (Ж. Лиотар, М. Фуко) и неразрывно связано с такими понятиями и теориями, как девиантное поведение, ретретизм, эскапизм, аномия, иерархия человеческих потребностей. Опираясь на данные теории и подходы, можно выделить основные экстерналинные и интерналинные детерминанты данного явления.

Внешней причиной дауншифтинга можно считать вступление общества в фазу общества тотального потребления, основанной на экономике перепроизводства и формировании идеологии потребительства как маркера социального успеха, транслируемого через рекламу и СМИ. Изысканной новой формой эксплуатации становится создание «ненасытного потребителя» и пропаганда искусственных престижно-статусных потребностей, вытекающих из цели извлечения сверхприбылей производителей и продавцов товаров и услуг, а не из базовых потребностей людей. Возникшая социальная реальность втягивает потребителей в замкнутый круг: все больше работать ради увеличения потребления все новых статусных продуктов. Нивелирующие процессы, повсеместно протекающие в современном обществе, формируют субъективные предпосылки дауншифтинга, создавая обезличенную личность с пониженными интеллектуальными способностями и снижением уровня личной ответственности за происходящие события.

Субъективной внутренней причиной дауншифтинга является ситуация переживания человеком глубокого экзистенциального перелома, связанного с осознанием неудовлетворенности и аморальности собственной жизни, приводящего со временем к духовному личностному кризису, связанному с переоценкой ценностей и новому пониманию счастья. Смена ценностных приоритетов основывается на понимании описанной еще древними философами истины, что погоня за богатством бесконечна, бессмысленна и деструктивна по своей сути.

Осознание конечности жизни, желание раскрыть свой потенциал через творчество, уйти от бездуховности, манипуляций и стрессов современного общества приводят человека к выбору новой концепции

счастья и смысла жизни. Среди субъективных причин дауншифтинга можно выделить экологическое загрязнение, усталость от городской и офисной суеты, влияние экономической нестабильности, стрессовые ситуации, постоянные перегрузки, нереализованные мечты, ухудшение здоровья, ценностный кризис и духовный поиск, осознание того, что ни богатство, ни материальные блага, ни социальный статус, ни хорошая репутация не могут составить человеческое счастье и смысл жизни.

Отход к потребительства к креативным практикам, направленным на самореализацию внутреннего потенциала и управлению собственной жизнью, отказ от навязанных обществом целей и ценностей и выработкой собственных, последовательно приводят человека к новому образу жизни, приносящему ощущение счастья и полноты жизни. Возникает понимание простой истины, что самое дорогое дается нам бесплатно. Чистый воздух, общение с природой и близкими людьми, любовь, дружба, искусство, хобби – все, на что раньше не хватало времени, становится главным приоритетом и смыслом существования. Быть счастливым здесь и сейчас, а не в далеком будущем, жить и поступать по совести, в соответствии с собственным пониманием цели и смысла жизни, получать удовольствие от жизни – такие идеологические принципы характерны для дауншифтеров.

Главная характеристика таких людей – сознательный нравственный выбор между работой ради денег и возможностью быть самим собой, работой ради удовольствия и реализацией собственных интересов и потребностей. Фактор сознательности выбора очень важен при определении субъектов дауншифтинга, поскольку появляется категория ленивых людей, выгнанных с высокодоходного места за непрофессионализм и объявляющими себя дауншифтерами по убеждению.

Идеология дауншифтинга как вида «тихой революции» затрагивает личностный аспект противостояния человека с социумом, представляет собой индивидуальный протест против потребительского общества с его ложными, неаутентичными смыслу человеческой жизни существованию ценностями, приводящая человека к поиску своего предназначения и смысла существования как нового понимания счастья.

Уже сегодня в российском социуме дети и подростки при выборе жизненного пути и профессии вынуждены при жестких консультациях с родителями выбирать между свободой фрилансера с разовыми подработками, неопределенным будущим и несвободой чиновника, служащего, который должен подчиняться массе ограничений вплоть до строго распорядка дня в корпорации и лишением политических

свобод. Результатом становится выбор образа жизни, стиля поведения и, наконец, пенсии и ее размеров, поскольку в буржуазной РФ существуют два противоположных пенсионных законодательства - для народа и госслужащих. Размер пенсий и выплат, льгот этих двух противоположных слоев различается в десятки раз.

Дауншифтинг в капиталистическом обществе можно интерпретировать как поведение дауна – умственно отсталого индивида (идиота, дебила, кретина, имбецила), которого сам идиотизм буржуазной жизни заставляет бежать, становиться эскапистом, погружаться в стихию отказа. Этот отказ ему представляется великим. Однако дауны при капитализме получают название «солнечных детей», и финансирование их короткой бессмысленной жизни превышает заботу о нормальных здоровых детях, мужчинах и женщинах как главной производительной силе общества.

Умение быть компетентным потребителем на рынке закладывается в школьных уроках финансовой грамотности и состоит в бухгалтерски верном расчете правильного кредита, но не ставит вопрос, а зачем нужна вещь или услуга, каковы ценности, которые возникают в результате овладения ими, можно ли выплатить кредит в принципе. Частная собственность делает людей такими глупыми, поскольку они становятся счастливыми не в результате творчества и овеществления своих сущностных сил в предметах, но лишь в результате обладания предметами, как утверждал К. Маркс. В этих антигуманных условиях дауншифтинг становится единственно доступным современным «вздохом угнетенной твари». Прежде такой вздох, как известно, обеспечивало религиозное отчуждение и иллюзорное сознание, возникающее под воздействием опиума.

И все же переход на нижнюю передачу осуществляется в индивидуальной кабинке буржуазного мобильного устройства - автомобиля, квартиры, поместья – то есть в рамках капиталистической либеральной парадигмы, основанной на приоритете прав личности перед интересами социума. На шествии февраля 2018 г., посвященном памяти Б.Е. Немцова, именно такие плакаты «Вначале личность, государство потом!» несла по Москве раскрепощенная и люмпенизированная буржуазная масса либералов, выпускников Высшей школы экономики.

Сам концепт «права человека» выступает идеологической формой буржуазного протеста против феодальной системы личной зависимости в целях утверждения денежной зависимости и личной независимости и формальной свободы в гражданском индивидуализированном обществе. После буржуазных революций как революций

«третьего сословия» в Европе торжествует наполеоновский кодекс и идеология прав человека. Права человека и капиталистический рынок с тех пор плотно сомкнуты как зубы и губы. И как только в реальном социалистическом обществе мы слышим слова «человеческий фактор», «права человека», «человек» - ждите перестройку и разрушение системы диктатуры класса, перевод ее государственной системы в руководящую роль партии, затем в направляющую роль партии. Наконец, под лозунгом «партия, дай порулить» происходит отмена статьи конституции о руководящей и направляющей роли партии рабочего класса, прежде коварно переименованной в партию народа, перевод некоего прежде лукаво поименованного общенародного социалистического государства в буржуазное социальное, расстрел парламента и демонтаж социализма – Госплана, госсобственности, государственной монополии внешней торговли, возникновение в результате приватизации в массовых размерах частной собственности на средства производства. В результате контрреволюции общество осуществляет движение назад и вниз по оси исторического развития, появляются забытые прежде типы личности и возникают массовые унижительные профессии людей эксплуататорского общества.

В социалистических революциях «четвертого сословия» как революциях движения вперед и вверх на первый план выходит борьба за права трудящегося и эксплуатируемого народа. Декларация прав трудящегося и эксплуатируемого народа - одно из первых законодательных актов молодой советской социалистической республики. Эта Декларация вошла отдельной частью в первую Конституцию РСФСР 1918 г. Как только в период перестройки зашла речь вначале о человеческом факторе, потом о правах человека, стало понятно, что начинается буржуазная контрреволюция в СССР и капиталистическая реставрация в отколовшейся от него РСФСР.

Структуралистский марксизм Л. Альтюсера отрицает само понятие «человек» и ссылается на историчность образа человека и идею «смерти человека» М. Фуко. Альтюсер вместо буржуазного термина «человек» вводит понятия «суппорт социальной связи», «исторические формы индивидуальности», «классы». Среди трех мировых теорий – либерализма, марксизма и фашизма – термин человек используется только первой. Фашистская теория использует образ «массы», «расы», «крови и почвы». Возникает вопрос о создании четвертой мировой теории, в которой субъектом исторического процесса является народ. В этой интегральной теории права народа, несомненно, первичны по отношению к правам человека.

Записанное в Конституции РФ 1993 г. понятие «социальное госу-

дарство» интерпретируется либералами в том смысле, что богатые должны обеспечивать подачками беднейшие слои народа, а марксистами это понятие интерпретируется как необходимость перераспределения имущества и средств производства, фашистами - как важность изъятия средств производства и потреблений у неполноценных расовых групп и социальных паразитов.

Четвертая теория позволяет понять диалектику прав человека, меньшинства и прав народа, трудящегося большинства. Русская традиция борьбы на левом фланге обоснования социальности государства включает большевиков, защищающих интересы трудящегося большинства, и меньшевиков, защищающих интересы дискриминируемого меньшинства, вновь восстанавливается в XXI веке. На современном Западе защита прав дискриминируемых меньшинств подменена отстаиванием интересов ЛГБТ, черных, цветных, толстых, больных. Россия вновь даст миру направление защиты социальной справедливости и только после этого - защиты прав меньшинств и так называемых прав человека. В этих условиях дауншифтинг будет вспоминаться как сюжет brutальной советской антиутопии вроде «Часа Быка» И.А. Ефремова, где на планете загнившего капитализма сосуществуют джи и кши (долгоживущие и короткоживущие). Деградирувавшая сбежавшая из городов дауншифтинговая масса людей планеты Тамас (что значит *Смерть*) разлагается на развалинах былой техногенной цивилизации и там же штурмует защиту земель, погибает сама и убивает своих потомков - посланников со звездолета «Темное пламя» коммунистической Земли.

Библиография

1. Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/5521>
2. Фромм Э. Искусство быть. [Электронный ресурс]: Режим доступа: http://cpp-p.ru/wp-content/uploads/2015/05/Fromm_E%60rih_Iskusstvo_byit.pdf
3. История теоретической социологии. В 4-х т. Том 4 /Ответ. Ред. и составитель Ю.Н. Давыдов. - СПб.: РХГИ, 2000. 736 С.
4. Маркузе Г. Разум и революция. - СПб.: «Владимир Даль», 2000. - 541 с.
5. Маркузе Г. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе; Пер. с англ., послесл., примеч. А.А. Юдина; Сост., предисл. В.Ю. Кузнецова. - М: ООО "Издательство АСТ", 2002. - 526 с.

6. Гладков П.А. Дауншифтинг и anomия: классическая теория Р. Мертона и ее современное приложение // Электронный журнал «Гуманитарные научные исследования» [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://human.snauka.ru/2012/03/1868>
7. Пищур А. Несколько слов в защиту дауншифтинга [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://pishchour.ru/blog/neskol-ko-slov-v-zashhitu-daunshiftinga.html>

Захарова Н.Е.

ПРОБЛЕМА НРАВСТВЕННОГО ВЫБОРА В ПРИНЯТИИ ЭКОЛОГИЧЕСКИХ РЕШЕНИЙ

Нарушение равновесия между природой и развитием общества, разрыв между социально значимым и социально сущим, трансформация бытия высшего дара в средство, в технический мир инструментальной активности рассматриваются как задача всемерного повышения экологической культуры. Но и развитая культура не является полной гарантией уничтожения феномена отчуждения человека от природы. Психология культурного человека может резко изменяться в худшую сторону по отношению к природе, если человек попадает в обстановку, способствующую развитию феномена отчуждения.

Фактически нет ни одного руководителя предприятия или простого рабочего, который не знал бы, что природу нужно охранять. Школьники пишут рефераты на экологические темы, а зеленые протестуют против строительства. Но заводы, отравляющие реки и атмосферу, продолжают работать, хотя от загрязнения страдают прежде всего люди, которые работают и живут поблизости от этих заводов. Также и тракторист знает о том, что пойменные луга распахивать не нужно и вредно, но он пашет, как приказал агроном, который тоже знает, что этого делать нельзя, но в свою очередь он выполняет требования проекта внутрихозяйственного землеустройства своего колхоза, а проект этот составлен за сотни километров от колхоза, автор проекта никогда не был на месте и не видел конкретной обстановки на данной территории. Летчик посылает тайгу, луга или поля ядохимикатами и тоже знает, что это вредно для природы, но он выполняет то, что ему велено. Отчасти такие действия выполняются, когда человек не чувствует, что от него что-то зависит.

Беспомощность и покорность приобретаются в том случае, когда

человек не имеет контроля над неприятными событиями, которые постоянно повторяются. Американский исследователь Мартин Селигман (M. Seligman) заметил, что не только животные в состоянии подавленности или депрессии становятся пассивными, но и люди считают, что все их усилия будут неэффективными. Люди также в состоянии депрессии страдают «параличом» воли, пассивным смирением и даже безусловной апатией, если не видят выхода из ситуации [1, с. 76]. Приобретенная, или выученная, беспомощность - это беспомощность и покорность, которые приобретаются в том случае, когда человек (животное) не имеет возможности контролировать ситуацию. Приобретенной беспомощности В. Франкл дал другое название: *временное существование с неопределенной границей*. Существование людей в концентрационном лагере, по мысли В. Франкла, зависит не только от ужасных жизненных условий, но обусловлено и личным решением о сохранении человеческого достоинства [2, с. 43].

Вместе с тем, известно, что большое количество людей приобретают синдром выученной беспомощности в условиях намного более простых, чем в концентрационном лагере, и только за счет того, что не умеют или временно не могут контролировать ситуацию. Выученная беспомощность возникает и от чрезмерного, часто избыточного контроля за детьми в процессе образования и воспитания, когда учебная деятельность строго регламентируется, а проявления самостоятельности и инициативы, не приветствуются и даже наказываются. В результате, уже став взрослыми, люди ждут приказов, настойчивых рекомендаций, советов и помощи, но не принимают ответственность на себя при планировании своих действий.

Таким образом, самоэффективность есть результат социального развития человека и обусловлена наличием у него ответственности. Она связана с представлениями о правах и обязанностях личности, которые могут стимулировать формирование ответственности или, наоборот, подавлять ее нормальное развитие, преследуя, как правило, определенные политические цели.

В настоящее время практически ни один человек до конца не понимает, а вернее, не в состоянии глубоко почувствовать, что он целиком и полностью зависит от состояния природной среды и от тех изменений, которые он вносит в нее своим трудом. Пилот сельскохозяйственной авиации, распыляющий ядохимикаты, не сознает, что продукция этого поля может попасть к нему на стол и в его собственном организме, а также в организме его детей будут накапливаться ядохимикаты. Он считает, что продукты к нему попадут из магазина, а в магазин они будут привезены из другого колхоза, с других полей. Хотя,

рассуждая логически, пилот должен прийти к элементарному выводу, что на других полях другие пилоты проводят ту же самую работу по распылению ядохимикатов. И так можно приводить много других примеров, показывающих, что практически каждый работник абсолютно уверен в том, что его благосостояние не пострадает от того, что где-то будет отравлена речка, атмосфера напитается вредными газами, будет засолена почва или произойдет еще что-либо подобное.

Причина психологически безразличного отношения к результатам своего труда кроется в отчуждении человека от природы в самом широком смысле этого понятия, в отчуждении человека от результатов своего конкретного труда [3, с. 61]. Но труд есть связующее звено между природой и человеком. По этому поводу К. Маркс писал, что животные и растения, которых обыкновенно считают продуктами природы, в действительности являются продуктами труда не только прошлого года, но в своих современных формах и продуктами изменений, совершавшихся на протяжении многих поколений под контролем человека, при посредстве человеческого труда» [4, с. 89-90]. На более ранних стадиях развития человеческого общества человеческое мышление превращало природу в живое существо, такое же, как и сам человек. Он знал, когда и как вести себя в конкретной природной обстановке. *От его поведения зависело его будущее.* Мышление человека было направлено на сохранение природной среды, в которой он обитал, вырабатывая особые правила поведения, благодаря которым человек выживал [3, с.62]. Люди сознавали, что им тут жить и их жизнь зависит от благополучия леса, а не от скорости заготовки дров и количества затраченного на это труда. Современные лесорубы знают, что лес рубить нужно не варварски. Но их благополучие зависит не от состояния леса после рубок, а от того, как много его будет вырублено, да и продукт их труда тоже отчуждается. Отчуждение же их от природы происходит еще раньше: еще до начала рубок мысли рабочих и их руководителей направлены на то, чтобы произвести работы быстрее, на чем-то сэкономить, пусть и в ущерб будущему лесу. В фильме «Тотем волка» (Китай, 2014) старый пастух-монгол говорит студенту, присланному из Пекина в отдаленный горный район на перевоспитание во времена культурной революции: «Волки режут джейранов, но слишком много джейранов истощают степь. Волки не возьмут больше, чем им нужно. А ваши заготовители думают только о мясе. На самом деле не важны ни волки, ни суслики, ни люди. Важна только степь, ее жизнь. Будет степь, и всем хватит жизни». Жители тайги всегда тщательно гасят после себя костры, чтобы не вызвать лесного пожара, а коренные народы (эвенки, тунгусы) в своем созна-

нии не отделяли себя от тайги. Они жили благодаря существованию леса. Психология же пришлых рабочих была отчуждена от вопросов сохранения леса. Сейчас нефтяники Западной Сибири, прекрасно осознавая пагубность своих действий в отношении тайги, все, начиная от самых высоких руководящих лиц до простых рабочих, не стремятся сохранить лес: их благоденствие определяется другим продуктом труда - нефтью.

Отчуждение сознания человека от единства с природой породило самые фантастические «проекты века». Проектировщики, возможно, и предполагали наступление неблагоприятных последствий от осуществления своих проектов, но они делали проекты. Сознание их было отчуждено от конкретных последствий их осуществления. Хотя всем давно ясно, что только захоронение отходов АЭС целиком поглощает всю экономическую выгоду от этих станций, их продолжают проектировать и строить. Конечно, общество в целом обеспокоено современным ухудшением экологической обстановки и пытается искусственно тормозить отчуждение природы и человека с помощью юридических нормативных актов. Однако надеяться на то, что нормативные акты станут надежным препятствием на пути развития отчуждения человека от природы, нельзя. Во многих случаях получается наоборот: сознание человека, его психология в целом направляются на то, чтобы обойти эти тормозящие факторы в виде экологического, природоохранного законодательства.

Современный человек живет в мире, где духовное и нравственное повсеместно подменяется социальным и рациональным. В свою очередь, это не могло не сказаться на типе самого человека. В результате целой цепочки превращений в области фундаментальных констант возник социорациональный тип человеческой личности: вторичное вытеснило первичное и породило образ, который практически не выражает сущность современного человека. Рациональный человек – продукт общества, он весь вовне и следует извне внушаемым правилам поведения. Благодаря искреннему вживанию в миф о решающей роли социальной среды, он получил целый ряд преимуществ, прежде всего – вытеснение всякой идеи личной ответственности за свои поступки. Поэтому рациональность нынешнего человека приобретает характер видимости. С помощью различных процедур у него выработаны временные условные рефлексy. Попытки же внедрения образцов поведения в сознание оказываются безуспешными, ибо не затрагивают и не могут затрагивать глубин человеческого сознания.

Мнимо рациональный человек социален и не нарушает норм лишь оттого, что боится внешних санкций, возможного невыгодного

своего состояния. Разворачивая свою деятельность посредством ориентации на нормы, являющиеся образующим элементом рациональности, он ввиду дефицита нравственного самосознания не перестает совершать полурефлекторные действия и не перестает быть объектом манипулирования. В итоге пустота безнравственных, бездуховных, оторванных от бытия интенций.

Все настоятельнее и энергичнее утверждает себя в общественном сознании мысль, что личность – не единичное и даже не особенное, но субстанциональное образование, ибо она может репрезентировать всю Вселенную, сжатую в пределах конкретного индивидуума. С нарастанием плотности социальных связей в XXI столетии эффект субстанциональности стал достоянием не только вождей и пророков (как это было в прошлом), но и многих людей за пределами истеблишмента современной цивилизации. Способность репрезентировать свое время, свой народ, национальную культуру, социум присуща всем, хотя и реализуется в меру конституирования личности и ее духовного развития. Более того, такая способность приобретает все большее культурологическое значение. Нарушение равновесия между природой и развитием общества, разрыв между социально значимым и социально сущим, трансформация бытия высшего дара в средство, в технический мир инструментальной активности предельно драматизировали проблему места человека в Универсуме, его способности быть причиной изменений в предметном мире. Констатируя эту ситуацию, А. Камю писал: «Лишенные посредников, изгнанные из прекрасного мира природы, мы опять очутились в мире Ветхого Завета, зажатые между царством жестоких фараонов и неумолимыми небесами» [5, с.352].

Важными являются биосферно-ноосферная адекватность, цивилизационная адекватность, уровень цивилизационно-глобальной, геополитической, геоэкологической компетентности; социально-экономическая адекватность, отражающая уровень осознания императивов социального и экономического развития, реалий социального и экономического бытия, общественных идеалов; национально-этническая адекватность, отражающая уровень осознания национально-этнических архетипов, их участия в формировании «бессознательного», в формировании «корневого человека» по Л.А. Флоренскому; профессиональная адекватность, отражающая соответствия личности по своим профессиональным свойствам требованиям сферы профессиональной деятельности, в которой она реализуется и т.д.

Единство 3-х родов качества - предметно-вещественного, функционального и системно-социального качеств - в «качестве человека» проявляется как единство его психологического и физического (пси-

хосоматического) качества (представленного в норме психическим и физическим здоровьем), профессионального качества (качества специалиста) и системно-социального качества (личности, ее духовно-нравственного, мировоззренческого качеств, качества сформированной картины Мира).

Важнейшим компонентом в структуре качества человека является качество его интеллекта, отражающее уровень управления будущим со стороны личности, качество его функций будущего творения, в первую очередь - качество прогнозирования и проектирования по всем направлениям «отношений адекватности», в которых он проявляет свою активность. Качество интеллекта - «ядро» качества человека, включающее в себя духовно-нравственную, знаниевую и профессионально-деятельностную составляющие.

Новый образ жизни в информационном обществе изменяет человека, его потребности, интересы, взгляды, ценностные установки. Человек становится менее защищённым и мировоззренчески дезадаптированным. Информационное общество стимулирует потребность во всё новом знании и требует рационализации взаимоотношений общества и природы, культуры и общества, общества и отдельного человека. Именно поэтому в процессе становления информационного общества объективно необходимым становится обращение к проблемам мировоззрения как основы качества жизни человека.

Новый информационный образ жизни, все проявления которого связаны с информационной деятельностью, базирующейся на современных информационных технологиях, изменяет человека, его потребности, интересы, взгляды, ценностные установки. Для человека очень важным становится формирование его творческих способностей, навыков аналитического, системного и дискурсивного мышления, реализация высоких адаптивных возможностей, толерантное поведение в обществе [6].

Развитие таких черт современного общества, как информационность, постиндустриальность, инновационность, делает актуальным вопрос о пересмотре всей системы знаний о мире, человеке и обществе как основы качества современной жизни. Как верно отмечает Е.К. Быстрицкий, жизненная позиция человека обосновывается не на внешнем отношении к условиям собственного бытия, а индивидуальной самодеятельностью, непосредственно слитой со всей конкретной совокупностью обстоятельств своего рождения, жизни, практики и общения [7].

Уже со времен Г. Гегеля, рассматривавшего Другого как условие моей собственной индивидуальности, данная проблематика сущест-

венно расширилась за счет актуализации иных аспектов идеи Другого: это и позиции Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понти, К.-О.Апеля, М. Бубера и др. В этой связи М. Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия» пишет, что во всякой цивилизации необходимо отыскать общую формулу единого поведения перед лицом Другого, Природы, времени, смерти - словом, особый способ оформления мира. Узнавание своей самости в зеркале Другого способствует превращению жизненных усилий человека в акт ответственности за себя и другого (человека, природу) как единого цельного бытия [8]. Диалогизм предлагает идею абсолютной равноправности «Я» и «Ты», когда я ничего не могу сказать о себе, не соотнося себя с «другим(и)», когда в мышлении представлены не только лики меня самого, но и того, кто вступает со мной в общение в качестве суверенной инстанции. Диалогическая традиция ориентирована на установление взаимопонимания и гармонического соединения человека с природой, когда человек изучает ее не извне, а изнутри через взаимную направленность внутреннего действия. На примере дерева М. Бубер объясняет характер диалога с природным миром, который «пред-стоит мне телесно и имеет отношение ко мне, так же как и я к нему - только иным образом. Не тщишь же выхолостить смысл отношения: отношение есть взаимность».

Диалогическое отношение к природе является одним из базисных принципов альтернативной культуры или иначе «контркультуры» (Т. Роззак, Г. Леонард, М. Фергюсон, Ф. Капра, В. Харман и другие), преодолевающей основные ценности техногенной цивилизации и ориентирующей современного человека на изменение всей инфраструктуры его социального бытия. Новая идеология фундирована идеей целостного и системного описания закономерностей и динамики процессов, происходящих в природе, общественной жизни, культуре, человеческом мышлении, что неизбежно предполагает преобразование самого восприятия мира. Гуманизм, который положен в основание контркультуры, основан на глубоком уважении жизни как индивидуальной, так и «жизни Планеты», которые неразрывно связаны друг с другом.

Диалогизм как форма коммуникации человека с природным миром включается в контекст всей инвайроменталистской идеологии, поэтому и гуманизм носит экологический характер, так как конституируется такая трактовка роли человека на Земле, которая уважала бы его связь с природой, а его самого понимала бы как микрокосм, в котором проявляются законы Вселенной. Мыслящий человек уже не желает замыкаться на видимых приоритетах и стремится выработать эталон, в соответствии с которым можно не только понимать Другого

- Природу, но и научиться вступать с ней в диалогические отношения. Диалог, собственно, и рассматривается в качестве такого эталона понимания и поведения, который должен стать духовным стержнем современных отношений человека с природой. Правда, проблема заключается в том, что в действительности современная культура, скорее, антропоцентрична, чем диалогична, ибо мы по-прежнему осваиваем природу в терминах нашего языка и пытаемся найти ей место в своей же классификации мира, растворить ее реальность в нашем мышлении, что подрывает ее подлинную независимость от нас.

Задачу этической теории применительно к социально-экологической проблеме можно охарактеризовать следующим образом: с одной стороны, в нравственном опыте глубоко укоренено убеждение в моральной ответственности ныне живущих за разрушение природы. С другой стороны, нынешние поколения не могут не использовать ресурсы, которые могут потребоваться людям будущего. Возникшие экологические риски – это и есть результат полнее удовлетворить потребности современников.

В связи с этим предельно обостряется вопрос об экологической ответственности ныне живущих поколений перед будущими. В мировоззрение ныне живущих поколений людей должен органично входить перечень правил, прозрачных и очевидных, которые позволили бы соотносить интересы деятельности и сохранение природных благ для себя и будущих поколений. Причем предлагаемые нормативные аргументы должны убеждать участников общественного дискурса. При этом недостаточно ценностных деклараций, обращенных к гражданам, администрации, законодателям. Декларации должны опираться на мощные социально-политические институты, способные к преобразованию устоявшихся порочных практик, к приостановке решений, к наказанию нарушителей. Экологические интересы очень сложно защищать с помощью общих институтов и сложившихся ведомств. Для них уже сложившиеся потребности и нормы использования природных ресурсов всегда будут преобладать. В качестве положительного примера можно привести возникшее в начале 2000-х гг. в Венгрии движение «Защити будущее», в результате которого в 2008 г. появилась должность уполномоченного (омбудсмана) по правам будущих поколений, которую возглавил экологический юрист [9, с. 18]. Задачи уполномоченного касались в основном проблем, связанных с качеством окружающей среды. По результатам мониторинга и исследований он мог издавать рекомендации как в отношении частных экологических проблем, так и всей национальной системы охраны здоровой окружающей среды, а также обращаться в суд для приостановки опас-

ных для окружающей среды проектов и видов деятельности. Важной частью функционирования этой должности была проверка экологической составляющей законодательных актов на национальном и муниципальном уровнях, а также исполнение роли медиатора между правительством и общественными экологическими организациями.

Что касается белорусского опыта защиты экологических интересов настоящих и будущих поколений, но он невелик и фрагментарен. Эта деятельность уменьшает некоторые из возможностей получения экономических конкурентных преимуществ, следовательно, порождает стремление государства свернуть или ограничить такую деятельность. Нестрого выполняются требования Орхусской конвенции о праве на экологическую информацию. Экологическая доктрина Национальной стратегии устойчивого развития до 2030 г. (НСУР-2030), принятая в 2015 г., со значительным опозданием и в условиях снижения экономических возможностей по ее обеспечению начинает проникать в общественное сознание. Подобные веяния должны превратиться в плодотворную дискуссию, реально влияющую на законодательство, государственную политику и этику принятия экологических решений.

Литература

1. Майерс Д. Социальная психология. – СПб.: «Питер», 1997. – 684 с.
2. Франкл В. Основы логотерапии. Психотерапия и религия. – СПб.: «Речь», 2000. – 286 с.
3. Рыжиков А.И. Природа и человек; психологические проблемы отчуждения // Вопросы психологии. – 1990. - №10. - С. 60-64.
4. Маркс К. Капитал. Т.1. Ч.2. Собр. соч. – М., 1974.
5. Камю А. Бунтующий человек. – М.: «Политиздат», 1990. – 415 с.
6. Елинер И. Мультимедийная культура и современное общество. – СПб.: «Родные просторы», 2008. – 529 с.
7. Быстрицкий Е.К. Феномен: личность, мировоззрение, культура, бытие. - Киев: «Наукова думка», 1991. – 200 с.
8. Мерло-Понти, М. Феноменология восприятия. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000267/index.shtml>. – Дата доступа: 20.04.2018.
9. Прокофьев А.В. Защита интересов будущих поколений: теория и практика // Человек. – 2013. - №5. – С. 5-20.

Ищенко Т.Н.

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ ПОДХОД К РАЗВИТИЮ ЛИЧНОСТИ В ПРОЦЕССЕ ПОЗНАНИЯ

Пересмотр фундаментальных основ системы образования в начале XXI века, с одной стороны, актуализировал обращение к гуманитарной парадигме образования, ориентированной на индивидуальный подход к процессу обучения, а с другой – остается открытым вопрос: в какой степени предлагаемая реализация подходов позволяет разрешать сложившиеся противоречия образовательного процесса? Заявление о том, что реализация таких подходов, как личностно-ориентированный, культурологический, компетентностный в условиях гуманитарной парадигмы отражают диалектическое единство деятельности обучающихся и обучающихся, не демонстрирует качества образования и обуславливает дальнейшую разработку подходов к развитию личности. Декларируемое диалектическое единство на самом деле не имеет отношения к задействию в процессе познания научного метода – диалектики. В то время, как оптимизация учебного процесса в современных условиях возможна на основе задействия научных методов познания, выявления и реализации дидактических закономерностей, системы дидактических принципов, позволяющих формировать, развивать мыслящую способность человека.

По мнению Эвальда Ильенкова, вектор развития личности в основе своей имеет взаимосвязь способности суждения, развитого мышления и деятельной природы человека. Как будто предвидя проблемы нашего сегодняшнего времени, Э.В. Ильенков писал: «Не обладая духовным здоровьем, в наши дни очень легко захлебнуться и утонуть в том стремительном потоке информации, которая ежедневно и ежечасно обрушивается на человека со всех сторон» [1, с. 21]. В понимание духовного здоровья, философ вкладывает потребность думать, потребность мыслить и понимать то, что происходит. Исследование мышления как высшей формы движения, мысли как самой производительной силы на Земле обуславливает выявление механизма мыслительного действия, овладение которым проложит путь к развитию мысли как преобразующей силы в контексте сложившихся проблем человечества, поскольку неразрешенные проблемы познания влекут за собою качество образования, не удовлетворяющее потребностям развития общества, вызовам времени, влияют на формирование личности, не способной к разрешению противоречий в научном материале и в действительной жизни. Так, характерное процессу познания проти-

воречие между характером предметного содержания и средствами его усвоения субъектами образовательного процесса порождает некий «результат» – отчуждение субъекта учебного труда от постигаемого предмета. Понятие «отчуждение» Платоном определялось как умаление, искажение, обеднение первоначальной сущности вещи. В ряде философских работ (Г. Гегель, Л. Фейербах, К. Маркс, Ж.-П. Сартр, К. Ясперс, А. Камю, М. Хайдеггер и др.) отчуждение трактуется в терминах «отдаление», «отрыв», «отклонение», «отвержение», «неприятие», «разобщение», «обособление» и прочее. Обедненный учебный процесс порождает «обедненность» сознания. И если педагог не способен разрешать указанное противоречие, то и управлять разумно учебным процессом он не может, а значит – «горе от ума», по А. Грибоедову. Изгнание научных законов, методов познания, принципов из учебного процесса влечет отстающий характер учебного процесса от процесса производства, в то время как повышение качества процесса производства порождается качеством учебного процесса, как отмечал красноярский исследователь А.И. Гончарук.

В «Концепции школы XXI века» (диалектика учебного процесса) на основе проведенного исследования А.И. Гончарук выявляет определенные требования к педагогам, трехмерность их подготовки, потому как три естественных средства обучения – язык, чувства и мысли. Первое измерение – *мысли как средство сознания*, что обеспечивает «богатое философско-экономическое образование педагога»; способность, умение превосходно мыслить (дидактический материализм), где способность мыслить предполагает анализировать понятия, синтезировать понятия (одновременное познание прямой и обратной связи) и органически соединять формальную логику, диалектическую логику и теорию познания. Второе измерение *чувство как средство восприятия*, что предполагает знание психофизиологии, понимание языков искусства (система образов). Третье измерение – язык как средство общения, где действует закон одновременной зависимости языка от памяти и мышления [11, с. 52-53]. В представленной системе обосновываются законы, по которым функционируют и развиваются как мир мысли, так и мир языка (логический строй, грамматический строй; закон сохранения исходной основы: исходный, первичный образ и исходное, первичное понятие, промежуточные и результативные, вторичные образ и понятие). Тем самым человек может отражать окружающую действительность дважды, объективно-чувственно и субъективно-логически. Важнейшую роль здесь играет понятие как момент познания и суждение как процесс познания.

П.П. Блонский, разрабатывая генетическую теорию памяти, дока-

зал, что развитие памяти влияет на развитие мышления, а по обратной связи – развитое мышление влияет на развитие продуктивных видов памяти. «Чем развитей и координированней система понятий у субъекта, тем лучше, при прочих равных условиях, «думающее воспоминание» его. Таким образом, в процессе «думающего запоминания» и воспоминания понятия играют огромнейшую роль», – отмечал П.П. Блонский. Ученый выявляет механизм, при котором память становится мышлением, а воспоминания – мыслями субъекта.

П.П. Блонский полагает, что мышление свою деятельность начинает с образования понятий. На пути формирования диалектического мышления исследователь гипотетически намечает схему развития понятий. На первой начальной стадии – примитивные понятия, образование которых зависит от случайного восприятия, непроизвольного внимания, не способности различения и слабо развитого воображения (фантастические понятия). На второй стадии мышление определяется связью с практическим опытом, выработанными привычками и вербальной памятью, «понятие отражает сходное, тождественное, остающееся неизменным, неслучайное... Это стадия общих понятий» [6, с. 235-236]. Для третьей стадии свойственно мышление, оперирующее противоположностями и противоречиями, относительными понятиями. Можно заключить, что первой стадии образования понятий свойственны фантастические понятия, родственные мифологическим образам, второй – метафизические, застывшие, неподвижные понятия (склонность к метафизике, вербализму), на третьей стадии мышление оперирует противоположностями и противоречиями, отражает действительность в связях и отношениях. Диалектическое мышление порождается преодолением случайности непроизвольного внимания и фантастики воображения, консерватизма памяти и вербализма, что на первых стадиях являлось отправной точкой для мышления.

Л.С. Выготский, исследуя мышление и речь, устанавливает зависимость мышления от речи, от средств мышления и от социально-культурного опыта [12, с. 138]. По мнению ученого, процесс освоения знаний, а значит, системы понятий, необходимо понимать как средство «вхождения» в культуру, которая ориентирована на развитие чувств, мыслей и созидательных начал в человеке. Разрешая проблему о соотношении обучения и развития, Выготский обосновал ведущую роль обучения в развитии и ввел понятие «зона ближайшего развития», преодолев тем самым узко учебную направленность процесса познания, отводя ему роль в развитии. «Процессы развития не совпадают с процессом обучения... процессы развития идут вслед за процессами обучения, создающего зоны ближайшего развития», – писал

Л.С. Выготский.

В рассмотрении этой проблематики дидактика, как фундаментальное научное направление, являясь теорией обучения, с необходимостью отражает взаимосвязь психологии и философии. В связи с этим важную роль в процессе познания имеют механизмы и дидактические средства, позволяющие формировать субъекта деятельности, субъекта познания, личность, способную к самостоятельному поиску решения проблем, к сотрудничеству с другими.

Если полагать, что проблемы познания связаны с проблемами развития способности мыслить, способности суждения, проблемами творчества, то можно заключить, что процесс познания определяет развитие не только личности, но и общества, страны. Отечественный философ Г.В. Лобастов, рассматривая *проблемы активности познания*, рассматривает познание как форму деятельности субъекта, отражающую не предмет в его неподвижности, не абстрактно общие признаки, присущие одновременно всем предметам одного класса, а способности преобразования предметов в практике человека. В таком контексте познание является средством преобразования практики и позволяет рассматривать практику как реализованную теорию. Тогда в полной мере встает вопрос о средствах познания, позволяющих обучающемуся становиться субъектом познания, субъектом деятельности.

Дидактические средства, отражающие связь предметного содержания и способов его освоения, отвечают поставленным проблемам в том случае, если они будут основываться на научных методах познания, на теоретических идеях философского и психологического характера, отражающих контекст развития мыслящей способности человека, проблемы развития мышления. Однако отметим, что в рассмотрении этой проблематики дидактика, как фундаментальное научное направление, являясь теорией обучения, отражает с необходимостью взаимосвязь философии и психологии, поскольку психология рассматривает мышление как психический процесс в соответствии с возрастными особенностями, с развитием, в то время как философия постигает мышление как свой собственный предмет. И в этом велика роль логики, как формальной, так и диалектической, поскольку именно в логике мы находим средства развития мышления, сознания человека. Мышление есть деятельная способность человека, позволяющая преобразовывать предметы окружающей действительности и самого себя. Тем самым можно утверждать, что процесс обучения в школе и университете включает как усвоение определенной системы знаний в научных областях, так и развитие познавательных процессов (воображения, памяти, мышления), позволяющих запускать процесс позна-

ния. В этих условиях процесса познания качество подготовки обучающихся зависит от качества содержания образования и способов его освоения субъектами образовательного процесса. От того, в какой мере и какими способами освоения содержания образования будут владеть преподаватель и обучающийся, будет зависеть освоение культурного наследия человека, качество его жизни, наконец, свобода человека принимать решения и нести ответственность за принятые решения.

А.Н. Леонтьев отмечал, что «мышление есть процесс сознательного отражения действительности в таких объективных ее свойствах, связях и отношениях, которые недоступны непосредственному чувственному восприятию объекта» [2, с. 101]. Очевидно, что ученый, рассматривающий формирование теоретического мышления, полагает необходимым на основе чувственного познания осуществление перехода к логическому познанию, способному выявлять суть исследуемых предметов через их свойства, связи и отношения.

С.Л. Рубинштейн рассматривал мышление «как движение мысли, раскрывающее связь, которая ведет от отдельного к общему и от общего к отдельному. Мышление – это опосредованное – основанное на раскрытии связей, отношений, опосредований – и обобщенное познание объективной реальности» [3, с. 310]. Доказывая мысль, что всякое мышление совершается в обобщениях, психолог утверждает: мышление раскрывает закономерности, законы действительности. Это позволило Рубинштейну определить мышление как отражение бытия в его многосторонних связях и опосредованиях, в закономерностях его движимого внутренними противоречиями развития, понимая его как диалектическое мышление. Рассматривая природу мышления, ученый в движении понятий полагает мышление как глубинное проникновение в конкретную действительность, в ее «движимое внутренними противоречиями развитие», заключая, что «понятийное содержание мышления складывается в процессе исторического развития научного знания на основе развития общественной практики» [3, с. 312].

Выявляя психологическую природу мыслительного процесса, разработчик теории деятельности определил фазы мыслительного процесса при работе с проблемой, отмечая, что первый шаг – постановка проблемы, являющаяся актом мышления, который требует сложной мыслительной работы. Возникновение, постановку вопросов психолог рассматривал как первый признак работы мысли, «запуск» процесса понимания. «Сформулировать в чем вопрос – значит подняться до понимания!» [3, с. 322]. Следующий шаг состоит в осуществлении перехода от осознания проблемы к ее разрешению. Завер-

шающая фаза мышления – формулирование суждения по решению данной проблемы. Анализируя мыслительный процесс, он также отмечает, что все его фазы находятся в диалектической взаимосвязи. В этом процессе велика роль педагога, способного запускать процесс мышления как осознанного, осмысленного труда с постигаемым предметом. На наш взгляд, эти теоретические основания определяют деятельность педагога по организации процесса познания.

Важнейшую роль в процессе познания, наряду с анализом и синтезом, выполняет обобщение, поскольку люди говорят по-разному как по форме, так и по содержанию, а мыслят одинаково соответственно ступеням обобщения. В противном случае, были бы невозможны переводы с одного языка на другой. Ступени обобщения, материализованные в языках, определяют трехступенчатую «пирамиду мысли» (трехмерное общественное сознание), где на уровне языка частицей является слово, на уровне наук – понятие, на уровне философии – категории. «Всякая наука органически включает язык, а философия, в свою очередь, органически включает язык и науку, но в разном качественном состоянии (языки – науки – философия: слово, понятие, категория – высокий штиль). Все вышеизложенное подтверждает, что между миром мысли и миром языка существует диалектическая зависимость» [11, с. 26]. В этом заключается суть диалектики ступеней обобщения, где анализ понятий (прямая связь) есть отрицание целого, а синтез (обратный ход мысли) – созидание. Уровни обобщения сознания и создают предпосылки развития мыслящей способности личности, проявления субъекта деятельности, субъективности. Знание, порожденное в учебном процессе в этих условиях, представляет выведенное понятие, становится выводным.

Если наука развивалась и развивается с постановки проблем, поиска ответов на волнующие человека вопросы, то и учебный процесс, направленный на постижение наук, на развитие обучающихся, с необходимостью должен начинаться с выявления затруднений при решении задач, с постановки вопросов, отражающих суть проблемы. Рассматривая культурно-историческую природу психических функций и способностей человека, Э. Ильенков убедительно настаивал на развивающей функции образования, отмечая: «Так что учить мыслить нужно, прежде всего, с развития способности правильно ставить (задавать) вопросы» [4, с. 165]. В этом смысле действенным средством развития мышления являются проблемные вопросы, позволяющие, с одной стороны, постигать предмет, а с другой – развивать мышление обучающегося. Проблемный вопрос становится могущественным средством в выявлении сути предмета, в установлении связей между

понятиями, в развитии способности мыслить. Проблемные вопросы-понятия и вопросы-суждения, разработанные в теории и технологии способа диалектического обучения (авторы: Гончарук А.И., Зорина В.Л., Ботов М.И.) [11] представляют уникальные дидактические возможности в построении учебных занятий различного характера. Разработанная система проблемных вопросов строится на всеобщих признаках окружающего мира, на законах логики. Овладение студентами логической структурой проблемных вопросов позволяет проникать в суть изучаемого, поскольку вопрос и ответ на него представляют единство противоположностей, анализ и синтез. По количеству суждений можно определить уровень овладения материалом, уровень развития личности, проявления индивидуальности. Проблемный вопрос как уникальное средство познания позволяет запустить в учебном процессе переход от готовых знаний, не требующих напряжения мысли, к знаниям выводным, запуская мыслительную деятельность студентов. Если у студента возникает потребность в мысли, если он способен конструировать проблемные вопросы в ходе совместного открытия знания, в самостоятельной работе и осуществлять поиск ответов на них, то тем самым в работу включается мышление [5]. Однако следует заметить, что усвоение структуры проблемных вопросов еще не гарантирует понимания сути осваиваемого содержания предмета. Здесь важна последовательная и целостная работа преподавателя по освоению содержания предмета посредством проблемных вопросов, отражающих структуру рассматриваемого предмета, явления, условия его происхождения, изменение предмета, развитие и связи с другими предметами.

Одно из ключевых противоречий учебного процесса связано с неспособностью молодым поколением осваивать научное знание, представляющее систему взаимосвязанных понятий. Как формируется в процессе познания способность человека связывать образы, представления, понятия, определять возможности их сознательного изменения, применения и совершать обоснованные выводы? Каким образом эта способность регулирует поведение человека, общение с другими, влияет на дальнейшее развитие мысли? В свое время П.П. Блонский отмечал, что там, где мышление или вербальная память недостаточно развиты, где они затруднены, выступает на сцену воображение, играя важную роль в восприятии при узнавании. Ключевая проблема в развитии мышления – это *проблема образования понятий*. Тогда в этом контексте велика роль дидактических средств, связанных не только с оперированием понятием, а и с его открытием, выведением. П.П. Блонский определял важную роль в этом процессе логической

памяти, поскольку здесь понятия играют огромную роль при запоминании и припоминании существенного, сущности воспринятых явлений [6]. Тем самым устанавливается взаимосвязь между мышлением и памятью. В какой степени у обучающихся развита логическая память? Как показывают наши исследования, в меньшей мере у обучающихся развита логическая память, что является также предметом исследования и поиска средств ее развития.

Выводное знание, процесс образования понятий требуют организации познания на основе принципа противоречия, что позволит выявлять противоположности в предметном материале и устанавливать между ними отношения.

Гегель рассматривал память и мышление как две ступени одного и того же процесса – познания. У Гегеля «познание есть противоречие, снимающее само себя», где идея истинного в деятельности познания расчленяется на единство противоположностей: аналитическое и синтетическое познание. «Аналитическое познание есть непосредственное соотношение понятия с объектом, то есть ему не свойственно опосредствование, оно является непосредственным способом передачи понятия... Синтетическое познание стремится к постижению того, что есть в понятиях, то есть к схватыванию многообразия определений в их единстве» [7, с. 897]. Тем самым можем заключить, что аналитическое познание – путь сообразный с природой, синтетическое познание – путь сообразный с логикой познания. От того, какой путь задействует преподаватель, зависит понимание и качество усвоения содержания предмета обучающимися, что обуславливает поиск механизма перехода от «подачи знаний в готовом виде» к их открытию, где выводное знание, как вовлечение в активную мыслительную деятельность обучающегося, становится проявлением его мыслящей способности, способности суждения.

Э.В. Ильенков, исследуя фундаментальные проблемы теоретической психологии (природа идеального и сознания, воображения и мышления, личности и индивидуальности и др.), использовал для их решения средства философского анализа психологического материала, рассматривая теорию деятельности и культурно-историческую теорию психического развития человека как способы их преодоления. По мнению Э.В. Ильенкова, владеть мышлением – это уметь идеально действовать с вещью, в логике ее природы, многообразных связей с другими предметами. По Ильенкову, «учить специфически человеческому мышлению – значит учить диалектике» [8, с. 76]. Весьма странной находит он проблему связи теории с практикой, поскольку полагает, что знание есть всегда знание определенного предмета.

Предметность выступает как ключевая характеристика и принцип развития в процессе познания. Но что значит знать предмет? «Форма деятельности, способ ее движения есть форма самого предмета, только развернутая в пространстве и времени. Одновременно эта форма есть форма движения самого субъекта. Это и означает знать предмет. Но это и есть знание как не отделившееся еще от предмета, непосредственно с ним связанное» [9, с. 248]. Г.В. Лобастов устанавливает водораздел между сознательным мышлением, т.е. идеально сознательной деятельностью и стереотипной деятельностью, которая не требует знания в форме знания, а требует его в форме некоторого навыка. В этих условиях в учебном процессе сознательная деятельность с необходимостью должна быть согласована со знанием, имеющим всеобщую форму, и содержанием предмета [9, с. 249]. Но если таких условий не создается в образовательном процессе, то о каком субъекте деятельности можно вообще говорить, скорее только об исполнителе, способном воспроизводить действия, осуществлять движение по заданной траектории. Важное значение при этом уделяется коллективному субъекту деятельности [10, с. 140].

Ильенков полагает, что рассудок не исключает стихии, разум же есть действительное основание истинного бытия, удерживающим его (бытия) целостность. Эмпирическое знание фиксирует факты, положение вещей. Теоретическая деятельность работает с идеями, исследуя логику развития сущности вещи, включая в себя не только содержание фактов, а и объяснение их через сущность. «Этим она сознательно, целесообразно и целенаправленно изменяет идею вещи, выражая через нее сущностные определения бытия и тем самым его возможные формы» [9, с. 41-42].

В связи с отмеченным необходимо заметить, что если сформированные представления в учебном процессе отражают именно положение вещей в какой-то момент, т.е. разрозненные факты, то это не позволяет обучающемуся осознать суть вещи, которая могла помочь ему целесообразно и целенаправленно изменять идею вещи, т.е. оперировать сущностными определениями бытия, тем самым ориентироваться в окружающей действительности и быть способным преобразовать ее. На уровне представлений, уровне чувственного познания мир дается, но не постигается его сущность. На уровне теоретического мышления (логического познания) мир познается, придавая деятельности человека разумный характер. А поскольку механизм перевода обыденных представлений в форму понятий не запускается в учебном процессе, оставаясь за рамками профессиональной деятельности педагога, то обучающийся не способен осуществлять самостоятельную мыслительную

тельную деятельность, позволяющую изменять образы вещей как проявление идеальной деятельности. Но если деятельность мышления изменяет образы вещей, то характер практической деятельности определяется идеями, порожденными мышлением. Если же этой переработки обыденных представлений в понятие не происходит, то рассудок впадает в стихийные, неосознанные действия. Кроме того, если эти две формы деятельности не задействуются в процессе познания, то их разорванность, обособленность порождают односторонность в развитии сознания, что обуславливает проявление догматических рассуждений, стихийные действия с вещью. Важнейший вывод для педагогического мышления совершает Г.В. Лобастов: «Поэтому идеальная деятельность как деятельность мышления изменяет образы вещей, производит сдвиг в составе самих идей – и через эти идеи определяет характер последующей практической деятельности. Изменение вещей и изменение их образов – это две противоположные, но предполагающие друг друга формы деятельности, имеющие за собой, в своем основании, форму их непосредственного единства и тождества» [там же]. Эти два момента познания имеют определяющее значение в развитии субъекта познания, в разумном построении учебного процесса, в проявлении педагогических способностей. Оперирование *понятиями и образами, как ключами познания*, задает уровень развития мыслящей способности человека. В своём труде «Идеальное. Образ. Знак» Г.В. Лобастов устанавливает связь между образом и понятием, полагая, что понятие есть обобщение, но «обобщение не чувственных предметных свойств, а формы деятельности, через которую проявляется любое чувственное содержание, объективно отнесенное к некоторому особому роду вещей. Потому понятие есть понимание» [с. 96].

В исследовательском труде «Диалектика разумной формы и феноменология безумия» Г.В. Лобастов убедительно доказывает, что выбираемые вероятно-статистические способы и количественное выражение эмпирических зависимостей не приводят к познанию сути происходящего, поскольку лишь теоретическому уму подвластно дойти до целостной всеобщей сущности. Однако Лобастов замечает, что если теоретико-методологическая деятельность не идет дальше, чем формально-эмпирические обобщения, то в результате появляются схематизмы мышления, что является препятствием на пути исследования и разрешения проблем действительности. В самый настоящий самообман погружается исследователь, для которого эти схемы заранее известны, а значит, и предполагаемые выводы также заранее известны, поскольку они «соответствуют господствующему принципу социального бытия» [9]. В этом суждении – отражение сути проблем

образования, поскольку в образовательном процессе чаще идет освоение формы сознания, но не происходит освоения содержания сознания, так как сама мысль игнорируется. Игнорирование принципа противоречия в процессе познания создает предпосылки для формирования догматического, репродуктивного мышления. «Активизация субъектности разворачивает всеобщую форму понятия (понимающую способность) в движение по внутренним свойствам предмета, выстраивая его конкретный образ. Поэтому теоретическая наука, исследуя субъектность общественного бытия, выявляет и формальные возможности, и реальные потенции этого бытия, а потому, следовательно, анализирует социальную действительность в ее временной, т.е. конкретно-исторической логике» [9, с. 544].

В сложившихся условиях XXI века, в эпоху изощренного манипулирования общественным сознанием проблемы человечества требуют здравого взгляда, разумного решения, связанного с такими социальными свойствами человека, как способность мыслить, способность устанавливать отношения. В связи с этим дидактические средства познания, позволяющие обучающимся овладеть предметным содержанием, выстроить содержательные коммуникации и осуществить взаимодействие с другими при выявлении проблем и поиске путей их разрешения, определяют их развитие, способность ориентироваться в ситуациях неопределенности. Коммуникативная компетентность субъектов образовательного процесса строится на принципах предметности и субъектности, что и определяет содержательные коммуникации. Если полагать разрешение проблем активности познания, образования понятий, развития деятельной способности обучающихся, то дидактические средства познания связаны как с развитием способности мыслить, так и с развитием отношений в учебном процессе. Истоки таких средств – в классической философии, логике, психологии и дидактике.

Определяя задачи теоретической педагогики, базирующейся на классической философии, Геннадий Лобастов заключает, что «формирование человеческой личности целиком и полностью сводится к формированию человеческих форм активности», «формировать субъектность значит формировать такое начало в человеке, которое разворачивается в пространстве времени бытия как полагающая себя деятельность во всех ее определениях. То есть как свобода» [9, с. 415-416]. Выход в разрешении проблем автор усматривает в предварительном дидактическом (т.е. теоретически разворачивающем) анализе предмета, «вводимого в образовательный процесс: предметная деятельность должна в истинном смысле образовывать человека, а не на-

полнять его информацией...». Так, догматические формы не формируют субъектности у обучающегося, по тому как субъект его действий остается за рамками его Я.

Компоненты дидактической системы, связанные с содержательным, когнитивно-операциональным, организационно-методическим и оценочно-регулятивным наполнением, определяют по сути выявление научных методов и средств познания, преобразования субъекта познания, развитие личности, построение отношений. Предметно-содержательный компонент: отбор содержания материала занятия согласно теории познания и внутренней логики предмета (с учётом: типологии структурных связей и отношений форм движения окружающего мира, исторического и логического аспектов предметного знания). Когнитивно-операциональный компонент: анализ и синтез понятия (раскрытие понятия по содержанию и объёму, формулирование суждения); разрешение противоречия путём выведения нового знания как результата; задействование форм сознания: сознание – самосознание – разум; реализация функций труда: логическая – исполнительская – управленческая. Организационно-коммуникативный (методический): оптимальный выбор форм организации коллектива и форм общения; задействование формы труда: индивидуальный труд – простая кооперация – сложная кооперация. Оценочно-регулятивный компонент: формирование внешнего и внутреннего побудительного мотивов познавательной деятельности; определение критериальных признаков сформированности мышления; оценка и самооценка усвоенных знаний, умений, навыков.

Диалектический подход к организации учебного процесса, диалектика как метод научного познания позволяют наметить пути разрешения противоречий образовательного процесса и являются объективной основой формирования нравственного характера межличностных отношений. Это позволит субъекту познания стать самостоятельным и свободным, поскольку развитое мышление (как высшая ступень в развитии духовной, теоретической деятельности человека) задает всеобщую форму действительности, что и является формой собственной деятельности человека. Реализация научного метода познания – диалектики – позволит включить познающего в процесс познания, а овладение им средствами познания приведет к выводным знаниям, где сам процесс мышления и будет ведущим мотивом обучающегося. В этих условиях диалектика является интеллектуальным инструментом познания.

Литература

1. Ильенков, Э.В. Философия и культура. – М.: «Политиздат», 1991. – 464 с.
2. Леонтьев, А.Н. Избранные психологические произведения: в 2-х т. Т 1. – М.: «Педагогика», 1983. – 392 с.
3. Рубинштейн, С.Л. Основы общей психологии. – СПб.: «Питер», 2007. – 713 с.
4. Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. 2-е изд. – Киев: «Час-Крок», 2006. – 312 с.
5. Ищенко Т.Н. Проблемный вопрос как интеллектуальное средство познания// Сибирский педагогический журнал. – 2010. – №1. – С. 92-101.
6. Блонский П.П. Память и мышление. – СПб.: «Питер», 2001. – 288 с.
7. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – М.: «Мысль», 1998. – 1072 с.
8. Ильенков, Э.В. Дидактика и диалектика// Вопросы философии. – 1974. - №2. – С. 75-79.
9. Лобастов Г.В. Диалектика разумной формы и феноменология безумия. – М.: «Русская панорама», 2012. – 560 с.
10. Ищенко Т.Н. Книга Геннадия Лобастова «Диалектика разумной формы и феноменология безумия» как источник педагогической рефлексии и поиска разумных форм деятельности в образовательном процессе» // Философия образования №3 (66), 2016. – С. 131-145.
11. Гончарук А.И. Концепция школы XXI века (диалектика учебного процесса): монография. – Красноярск: Краснояр. гос. ун-т, 2002. – 68 с.
12. Выготский Л.С. Мышление и речь. – СПб.: «Питер», 2017. – 432 с.
13. Выготский Л.С. Педагогическая психология / под ред. В.В. Давыдова. – М.: «Педагогика-Пресс», 1996. – 536 с.
14. Лобастов Г.В. Идеальное. Образ. Знак. – М.: «Русская панорама», 2017. – 232 с.
15. Ищенко Т.Н. Диалектика как метод научного познания в образовательном процессе // Сибирский педагогический журнал. 2008. №11. С. 152-158. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/dialektika-kak-metod-nauchnogo-poznaniya-v-obrazovatelnom-protsesse> (дата обращения: 07.05.2018).

Качеев Д.А.

МОРАЛЬ И НРАВСТВЕННОСТЬ КАК ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ОСНОВА САМООПРЕДЕЛЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА В УСЛОВИЯХ СОЦИАЛЬНО- КУЛЬТУРНОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ

Прежде всего, необходимо определить дефиниции основных понятий, которые мы будем рассматривать в данной статье. Считаем должным, прежде всего, определить, что понимается под моралью и нравственностью, так как два этих понятия представляют для нас диалектическое единство в процессе самоопределения человека.

Мораль – совокупность регуляторов должного поведения, через которые человек проявляет себя как разумное, самосознательное и свободное существо. Мораль вырабатывалась веками – в ходе антропосоциогенеза люди устанавливали нормы и требования, отвечающие культурным, историческим, географическим и иным условиям своей жизнедеятельности. Мораль изначально выполняла норму закона, и потом легла в основу юридических установлений, главная цель которых – справедливость. Наконец, мораль способствовала внутренней консолидации народа, сплачивая его конвенциональными установками.

Мораль – сфера должного, идеал, к которому можно и нужно стремиться, но достичь практически невозможно. Это обуславливает вечные философские искания правильного пути развития человека и общества, критический взгляд на свою эпоху. Абай, в своих «Словах назидания», негативно отзывался о морали современного ему общества. Сегодня эти критические замечания не потеряли своей актуальности, потому что природа человека, его внутренний мир неизменны, а значит, мораль была и будет актуальной как регулятор поведения человека.

Нравственность – хотя и считается синонимом «морали», но имеет некоторые особенности. Нравственность – это, прежде всего, практическая реализация и применение моральных установок, через право или традицию. Именно поэтому понятие нравственности употребляется по отношению к поведению, ответственности, общественному прогрессу. Мы говорим об этосе науки как комплексе моральных установок ученого, но при этом отмечаем нравственные аспекты деятельности членов научного сообщества.

В философии есть две точки зрения на соотношение морали и нравственности, согласно которым, с одной стороны, мораль и нрав-

ственность – это синонимы, а с другой, это различные стороны. На наш взгляд, мораль и нравственность не одно и то же, иначе не было бы никакой необходимости в специальном формулировании каждого из этих понятий. Отличие морали от нравственности заключено в сфере применения. Мораль – основополагающее положение, или некий идеал, которому необходимо следовать. Нравственность же – это приемы практического воплощения морального идеала. Человек, поступающий так, что его поведение оценивается как «безнравственное», априори нарушает моральные установления. Хотя так же мы можем говорить об «аморальном» поведении, и это будет означать то же самое – нарушение моральных устоев, но опять-таки, в первую очередь это будет «безнравственное» поведение. Например, безусловно то, что заповеди в христианстве – это моральные основания, а вот следование или не-следование заповедям – это вопрос нравственности.

Вспомним Гегеля, который фактически и разграничил мораль и нравственность, критикуя при этом Канта, у которого мораль была изолирована от практических сторон общественной жизни. Гегель считал, что мораль есть сфера субъективной свободы духа, стремящегося к целому, но не достигающему его. Нравственность же, по Гегелю – развитое общественное состояние, в котором поведение людей подчинено совершенной традиции. В своей «Феноменологии духа» Гегель пишет: «нравственный мир, мир, разорванный на посюстороннее и потустороннее, и моральное мировоззрение суть духи, движение и возвращение которых в простую для-себя-сущую самость духа развиваются и целью и результатом которых выступает самосознание абсолютного духа» [1, с. 235].

Однако в философии Гегеля устранена свобода морального выбора. Это связано с тем, что свобода, по Гегелю, существует только в сфере абсолютного духа (искусстве, религии и философии), которые не имеют отношения к практическим аспектам общественного развития.

Теперь попробуем разобраться с понятием «самоопределения», какой смысл мы будем вкладывать в него. Прежде всего, необходимо отметить, что в философии «самоопределение» понимается как «право населения той или иной страны самостоятельно определять свою политическую и экономическую системы» [2, с. 486]. Как видно, в данном случае самоопределение понимается как элемент политической философии. Нас же интересует самоопределение, взятое по отношению к человеку, в связке с моралью. Поэтому попробуем самостоятельно дать дефиницию понятию «самоопределение».

Самоопределение – процесс личного восприятия и самосознания, самоидентификации человека. Самоидентификация в качестве самоопределения не есть национальная или религиозная идентичность, но, прежде всего, расстановка жизненных приоритетов, выбор ценностей и следование им. В конце концов, самоопределение есть свободный выбор человеком пути своего развития – жить в соответствии с нормами морали и права, критически воспринимать окружающую действительность, стремиться к саморазвитию. То есть, самоопределение есть осознание субъектом себя, принятие ответственности за свои поступки, а также формирование определенных идеалов – истины, справедливости, красоты, блага и т.д., которым субъект старается следовать в течении всей жизни.

Самоопределение отвечает на фундаментальные вопросы человеческого бытия – Кто я? Для чего я живу? Каково мое место в этом мире? В тех условиях социально-культурной трансформации, которые сложились на сегодняшний день, данные вопросы не ставятся в их онтологическом аспекте, а ответы имеют конкретную направленность – например, я представитель этноса, гражданин страны, член конфессии и т.д. Вопрос о смысле жизни как базовом элементе самоопределения человека вообще не ставится подавляющим большинством, которое живет, даже не задумываясь о смысле своей жизни, превращая ее в существование. Подчиняя себя законам рынка, человек отрывается от своего онтологического предназначения – выражать и постигать через себя бытие. Вместо этого мелочность экономических оснований жизни, ее ритм, захватывают человека, и он перестает размышлять о вечном, постоянно находясь в круговороте бренного.

Познать самого себя это не только и не столько узнать больше о своем теле или об окружающем мире. В казахстанских школах имеется предмет «Самопознание», но и он не отвечает задаче самоопределения человека, а ведь оно должно начинаться с детства. Самопознание – это осознание своей особой роли в мире, осознание себя как микрокосма, как элемента бесконечной Жизни. Личностное развитие человека, обусловленное этапами социализации, взаимосвязано с самоопределением. Но вот парадокс – личностью становится каждый, а самоопределяется лишь малая часть.

Самоопределение человека связано с поиском самоидентификации, причем любое самоопределение субъекта проходит при наличии другого субъекта. Проблема Я и Другого – одна из сторон самоопределения. Осознать себя как уникальность можно только при наличии другого Я, не похожего на нас. Если бы не было Другого, как мы могли бы знать, что Я это именно Я, ведь у нас не возникало бы даже во-

проса, подобного этому. Мораль, как диалектическая основа самоопределения, формировалась именно в качестве регулятора отношений Я-Другой, когда каждый субъект должен был соотносить свою линию поведения с линиями поведения других субъектов. Кант дал конкретное определение такого поведения: «если имеется категорический императив (т.е. закон для воли каждого разумного существа), то он может только предписывать совершать все, исходя из максимы своей воли как такой, которая могла бы иметь предметом самое себя как волю, устанавливающую всеобщие законы» [3, с. 259].

Можно даже сказать, что первые человеческие коллективы имели в своем основании моральные установки, подобные конфуцианскому «золотому правилу нравственности» или кантовскому «категорическому императиву», иначе бы общественное развитие – в виде патриархальной семьи или государства, не было бы возможным. Социогенез сопровождался поиском этических оснований культуры. Благодаря этому общество развивалось не по принципу «войны всех против всех», а по принципу коллективной солидарности. Сегодня мы являемся свидетелями обратного процесса деконструкции моральных оснований культуры, и как следствие этого, дестабилизацию общественной системы, кризис общественных институтов. Пропаганда эгоцентризма и жизненного девиза «цель оправдывает средства» породили массу социопатов, для которых моральные устои не являются императивом – ни в жизни, ни в культуре. Аморальность чуть ли не провозглашается «моралью XXI века», показателем свободы человека и общества.

В то же время, мораль формировалась не индивидуальным образом, а в процессе человеческого общежития, столкновении характеров и линий поведения, различных точек зрения и дискуссий. Первые человеческие коллективы возникли благодаря неким общим константам, не присущим животным, где стая организуется по законам силы. Так формировалась мораль как выработка конвенциональных установок социума – разрешений и запретов, обязательных для всех членов коллектива и принимаемых ими как императив. Обычное право и возникший на его основе юридический закон, в своем основании имеют ту же мораль.

Понимая самоопределение именно так, мы выходим на онтологический уровень человеческого бытия. Укорененность человека в бытии имеет моральные корни, потому что мораль присуща только человеку. Известен тезис о том, что «труд сделал из обезьяны человека», однако если мы будем ставить во главу угла трудовую, предметно-практическую деятельность, нам сложно будет вывести из нее мораль.

Точно так же, до возникновения Homo Sapiens мораль априори не существовала. Другое дело, понимание морали как «идеального» в контексте взглядов Э. Ильенкова, которое может объяснить социальную основу морали. Но и эта концепция не является исчерпывающей, потому что проблемы морали и нравственности многогранны и глубоки, как и человек.

И здесь перед нами встает очень интересный и глубокий вопрос – создал ли человек сам нормы морали, выводя их из отношений с другими членами социума, или человек лишь «обналичил» то, что изначально было в бытии. Кто тогда человек – творец морали (даже в случае если данным творцом будет коллективный субъект - общество) или инструмент для ретрансляции морали, как элемента бытия? И как тогда понимать самоопределение человека, особенно во втором случае, где действует категория необходимости?

Для ответов на поставленные вопросы требуются специальные исследования, однако мы попробуем наметить основные штрихи возможного пути их решения, если таковое вообще возможно. Первое. Безусловно, человек – это творец морали, так как даже если мы предположим имплицитное наличие моральных оснований в бытии, они не будут иметь человеческого измерения, а таковыми их делает именно сам человек. Тысячелетия духовных поисков человека сформировали моральные основания культуры, и даже, несмотря на то, что мораль не заложена в биологической основе человека, она явилась результатом социогенеза. При этом мы должны учитывать все точки зрения на данный вопрос, в том числе так называемые эзотерические и научные концепции, согласно которым, мораль была определена для человека Высшим разумом, или ноосферой.

Самоопределение человека, в контексте того, что субъект является творцом морали, будет означать сознательный выбор жизненного пути в координатах морали, сообразование свободы выбора, которой обладает каждый человек, с необходимостью соблюдения моральных установлений. Таким образом, самоопределение имеет объективно-субъективные основания – оно не может происходить вне общества с его нормами, запретами и разрешениями, и в то же время человек свободен отказаться от соблюдения нормативности.

Мораль и нравственность, взятые в диалектическом единстве, представляют две основополагающие опоры самоопределения человека. Человек без моральных установок, безнравственное поведение которого негативно отражается на других людях, не может считаться человеком в полном смысле этого слова. Регулятором моральных установок и их нравственной реализации внутри человека выступает со-

весть. Совесть есть свойство осознания человеком правильности своих поступков. Иногда человек не может определить, правильно ли он поступает, и мерилom самооценки выступает совесть (недаром есть выражение «угрызения совести», «совесть замучила»). Совесть не свойственна эгоизму, не обременяющему себя какими-либо критериями и оценками своего поведения.

Диалектическое единство морали и нравственности в субъекте связано со свободой. «Жить», - восклицал Хосе Ортега-и-Гассет, - «значит вечно быть осужденным на свободу, вечно решать, чем ты станешь в этом мире» [4, с. 42]. Ответственность субъекта обусловлена факторами свободы выбора поведения: - объективная возможность выбора. Если нет объективной свободы выбора, человек не несет моральную ответственность. Например, машинист поезда не несет моральной ответственности за смерть самоубийцы, бросившегося под колеса; - психическая свобода выбора, именуемая вменяемостью, когда человек отдает себе полный отчет за слова и совершаемые действия; - моральная вменяемость – знание субъектом принятых в данном обществе моральных норм и запретов.

Следуя диалектической логике, принцип противоречия является главной движущей силой развития. Диалектически, мораль и нравственность не противостоят, а дополняют друг друга. В чем же заключено противоречие в случае морального самоопределения человека? Мораль как комплекс идеальных концептов, предписанных к исполнению, вступает в противоречие с реальностью, которая обуславливает поведение человека. В силу своей природы, а также под влиянием общества, культуры, науки и многих других факторов, человеку сложно соблюдать моральные нормы. Например, ценность жизни каждого человека является моральным установлением. Но разве повернется у нас язык назвать советских солдат, убивавших на войне фашистов, аморальными людьми? Нет. И даже, несмотря на то, что на войне мировоззрение солдата вступает в противоречие с моралью, они синтезируются в аксиологическом восприятии. Убивать человека аморально, но если это происходит во имя защиты общечеловеческих ценностей, защиты родины и т.д., то такой поступок относится к сфере необходимости, или сфере должного, а, следовательно, приобретает положительную моральную коннотацию.

Так же, как свобода и необходимость, рассмотренные нами выше, должное и сущее, концептуализированные Платоном в его учении об идеях, являют хороший пример соотношения диалектических категорий. Должное является следствием развития сущего, точно так же как Олимпийские боги Греции не были реальными созданиями, а явились

результатом духовных поисков древнегреческой культуры в стремлении к объяснению мира. Мораль не возникла сама по себе, она является квинтэссенцией развития культуры. Противоречие между должным и сущим снимается в человеке, как носителе двух миров, вместилище высоты нравственности, доходящей до святости и глубины нравственного падения, превращающего человека в животное. Парадоксально, но сам по себе, интеллект, разум человека не коррелирует с уровнем человеческой морали. Ученые Третьего рейха, обладая высоко развитым интеллектом, в то же время не были носителями высокой морали, создавая газовые камеры и вводя куриный бульон в вену маленького ребенка. Мораль у них, естественно, была, но согласно ей, все народы, кроме арийского, должны были быть либо рабами, либо физически уничтожены как «генетический мусор».

Что же мы имеем сегодня? Моральные ценности нивелированы, произошла деконструкция всех ценностей. Поэтому человеку все труднее «найти себя» в этом хаосе, когда вместо прогресса идет стремительная деградация. Парадоксальным образом, деконструкция базовых ценностей человеческого существования обернулась направленным конструированием реальности. Как верно подчеркивает С.Г. Кара-Мурза, «размягчение» морали и нравственности – важный этап в разрушении всего культурного ядра общества и снятии психологических защит против манипуляции» [5, с. 546]. Масс-медиа через все возможные каналы (СМИ, Интернет, телевидение), формируют человека определенного типа, с заданным вектором мышления. Даже под видом свободы выбора навязываются необходимые модели поведения человека, образа его жизни. Например, торговые и фармацевтические компании навязывают те или иные продукты и лекарства, которые абсолютно не нужны и даже вредны для человека, власть навязывает определенное восприятие происходящих в стране событий для ликвидации малейших попыток усомниться в правильности решений правительства. Как «самоопределиться» в подобных условиях тотальной несвободы? Это очень важный и очень сложный вопрос, решение которого будет иметь итогом выход человека из мира «иллюзий», матрицы, которую ему навязали.

Что самое поразительное – вроде бы многие люди понимают то, что они живут в мире конструируемой реальности, но то ли в силу неспособности или нежелания изменить существующий порядок, люди подчиняются «правилам игры». Изначальная «добровольность» в деле конструирования объясняется тем, что люди, даже имея сомнение в объективности происходящего, верят в нее. Конечно, и инструменты и методы конструирования реальности отработаны до мелочей, с уче-

том психологических особенностей человека.

Проблема удвоения реальности в ходе социально-культурной трансформации на объективную реальность и гипер-реальность (матрицу) не только заставляет нас обратиться к образу «пещеры» в философии Платона, но и удваивает мораль. Происходит дупликация морали. Классические моральные нормы, заложенные в традиционных культурах, религиозных системах, философских «золотом правиле нравственности» и «категорическом императиве», дублируются матрицей.

В данных условиях, самоопределение человека (речь не идет о национальной или конфессиональной идентичностях) – это осознание уровня ответственности с точки зрения морали и нравственности. Человек, как субъект социальной деятельности, является носителем моральных ценностей и нравственного поведения в рамках данных ценностей.

Мораль и нравственность нельзя просто так утвердить в мировоззрении человека, они усваиваются и реализуются в процессе социализации личности. Сегодня иная мораль и вытекающая из нее нравственность – стремление к обогащению, эгоизм, социопатия, а, например, философия, которая должна быть основным рупором и проводником моральных ценностей, пошла вслед за рыночными отношениями. Поэтому в университетский курс философии, основанный на типовой учебной программе, вводятся такие темы как философия денег, философия успеха и т.д. В таком случае преподаватель философии становится неким мотивационным спикером, коучем. Все это привело к тому, что значение философии снизилось до критического уровня, который заключается «в утрате философией «претензии на мудрость». Философия стала «суесться», стала доказывать свою значимость, еще хуже – нужность, востребованность, полезность, а это – гибель философии» [6, с. 68]. Классическая и теоретическая философия становится никому не нужной – ведь согласно прагматичному мировоззрению, изучение немецкой классической философии не будет способствовать достижению личного успеха, материальными показателями которого являются деньги, предметы роскоши и т.д.

Мораль и нравственность берут начало в семье, воспитании, общественной среде. Необходимо воспитывать конструктивную, созидательную мораль, основанную не на концепции силы, а на идеалах. Вспомним Э. Ильенкова: идеалы и идолы. Место моральных идеалов сегодня заняли идолы. Философы этих идолов на сегодняшний день свергнуть не могут, так как философы не могут ни на кого опереться в этой борьбе – они не востребованы обществом. Философы – изгои,

нужные власти для пропаганды своих идей и штамповки людей со стандартным типом мышления. Да, обществу философия не нужна, но давайте вспомним И.Т. Фролова, слова которого о том, что «философия есть царская наука и не обязательно ее навязывать всем», приводит в своих воспоминаниях А.А. Гусейнов [7, с. 69]. Нельзя не согласиться с этим утверждением, ведь философия очень сложно вписывается в формат научного знания (если вписывается вообще), и, по сути, ей нельзя научить или научиться. Конечно, можно научить различать философские концепции, знать историю философии, но уметь мыслить, причем мыслить самостоятельно, логично, аргументировано – очень сложная задача. Базовое философское образование вовсе не означает какого-то особого, привилегированного положения. Есть много примеров, когда физики, математики, историки становились философами и оставляли заметный вклад в философии. Философ – носитель особой морали, высоких идеалов, позволяющих ему отвлечься от обыденности и оценивать происходящее не свысока, но со стороны. Именно поэтому философ избегает однозначных суждений и оценок, так как он помнит, что все бrenно и преходяще. В этом отношении философ, действительно, человек «не от мира сего», но не как витающий в облаках дурачок, а как рациональный скептик.

Общество идет к краю (нравственному пределу), за которым, под влиянием капитализма и рынка человек начнет терять свою человеческую сущность. Жизнь стала таким же товаром, как остальные, которые можно купить или продать. И вот, в это критическое время (которое уже наступило), философия выйдет на передний план. Философия должна, просто обязана выйти, чтобы не допустить гибель Человека – в прямом и переносном смыслах. И даже если голос философии будет «гласом вопиющего в пустыне», он должен прозвучать.

У философов нет и никогда не было иного пути, как борьба с идолами ради утверждения идеалов. Особенно это актуально в современную нам эпоху. Культурная трансформация неизбежна, так как мир постоянно меняется. Однако необходимо понимать, какого характера трансформация происходит. Сейчас мы можем наблюдать печальную тенденцию размывания культуры, когда единым целым становятся культура, суб-культура и даже анти-культура. Это влечет за собой размывание моральных устоев, проводником которых всегда являлась культура. Мораль и нравственность релятивизируются, подвергаются сомнению и осмеянию. Остается только утверждать мораль в обществе, как бы это громко не звучало. Делать это прямым образом бессмысленно – человека, который придет морализировать на улице или в учебной аудитории, никто не будет слушать. Философ должен

быть «живой моралью» в том смысле, в каком это вообще возможно для человека, обладающего недостатками и слабостями. Своей жизнью, поступками, трудами философ должен утверждать нормы морали. Общество же никогда своевременно не внимает моральным наставлениям, и лишь потом обращается к ним. Если мы не будем отстаивать идеалы справедливости, долга, свободы, истины, добра и красоты, мы не имеем никакого морального основания называть себя философами.

Было бы верхом высокомерия считать философов единственными носителями и хранителями морали. На самом деле мораль есть всегда, и нравственность как императив поведения сохраняется в каждую, даже самую тяжелую эпоху. Просто в определенные периоды времени мораль и нравственность приобретают оттенок той общественно-экономической доминанты развития мира, которая становится общей для всех. Сегодня – это капитализм и рыночные отношения, формирующую мораль человека, не обремененного чувством ответственности, но влекомого жадной прибылью и обогащения. Если ты будешь думать о том, какой вред может принести то, что ты продаешь, и угнетать себя угрызаниями совести, ты никогда не разбогатеешь. Вот поэтому мораль рыночного времени подчинена одной ценности – выгоде.

Люди ищут выгоду не только в товарно-денежном эквиваленте, в процессе купли-продажи услуг, товаров или труда. Человек стал искать выгоду в другом человеке, относясь к нему как к неодушевленному предмету, некой вещи. Вещь не жалко использовать в своих интересах, а потом выбросить за ненадобностью. Заботясь о себе, человек перестал видеть человеческую сущность в других людях. Подобное отношение к другим как безликой вещи очень хорошо описано Х. Арендт, которая описывая период империализма и геноцида европейцами коренного населения африканских стран, отмечала: «они (представители племен - Д.К.) были как бы «природными» человеческими существами, лишенными специфически человеческого характера, так что, когда европейцы умерщвляли их, они как-то не осознавали, что совершают убийство» [8, с. 270]. Заметим, что тот период был временем военной экспансии в ходе колонизации, наша же эпоха представлена «духовной экспансией», которая включает в себя морально-нравственные установки, навязываемые «колонизаторами». Такая колонизация латентна и приятна во всех отношениях. Она ненавязчиво входит в жизнь общества и становится его неотъемлемым элементом. Навязав молодому поколению моральные ценности обогащения и эгоцентризма, можно добиться снижения уровня рождаемости (чайлд-

фри), социального разложения (неустойчивость института семьи и брака, пропаганда беспорядочных половых связей, навязывание образа «сильной и независимой женщины», не нуждающейся в мужчине, или, напротив, навязывание мужчинам женской линии поведения).

Общественная мораль сегодня (впрочем, как и всегда в истории), представленная главным общественным институтом – государством, может быть охарактеризована как «лицемерие». Везде и всюду ведутся красивые речи о правах человека, его свободе и достоинстве, и в то же время более развитые капиталистические страны продолжают эксплуатацию стран «третьего мира». Но и сказать, что современное общество морально разложено, мы не можем. Стенания по поводу отсутствия морали – характерная черта каждой эпохи, однако же человеческая цивилизация продолжает существовать.

Также развивается сегодня политическая культура, которая никогда не отличалась моральностью, представляя собой особую игру за власть. Политическая деятельность трансформирует человека, мораль которого подчинена одной ценности – власти, которая, в свою очередь, влечет за собой обогащение. В политике мораль – лишний элемент, потому что она мешает сосредоточиться на конкретно-практических задачах.

Проблема самоопределения человека и место морали в нем получает новое звучание в связи с разработкой искусственного интеллекта и созданием роботов, чье мышление и поведение копируют человеческие. Сегодня искусственный интеллект подчиняется заложенной человеком программе, основанной на принципе алгоритмизации. Но уже созданы и так называемые нелинейные алгоритмы, напоминающие поведение человека, способного в однотипных ситуациях выбирать различные варианты действий, быть непредсказуемым.

Как человеку самоопределяться в мире техники, в грядущем будущем – и в мире роботов? Какова мораль в техносфере? Не секрет, что мы уже сегодня находимся в прямой зависимости от техники. Еще Н.А. Бердяев писал о «рабстве человека у техники» [9]. Останется ли у человека его человеческая сущность, или он станет «несовершенным роботом»? И когда будет создан искусственный интеллект, подобный человеческому, как он будет определять себя, какую мораль он примет в качестве доминирующей или не примет вообще? Уже известны примеры, когда созданный искусственный интеллект меньше чем за сутки развился до расистских взглядов или захотел уничтожить человечество [10]. Мы можем заключить, что для самоопределения человека или машины мораль определяется не только и не столько интеллектом, сколько чувствами и тем, что мы называем «душой».

Именно поэтому человеческую мораль нельзя воспроизвести, даже создав самый совершенный искусственный интеллект, который будет во много раз умнее индивидуума. Э. Ильенков писал по этому поводу следующее: «Тезис о возможности построить машину, такую же умную и такую же нравственно-осмотрительную как Человек, верен лишь при том допущении, что понятие «человек» скроено по образцу таких людей, которые действительно больше похожи на машину, чем на человека» [11, с. 283]. Мораль в человеке как социоприродном существе заставляет поступаться базовым инстинктом самосохранения, что никогда не сможет повторить машина, которая не способна осознать ценность собственного существования настолько, чтобы поступиться им во благо других.

Рискнем предположить в этой связи, что мораль человека заложена в нем априори, с рождения. Эта парадоксальная мысль пришла к нам в процессе наблюдения за детьми, которые добры, наивны, искренни и открыты. В ходе воспитания, социализации, ребенок получает определенные родителями и окружающими людьми представления о морали, с которыми соотносят свою жизнь. И самоопределения – не однодневный процесс самосознания, а результат развития человека в обществе. В этой связи нельзя не вспомнить об «ансамбле общественных отношений» Карла Маркса, и блестяще обоснованным взглядам Э. Ильенкова, который сквозь проблему «идеального» показал роль и значение общества в становлении человека.

Все эти рассуждения – не плод больной фантазии и не досужие вымыслы, а наступающая реальность человечества. Повсеместная роботизация вносит свои коррективы в социально-культурную трансформацию. Уже сегодня роботизация в промышленности и сельском хозяйстве делает человека «лишним», ведь роботы не устают и не ошибаются, они точны в расчетах и могут нести больше заложенной в них информации. Интенсивное развитие техносферы влечет за собой усиление моральной ответственности человека. Самая лучшая диагностическая техника в медицине, самые совершенные системы вооружения и противоракетной обороны зависят не только от профессионализма и быстроты реакции человека, управляющего техникой, но и от той морали, которая им принимается. Человек не может обходиться без техники, но только от него зависит, как он ею воспользуется и в каких целях – во благо или во вред.

Нельзя рассматривать мораль в отрыве от свободы и ответственности. Мораль в чистом виде – идеал, никогда не реализуемый в реальности. Можно предположить, что идеал морали априори заложен в основании человеческой природы, что это часть души человека. Если

моральное основание не поддерживается, не развивается, то человек извращает свою мораль или подавляет ее. Необходим также учет историко-культурного контекста, к примеру, принцип «талиона» (око за око, зуб за зуб), для своего времени был очень даже морален. Сейчас же он кажется нам проявлением варварства, культурной неразвитости общества.

Социально-культурная трансформация, в которой преломляется мораль, обусловлена процессом глобализации. Глобализация несет мораль капиталистического общества, в котором товарно-денежные отношения становятся императивом поведения человека и социальной коммуникации. Человек и сам превращается в товар, который можно купить или продать, в прямом и переносном смысле. Например, даже самый честный и искренний человек будет воздерживаться от оценивания моральности поведения своего руководителя из-за угрозы потери источника заработка. Поэтому даже наличие высоких моральных идеалов не является гарантией высокого морального уровня общества.

Мир меняется стремительно, массовая культура сменила традиционную, а в скором времени могут исчезнуть любые специфические особенности традиционных культур в процессе глобализации. Последняя принесла нам не только культурный, но и моральный шаблон. Такая культурно-нравственная нивелировка, с одной стороны, неизбежна и не представляет прямой опасности. Но с другой стороны, когда этот процесс принимает характер направленного действия, когда от поколения в поколение внедряются моральные ценности, не имеющие корней в национальной культуре – тогда можно говорить о том, что традиционная/национальная культура рискует выродиться в анахронизм. Проблема традиционных культур здесь связана еще и с тем, что они очень тесно связаны с религиозными этическими нормами, а многие сакральные традиции и обряды являются действительно неуместными в XXI веке пережитками прошлого. Самая правильная линия поведения – это не борьба с глобализацией, а адаптация к изменяющимся условиям с целью сохранения моральных ценностей во имя Человека. Возрастающая роль техносферы при этом, формирует новую мораль, более высокий тип ответственности человека.

Литература

1. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. - СПб.: «Наука», 1999. – 448 с.
2. Новая философская энциклопедия. Т.3. - М.: «Мысль», 2010. – 692 с.
3. Кант И. Основание метафизики нравов. – Кант И. Лекции по этике: Пер. с нем. / Общ. ред., сост. и вступ. ст. А.А. Гусейнова. - М.:

- «Республика», 2000. – 431 с.
4. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. - М.: АСТ, 2007. – 269 с.
 5. Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. - М.: «Эксмо», 2009. – 864 с.
 6. Косиченко А.Г. Философия в попытках осмысления мира. – Академик Ж. Абдильдин и мировая философия. - Алматы: ИФиП МОН РК, 2008. – 306 с.
 7. Гусейнов А.А. Человек и его дело. – Иван Тимофеевич Фролов. М.: РОССПЭН, 2010. – 567 с.
 8. Арендт Х. Истоки тоталитаризма. М.: ЦентрКом, 1996. - 672 с.
 9. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. URL: [https:// predanie.ru/berdyaev- nikolay-aleksandrovich/book/69705-o-rabstve-i svobode-cheloveka/#toc10](https://predanie.ru/berdyaev-nikolay-aleksandrovich/book/69705-o-rabstve-i-svobode-cheloveka/#toc10) Дата обращения: 24.04.2018
 10. Пять случаев, когда искусственный интеллект взбунтовался. URL: [https:// secretmag.ru/trends/tendencies/pyat-sluchaev-kogda-iskusstvennyi - i ntellekt-vzbuntovalsya.htm](https://secretmag.ru/trends/tendencies/pyat-sluchaev-kogda-iskusstvennyi-i-intellekt-vzbuntovalsya.htm). Дата обращения: 24.04.2018
 11. Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. 2-е изд. - Киев: «Час-Крок», 2006. - 312 с.

Лазаревич Н.А.

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ ЭКОЛОГИЧЕСКИХ ЦЕННОСТЕЙ ЛИЧНОСТИ

Современная социальная политика неразрывно связана с политической экологической, что обуславливает включение экологической компоненты в число интегральных показателей качества жизни населения. Традиционно качество жизни связывалось с материальным благосостоянием, здоровьем граждан, обновлением городской и сельской инфраструктуры и т.п. Но вскоре оно стало рассматриваться под более широким углом зрения, т.е. в контексте обеспечения полномасштабной программы жизнедеятельности человека и общества, и трактоваться как составная часть социального идеала, который необходимо достигнуть.

Экологические ценности занимают важное место в определении качества жизни. Это связано с тем, что человек, его жизнедеятельность, физическое и духовное здоровье тесно связаны с состоянием окружающей природной среды, экологические показатели которой в настоящее время стремительно ухудшаются. Причина этого кроется в

исторически сложившейся практике природопользования, при которой нагрузка на природные комплексы превышает допустимые пределы и нарушает экологическое равновесие в биосфере. Нарастающие темпы загрязнения окружающей среды, связанные с выбросом вредных компонентов, нарушением технологических регламентов производства, отсутствием элементарной экологической культуры, заметно снижают качество жизни людей.

Процесс урбанизации всё больше напоминает сценарий техносферизации планеты, стремительное замещение биосферных пространств техно-искусственным миром. Сейчас в городской среде (около 3% территории суши) проживает половина населения планеты, а 50-55% суши изменено в результате социально-экономической деятельности людей. Расчеты показывают, что к 2020 г. под городскими застройками будет находиться 4% суши, а к 2070 г. - около 13%, что составляет 20% непригодного пространства. «Основная масса людей, - отмечает В.А. Кутырёв, - живёт в урбанистических комплексах, и наиболее прогрессивная часть человечества с естественным, помимо своего тела, не сталкивается вовсе... Часть и целое, элемент и система, организм и биоценоз взаимообусловлены, и искусственное окружение не может не трансформировать человека в соответствующее себе состояние, как в телесном, так и в духовном плане» [1, с. 138].

На качество жизни влияют следующие факторы: ухудшение среды обитания, ведущее к снижению продолжительности жизни, увеличению заболеваемости, смертности и ухудшению генофонда населения; деградация возобновляемых природных ресурсов; возрастание риска крупных техногенных катастроф; загрязнение воздушного бассейна и изменение климата; опасное загрязнение продуктов питания и др. Все это ведет к росту социальной напряженности и трансформации устойчивых основ коэволюции человека, общества и природы.

В современном обществе продолжают иметь место негативные практики социоприродных отношений. Их преодоление возможно с изменением всего комплекса ценностных ориентаций человека, включая изменение стиля его мышления. Новый способ мышления должен базироваться на осознании устойчивости и целостности биосферы как необходимого условия сохранения пригодной для обитания человека окружающей среды. Данный императив нуждается в конструктивной поддержке со стороны функционального и методологического содержания научно-технической деятельности, кардинально влияющей на современные программы социального развития.

Решение данной задачи предполагает внедрение экологических принципов в естественнонаучное и гуманитарное познание и направ-

мую связано с формированием экологического сознания и мировоззрения человека. Материальные и духовные потребности людей требуют переосмысления с позиций нравственного и экологического императива. Принципы разумного самоограничения, необходимости сохранения среды обитания для будущих поколений выступают сегодня своеобразной идеологией XXI века, которая должна быть направлена на изменение устоявшихся представлений об уровне жизни и потребностях людей, на усвоение новой системы экологических ценностей и, как следствие – на изменение «правил поведения» в природном и социальном окружении.

Для решения названных задач недостаточно обычного информирования населения о масштабах и последствиях экологического кризиса. Главное заключается в том, чтобы научить самого человека осуществлять экологически рациональные действия, а это, в свою очередь, потребует изменения традиционных подходов к системе экологического образования и воспитания. Такая точка зрения в настоящее время является наиболее конструктивной и эффективной. Экологическая проблематика приобретает широкое воспитательное, образовательное, мировоззренческое и нравственное звучание и указывает на необходимость изменений, которые человечество и каждая отдельная личность должны произвести в себе, прежде всего, в сфере своего экологического сознания и мировоззрения. Мировоззрение в данном случае не просто теоретическое знание, оно еще сопряжено и с демонстрацией определенной практической позиции.

Экологическое мировоззрение вырабатывается человеком в процессе непрерывного взаимодействия с природным миром и подразумевает рационально-творческое освоение различных социоприродных ситуаций. Данные ситуации влияют на мышление и самосознание людей, практическое отношение к природе и обществу, затрагивая таким образом всю систему мировоззрения субъекта. Иначе говоря, современная экологическая ситуация – это та сторона общественного бытия, которая выражает характерные явления, возникающие при взаимодействии общества и природы, и тем самым определяет появление новых черт в сознании людей, что может быть охарактеризовано как процесс его экологизации.

Под экологизацией понимаются процессы, связанные с оптимизацией и гармонизацией взаимодействия между обществом и природой, и изменения, которые возникают в духовной и материальной жизни в связи с требованиями современной экологической ситуации. Экологическое сознание отражает экологические взаимосвязи между обществом и окружающей средой и является системным образовани-

ем, коррелирующим со всеми другими уровнями общественного сознания. Экологизация форм общественного сознания проявляется во влиянии экологической проблематики на экономическую, политическую, правовую, нравственную формы сознания. Под экологизацией при этом понимается как сам процесс становления экологического сознания, так и его влияние на конкретные формы взаимодействия природы и общества, на другие структурные компоненты сознания и предполагает выработку определенной экологической психологии – системы чувств, установок и т.п., связанных с такой иерархией потребностей, в которой потребность сохранения природы занимала бы ведущее место. Данный процесс осуществляется на различных уровнях. Экологизация сознания на биосферном уровне проявляется в адекватном осознании механизма круговорота вещества, энергии, информации, в понимании органической целостности сложившейся организованности биосферы, связи биосферы и космических процессов живого и косного вещества. Существует еще один уровень экологизации сознания, который включает пути сохранения генофонда животного и растительного мира, определения оптимального уровня вмешательства человека в природные процессы, характер поведения человека в условиях современной экологической ситуации. Оба эти уровня формирования и развития экологического сознания самым непосредственным образом связаны с экологической деятельностью и экологической ответственностью.

Содержание понятия «экологическая деятельность» в идеале отражает определенный аспект различных видов деятельности (экономической, политической, правовой, нравственной и др.). В целевом отношении она ориентирована на оптимизацию взаимодействия общества и природы. Это «интегративное понятие для обозначения различных видов деятельности, тем или иным образом направленных на обеспечение оптимального функционирования системы «общество – природа» [2, с. 73].

Экологическая ответственность – нравственно-экологическое качество, проявляющееся, прежде всего, в ответственном, отношении человека к природе и вбирающее в себя все основные признаки таких категорий, как отзывчивость, бережливость, гуманность, рачительность, но в то же время, существенно отличающееся от названных качеств более высоким уровнем обобщенности, а также некоторыми содержательными, в том числе правовыми аспектами. В целостной структуре личности данное качество выполняет ту важнейшую функцию, которая связана с регулированием сложных и неоднозначных отношений человека с окружающей его социоприродной средой [3, с.

71]. В свете изложенного можно сделать вывод, что система образования нового типа должна строиться на принципах сопричастности человека к происходящим в природе процессам, и носить опережающий характер в отношении возможного использования в природопреобразующей практике современных достижений науки и техники, высоких (наукоемких) технологии, одной из которых является биотехнология.

Основополагающим фактором развития человечества в XXI веке становятся социоприродная устойчивость. Экологический кризис в конечном итоге формирует напряженность, связанную с социальной и политической дестабилизацией, порождает новое экополитическое пространство, на котором происходит заметная политизация экологического фактора и экологизация политического процесса. Перспективы современной социальной трансформации, развития «зеленых», «ноосферных» государств связываются многими учеными с инвайроментализмом, с политизацией экологических основ жизни. В свою очередь политические программы различных партий и движений активно используют экологические ценности и соответствующую риторику. Можно предположить, что в современном обществе экокультурные основания социальной и политической жизни, которые в традиционном обществе находились на уровне маргинальных проблем, начнут выходить на передний план политики государства, определять структуру и сущность политического процесса.

Серьезное значение при этом будет иметь практика электорального поведения. Электоральный процесс и его ядро - политические выборы - являются и формой организации жизни на принципах демократии, и своеобразным «моментом истины» для граждан государства. Электорат всегда формируется вокруг определенных ценностей и мировоззренческих принципов. Сознание электоральных групп обычно чутко улавливается претендентом на избираемые должности и в случае успешного исхода выборов становится в последующем важным инструментом принятия тех или иных политических решений. Экологическое сознание и мировоззрение в этом процессе оказывается не столько идеализированным феноменом, сколько жизненно-практическим фактором политики. Любому претенденту на власть всегда интересно знать, что представляет собой мировоззрение его избирателя, насколько оно зависит от социально-экономических и экологических условий жизни людей. Экологическое сознание и мировоззрение, таким образом, представляет собой политический феномен. Экополитика является двухуровневым явлением: первый уровень соответствует стратегиям, связанным с обеспечением экобезопасности; второй уровень – с экоконкурентной борьбой в ситуации существую-

щих или изменяющихся властно-иерархических отношений в сфере природопользования.

Преобразование функционирующих на уровне общественно-политического сознания мировоззренческих взглядов и убеждений в элементы индивидуального сознания является неотъемлемой частью процесса социализации человека. Благодаря этому процессу у индивида формируются личностные мировоззренческие принципы, он конструирует собственную программу методологической и идеологической ориентации. Ориентация же структур власти и управления на экологокультурные ценности населения, несомненно, важная, необходимая и перспективная задача. Структура и содержание данных ценностных предпочтений должны быть научно обоснованными, верифицированы практикой, соответствовать общепринятым нормам цивилизационного развития. Другими словами, подлинные экокультурные ценности должны подняться над культурой повседневности, допускающей возможность несбалансированных социоприродных отношений, трансформирующей и нивелирующей индивидуальный культурный образ субъекта, его сознание и поведение.

Взаимодействие общества и природы связано с использованием объективно ограниченных, трудно восстанавливаемых, а иногда и невозстанавливаемых ресурсов. Это явным или неявным образом детерминирует характер проявления социоэкологического конфликта. Для его предотвращения принимается ряд природоохранных законов, расширяется сфера применения экономических расчетов в экологической политике, создаются предпосылки социального контроля за состоянием природы, мобилизуются внутренние и внешние ресурсы для инвестирования в охрану окружающей среды.

В реальной повседневной социокультурной практике чаще всего наблюдается усугубление экологических проблем, что связано, как правило, с экономической целесообразностью промышленных предприятий, несовершенством экологического законодательства, часто низкой экологической грамотностью населения и недостаточным уровнем его экологической культуры. Можно сказать, что реальная экологическая ситуация в обществе определяется достаточно низким уровнем экологических компетенций современного социального субъекта, в связи с чем экологическая проблематика приобретает широкое воспитательное, образовательное, мировоззренческое и нравственное звучание.

Экологическую культуру общества следует понимать, во-первых, как результат его достижений в сфере природопознавательной, природоохранной, природовосстановительной деятельности; во-вторых,

как совокупность позитивных действий, поступков, идей и взглядов, способствующих продуктивной коэволюции человека и биосферы; в-третьих, как процесс разработки фундаментальных и прикладных способов, методов, приемов формирования основ индивидуальных, коллективных, общественных механизмов адаптации личности к условиям стабильно функционирующей окружающей среды.

Современный экологический кризис выступает своего рода критическим условием обоснования необходимости изменений в сфере экологической культуры, которые могут служить основой гармонизации человекоприродных взаимодействий, а также фактором обеспечения устойчивого развития современной цивилизации. Главным условием сохранения стабильности окружающей среды и сообщества людей является возрождение и сохранение естественных сообществ организмов в объеме, обеспечивающем устойчивость окружающей среды и бесконфликтность социоприродных отношений. Для соблюдения этой нормы требуется обеспечить выработку соответствующих психологических и культурных установок, связанных с такой иерархией потребностей, в которой сама потребность сохранения природы занимала бы доминирующее место. Это достигается в первую очередь посредством совершенствования всех уровней системы экологического воспитания и образования, формирования соответствующей культуры жизни.

Таким образом, в структуре современного социально-экологического знания необходимо формировать целостные, интегральные представления, позволяющие учитывать масштабы воздействия человека на окружающую среду и те изменения в ней, которые обусловлены человеческой деятельностью. В свою очередь, это связано с изменением всего комплекса культурно-ценностных ориентаций человека, включая изменение стиля его мышления и образа жизни. Новая парадигма социального благополучия должна строиться на осознании устойчивости и целостности биосферы как необходимого условия сохранения пригодной для обитания человека окружающей среды. Это изменяет традиционное методологическое и аксиологическое содержание культуры, ориентирует его на активизацию процессов сохранения природы и человечества. Решение данной задачи предполагает внедрение экологических ценностей и принципов в содержание современной культуры и напрямую связано с формированием конструктивных механизмов принятия политических решений.

Экологические приоритеты и соответствующие программы активно становятся составной частью современного европейского и мирового политического дискурса. Примером могут служить полити-

ческие дискуссии по поводу Киотских протоколов, конференции ООН по проблемам окружающей среды (1992, 2002, 2012 гг.). Экологические ценности принимаются во внимание при выработке как региональных политических задач, так и задач глобального общепланетарного характера, связанных с обеспечением высокого уровня и качества жизни людей при сохранении необходимого качества окружающей среды.

Литература

1. Кутырёв В.А. Пост-пред-гипер-контр-модернизм: концы и начала // Вопросы философии, 1998. - № 5. - С. 123-138.
2. Антипенко А.И. Социокультурный и нормативно-экологический аспекты исследования взаимоотношений человека и природы. – Минск, 1996.
3. Каропа Г.Н. К созданию методики экологического образования школьников // Вопросы психологии, 2005. - №1. – С. 69-78.

Левко А.И.

ДУХОВНАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ КАК СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНАЯ ПРОБЛЕМА

Социальная реальность и ее духовное содержание

Наше повседневное бытие и символические формы человеческого существования как бы насквозь пропитаны духовным содержанием, истощение которого ведет к трансформации исторически сложившихся форм социально-культурной реальности. Эта реальность, будучи своеобразным тождеством противоположностей культуры и цивилизации, теряет свою стабильность и устойчивость, свою способность к динамичным изменениям и развитию. Она превращается в отчужденную от созидательно-творческих начал культуры формально-бюрократическую систему общественных отношений. Личность человека и социальные общности, в которые она включена, как бы отчуждаются от ее созидательной деятельности, превращаются из субъектов развития в простой объект управления и манипулирования общественным сознанием, а их взаимодействие друг с другом и складывающиеся на этой основе общественные отношения обезличиваются и предстают как существующая сама по себе объективная реальность,

фактически не отличающаяся от реальности физической... Эта реальность постепенно утрачивает свою социальную целостность, все больше ограничивается механической или кибернетической системностью, теряя былые латентные внутренние и внешние источники общественного развития. Одним из таких деформирующихся, исчезающих и далеко не очевидных источников общественного развития и выступает духовность. Угроза разрушения и потери этих источников в последнее время значительно возрастает в связи с переходом на цифровые технологии, успехами в разработке искусственного интеллекта, потерей эмпатии и социальной идентификации в связи с заменой их рациональной этикой, а затем и биоэтикой, всемерной кибернизацией общественной жизни. Интернет постепенно вытесняет из нашей жизни живое эмоционально-чувственное общение и способность к самостоятельной интеллектуальной деятельности, заменяя их алгоритмическими реакциями на ту ли иную информацию в виде подсказок, постепенно обретающего форму программируемого поведения. Формальное образование теряет свой смысл, так как правила грамматики, таблицу умножения и другие алгоритмические действия, уже сегодня осуществляет за человека компьютер, от которого он становится все более зависимым. Материальные блага, деньги и власть становятся основными ценностями современного общества и символами нашего времени, обладание которыми придает их владельцу особую социальную значимость и статус, достижение которых становится смыслом жизни большинства людей.

Духовность как форма существования, выражения и развития культуры, всегда противостоит ее материально-вещественным формам, прагматизму и утилитаризму жизни, ее естеству, постигаемым с помощью научных методов. Проблема духовного развития чаще всего предстает как проблема идеализации, проявляемая в виде противоречия между реальным и виртуальным его содержанием, между теоретическим, абстрактно-логическим и конкретно-эмпирическим; рациональным и эмоционально-чувственным, явным и неявным, интуитивным знанием. Ее разрешение не сводится лишь к диалектике теоретического и конкретно-эмпирического, методам дедукции и индукции, анализу отдельных фактов и научным обобщениям, и даже научной интуиции. При этом оно никогда не ограничивается чисто количественными или информационными формами своего выражения и рациональными критериями анализа социальной реальности. Любая информация, выраженная в битах, баллах или других количественных измерителях становится для нас знанием, лишь обретая определенный смысл, доступный пониманию людей соответствующей культуры.

При этом следует иметь в виду, что проблема духовного развития относится к числу так называемых "вечных проблем", встающей перед каждым новым поколением людей. Однако в каждое историческое время она обретает свои особые грани и имеет свои сложности, характерные лишь для данной эпохи, страны, нации. Современному человеку, живущему в условиях бурного научно-технического прогресса, и рассматривающего его как поступательное развитие от аграрного к индустриальному, и от него к информационному обществу, очень сложно понять не только особенности переживаний, смыслы и ценности жизни своих предшественников, их менталитет, но и саму суть духовности как социально-культурного явления. Постигание сущностных характеристик духовности для него затруднено уже во многом по той причине, что оно невозможно с позиции лишь теории отражения или простого научного анализа различных стадий развития понятийно-концептуального аппарата. По своей сути духовное развитие это, прежде всего, - развитие человека как субъекта соответствующей культуры, его творческих, адаптационных, познавательных, интегративных, идентификационных и других индивидуальных и общественных способностей; развитие, которое неразрывно связано не только с научным, но и философским, обыденным, мифологическим и религиозным, национальным сознанием и самосознанием, проявляемом в искусстве, образе жизни, менталитете и мировоззрении народа, его обычаях и традициях, характере исторически сложившихся общественных связей, государственной политике и идеологии. Степень этого развития проявляется в активности и пассивности личной и коллективной деятельности, нравственном и безнравственном ее содержании, самодеятельности и конформизме, вере и безверии в те или иные ценности, надеждах и чаяниях отдельных людей и целых народов, той нравственно-психологической атмосфере, в которой протекает их повседневная жизнь. Содержание духовности определяет нашу общественную сущность, то, что мы собой представляем как личность, народ, нация, страна.

Безопасность социального бытия и ее основные формы выражения

Личность, народ, нация, страна как социальная реальность предстают как объединения людей, их отношения и действия; язык или код, с помощью которого они передают друг другу информацию; мир материальных артефактов или искусственно созданная среда обитания; природные явления, вовлеченные в сферу социальной деятельности; и, наконец, коллективные представления – отражение социальной реальности в коллективном сознании как жизнедеятельность общест-

ва. Например, господствующий сегодня в западных цивилизациях прагматизм протестантской этики как бы изначально сталкивался с этикой и этикетом духовно-нравственного развития, проявляемого в милосердии, сопереживании, покаянии как выражении божественной сущности человеческого рода. Для его утверждения потребовалась соответствующая духовно-нравственная переориентация на нормы и принципы цивилизационного развития, основанного на противопоставлении материальных благ и качества жизни духовным, прежде всего религиозным ценностям, а самих ценностей морали категориям рациональной этики и инстинктам жизни.

В условиях постоянных вызовов и угроз в виде техногенных катастроф, экологического и экономического кризисов, преступности, потери национальной идентичности и исторической памяти, разгула национализма и т.д. безопасность социального бытия становится все более проблематичной. Ее же отсутствие создает известные риски дестабилизации, и ослабления конструктивных начал социальной жизни. И если до сих пор это было связано в основном с особенностями техногенной цивилизации, отчуждением труда, бюрократизацией и коммерциализацией общественной жизни, то в настоящее время возникает угроза разрушения самой духовности. На позитивистской стадии развития науки происходит ее удаление от духовной культуры и ее исходных социальных ценностей, прежде всего мифосемантических и религиозных представлений. Они сменяются научным мировоззрением, лишенным всякого ценностно-нормативного содержания. Основой этого мировоззрения становятся теоретические или концептуальные представления, основанные на логике индукции и дедукции. Происходит противопоставление наук о природе и наук о духе, естествознания и гуманитаристики, ведущее к снижению профессиональной компетентности и инновационного потенциала самой науки. Особенно очевидно это в сфере гуманитарных наук, философии и образовании.

Безопасность, независимо от многочисленных форм ее проявления, выражает те или иные способы обеспечения жизнедеятельности отдельных индивидов и общества целом в соответствии с физиолого-биологическими, медицинскими, организационно-техническими, экономическими, социальными и другими показателями, соотносимыми с нормой как своеобразным критерием меры или равновесия между позитивными и деструктивными изменениями в организме, окружающей среде социальной системе, или миро-системе в целом, позволяющими характеризовать их развитие как гармоническое или дисгармоническое, прогрессивное или регрессивное, конструктивное или деструк-

тивное. Как философская и научная категория, выражающая сущность данного явления, трактовка безопасности зависит от тех теоретико-методологических парадигм, через призму которых осуществляется ее анализ. В соответствии с антропоцентрической парадигмой, рассматривающей жизнедеятельность человека и общества с позиции адаптационных способностей организма, индивида и социальных систем, безопасность выступает как одна из базовых их потребностей, в зависимости от полноты удовлетворения которой, находится сама возможность или невозможность дальнейшего их функционирования и развития. Духовность, в данном случае, выступает как результат биосоциального эволюционного развития. В соответствии, например, с пирамидой потребностей американского социального психолога А. Маслоу, она лежит не в ее основании, а на ее вершине в виде потребности в самореализации. И при такой интерпретации духовности она имеет тенденцию к перерастанию в свою противоположность или бездуховность. Ведь в основе пирамиды, включая и саму потребность в безопасности, лежат витальные или естественные потребности, без удовлетворения которых невозможна сама жизнь. Духовность, согласно данной теории, к их числу не относится. Ее естественной предпосылкой здесь выступает своеобразное благоговение перед жизнью и совершенствование индивидуальных адаптационных форм существования, связанных с развитием творческих способностей и экзистенциальных чувств индивидов, не позволяющих им растворяться в социуме и его культуре. Особенно отчетливо такая ориентация проявилась в философском экзистенциализме и в частности в работе «Культура и этика» лауреата нобелевской премии Альберта Швейцера. Анализируя проблемы и трудности интеллектуального развития современного человека в условиях технической цивилизации, поглощающей его и растворяющей в социуме, А. Швейцер указывает на иррациональные начала культуры, противостоящие рационализации, либерализации и бюрократизации общественной жизни и ее институализации в виде национальных и других проектов, государственных стандартов, планов и программ. Рациональной этике, лежащей в основе нравственной культуры, он противопоставляет биоэтику как форму иррационального жизнеутверждения, основанного на стремлении вслушаться и проникнуть в меняющиеся исторические переживания человека, личности, существующей здесь и теперь. Он считает, что ни миро- и жизнеутверждение, ни этику невозможно обосновать, исходя из познания мира, и на этом основании провозглашает независимость жизневоззрения (этики) от мировоззрения, несомненное познание и оптимизм действия, практики. Оптимизм этот, как полагал А. Швейцер, кор-

нится в нашей воле к жизни, наиболее непосредственным и наиболее глубоким проявлением которой, является благоговение перед жизнью. Таким образом понимаемое этическое начало общественной жизни, по его мнению, таит в себе высшую правду и высшую целесообразность [2, с. 3] Вместе с тем, такая высшая целесообразность, заключенная в биоэтике, таит в себе угрозу нарастающего духовного кризиса, экспансии научных методов (к примеру, нейронауки) в гуманитарные сферы и генной инженерии, ставящей под угрозу сами нравственные принципы человеческого существования.

Проблема кризисных ситуаций и ее духовные источники

Экзистенциализм, будучи попыткой осмысления социальных потрясений, постигших европейскую цивилизацию в первой половине XX века, обратился к проблеме кризисных ситуаций, критических обстоятельств, в которых оказывается человек. В разрешении этих кризисных ситуаций они и усматривают основы социальной безопасности, в том числе и духовной.

Бытие экзистенциалистами представляется как некоторая непосредственная нерасчлененная целостность субъекта и объекта, человека и мира. В качестве подлинного бытия, начального бытия выделяется само переживание, а именно – переживание человеком своего «бытия в мире». В этом переживании усматривается и суть духовности и духовного освоения мира. В таком освоении мира особая роль отводится искусству и, в частности, литературному творчеству, театру и драматургии, позволяющим воспроизводить и переживать жизнь такой, какой она есть на самом деле, обнажая и обличая ее пороки и тем самым делая ее более безопасной. Однако при известных условиях все может происходить с точностью да наоборот, когда не только СМИ, но «литература, театр, кино становятся средствами целенаправленного манипулирования общественным сознанием, когда они начинают копаться в душе человека, исследуя мотивы поступков, истоки доверчивости жертв манипуляции, угрызения совести манипуляторов, прикрываясь при этом требованиями нравственных норм той или иной культуры» [1, с. 17]. При этом само бытие понимается как непосредственно данное человеческое существование, как экзистенция, которая - не познаваемая ни научными, ни рационалистически-философскими средствами.

С методологической позиции социоцентрической парадигмы духовная безопасность предстает как важнейшее условие консолидации и развития той или иной социальной общности или общества в целом. Наиболее типичным выражением данной парадигмы является фило-

софская феноменология и, в частности, социология знания, согласно которым основой социальной безопасности является целостность общества, обеспечиваемая его духовно-нравственными устоями и коммуникационной энергетикой социально-культурного взаимодействия индивидов друг с другом в ходе осуществления различных видов совместной деятельности.

Духовная безопасность как основа политической безопасности и исторический опыт поддержания и разрушения их единства

В основе духовной безопасности, согласно данному подходу, лежат взаимные обязательства по отношению друг к другу, выражаемые в виде нравственного долга, чувства патриотизма, милосердия и т.д., имеющие единую ценностно-нормативную основу. Основной же причиной снижения этой безопасности является духовный кризис, нарастающий как сверху в виде духовной деградации культурной, прежде всего властной, элиты и творческой интеллигенции, так и снизу в виде духовной деградации семейно-родственных, семейно-соседских, поселенческих, межнациональных и других устоев совместной жизни, кризиса традиционных ценностей и т.п. Распад, например, СССР, согласно данной методологической позиции, начался с духовной деградации властных и других культурных элит национальных республик и неспособности центра выработать адекватные своему времени духовные ценности и нормы, способные консолидировать общество в единое целое и предотвратить данное социально-политическое сообщество от распада. Вместо этого предлагались различные формы механической солидарности: укрепление трудовой дисциплины, наведения правового порядка, гласность, выработка нового мышления, демократия и т.д., проявляемые в механистическом принципе: «не заменимых людей нет». При достижении такой солидарности основная ставка делалась не на индивидуальность и уникальность профессиональной и иной деятельности, способностей и умений специалистов, выращивание талантов, а на усредненные показатели этой деятельности и уровень подготовки, благодаря чему каждый участник трудового процесса мог быть безболезненно заменен подобно агрегатам автомобиля. Однако автомобиль может успешно функционировать, но не развиваться. Такая же участь при ориентации на простое функционирование, а не на развитие, уготовлена и отдельным общественно-политическим системам. Системность в данном случае проявляет себя как взаимосвязь и взаимообусловленность друг другом отдельно взятых элементов, образующих механическую или кибернетическую целостность, обретающую качества, не сводимые к качествам и возмож-

ностям отдельно взятых составляющих ее элементов. Например, хорошо отлаженная бюрократическая система работает как часы в плане исполнительности, взаимозаменяемости, информационной наполняемости и обмена информацией, но не как внутренне консолидированный духовный организм, способный изменяться не только в режиме функционирования, но и развития как необратимого, направленного, закономерного изменения материальных и идеальных объектов.

Духовное развитие и его особенности

Духовное развитие не сводится лишь к триаде необратимости, закономерности и цикличности, хотя и не исключает ее. В качестве циклического процесса можно представить, например, возрастное духовное развитие человека, проходящее циклы духовного развития на уровне детства, отрочества и юности, характеризующиеся своей системой социальных ценностей и норм и не сводимые к циклическому воспроизведению постоянной системы функций. И в то же время закономерность этого развития предстает не как закономерность детерминации, а как закономерность тенденции или статистическая закономерность, заключающая в своей основе случайность, не имеющая ничего общего со случайностью катастрофического типа. Направленности изменений здесь не просто предшествуют накопления случайностей, благодаря чему данный процесс лишается характерной для развития, единой внутренней взаимосвязанной линии. Эту линию взаимосвязи в обществе, превращающую его из механической социальной системы в духовно-нравственный организм, выполняют соответствующие ценности и нормы культуры и интеллектуальные способности человека. При этом интеллект человека в форме его рассудочного мышления не воспроизводится алгоритмическими кибернетическими системами, лишенными единства эмоционально-чувственной природы организма и духовно-нравственной сущности личности индивида. Вместо живого чувства здесь выступает искусственный сигнал, вместо искусственно созданных идеальных ценностей и норм культуры - материальные или витальные потребности и интересы, отражаемые в самочувствии человека. Стремление с помощью искусственных внешних сигналов воздействовать на самочувствие людей и их убеждения ведет не к развитию, а к манипулированию общественным сознанием и подрыву духовной безопасности, как отдельных народов, так и целых содружеств государств и народов.

Манипуляция общественным сознанием как фактор социальной дестабилизации

Духовность и духовное бытие, в отличие от естественного развития организма и бытия материального существования, имеет в качестве своей предпосылки различные формы идеализации или виртуальной реальности, способной при определенных условиях обретать формы социальной реальности. В качестве такой виртуальной реальности могут выступать мифология, религия, философия, наука, искусство, мораль, заключающие в себе культурные коды исторического развития. С их помощью те или иные духовные идеалы могут обретать форму магических идолов, религиозной веры и политической идеологии, способных оказывать влияние на психологию, поведение и деятельность людей, их объединять и консолидировать в те или иные социальные общности. При этом общность психологического состояния, единой веры, религиозных и других убеждений и мировоззренческих представлений может придавать этим общностям форму религиозных братств, трудовых коллективов, профессиональных сообществ или толпы, движимой соответствующими настроениями, неконтролируемыми и спонтанными социальными чувствами типа национализма, патриотизма или популизма, обретающих форму определенной психологической направленности и надличностного разума.

«Народ, - как отмечает один из российских исследователей данной проблематики С.Г. Кара-Мурза, – единое тело с надличностным разумом. И когда народная мудрость дает осечку, то на это есть свои причины и основная из них – манипуляция общественным сознанием, осуществляемое в виде привлекательной приманки, которую мы коллективно заглатываем одну за другой» [1, с. 7]. Технологии такого манипулирования сознанием начали разрабатывать еще древние шаманы. Одной из таких технологий является технология зомбирования населения с помощью гласности. Социокультурное значение зомбирования – это санкции, накладываемые жрецами племени с целью поддерживать порядок и подтверждать свою власть. «Это культура манипуляции – та технология, которая проникает в каждый дом и от которой человек в принципе не может укрыться. Ее инструменты и приемы можно изучить и на этой основе создать свои индивидуальные средства защиты» [1, с. 17].

Сегодня – это основное направление в подрыве национальной безопасности одних стран другими на основе дестабилизации политической ситуации и нравственно-психологического климата в стране с помощью слухов, призывов к неправомерным действиям, высказываний в адрес руководителей страны и действий, порождающих недо-

вольство существующей властью и сознательно формируя, и поддерживая оппозицию к ней. Основная ставка делается здесь не на установление истинности и достоверности тех или иных фактов, а на целенаправленное формирование общественного мнения населения страны и всего мирового сообщества. Примером тому может быть британский опыт международной консолидации государств Европейского сообщества против международной политики России и укрепления ее позиции в мире на основе «свободной» интерпретации факта отравления двух граждан России (Скрипалей) и сокращения на этой основе дипломатического ее присутствия в США и Европе, рассчитанных на международную изоляцию данного государства. Примером внутригосударственной манипуляции общественным сознанием с помощью интернета может быть интерпретация событий в г. Кемерово Российской Федерации в связи с нарушением пожарной безопасности в торговом центре «Зимняя вишня».

Духовно-нравственные устои общества как гарант духовной безопасности

Дестабилизация общества, как правило, невозможна без подрыва его духовно-нравственных устоев. Для этого порой достаточно просто не обращать на них никакого внимания. Так, во время так называемой перестройки в СССР ни одно из арсенала широко используемых для этого средств не было нацелено на развитие духовно-нравственных устоев общества, обеспечивающих безопасность его развития. Наоборот, эта безопасность подвергалась постоянной угрозе на основе переориентации на новые ценности и новое мышление и перестройки общества на принципах демократии. Отличить подлинную перестройку общественных отношений от обычного популизма, политических лозунгов и других манипуляций общественным сознанием на практике далеко не просто, а порой и невозможно, так как данные социальные технологии основываются на подмене критического мышления и самостоятельности каждой личности коллективной идеологией либерализма, консерватизма, социализма и другими идеями, не имеющими непосредственного отношения к реальным условиям существования и социального развития. Они ориентированы не столько на настоящее, сколько на проектируемое желаемое будущее. С их помощью как бы дезавуируется тот факт, что подлинная демократия возможна лишь в условиях обеспечения самостоятельности отдельно взятой личности, основанной на духовно-нравственных ценностях и нормах жизнедеятельности, формирующих демократический образ жизни, выражаемый в нарастании самоуправленческих и саморегулятивных начал.

Эти начала отдавались на откуп КПСС и государственной бюрократической системе, до тех пор, пока общую духовно-интегративную основу удавалось обеспечивать за счет введения «Нравственного кодекса строителя коммунизма», по существу реанимирующего традиционные христианские ценности, и всячески рекламируемые и пропагандируемые средствами массовой информации и массовой культуры, этот распад на какое-то время удалось отсрочить. Если бы этот кодекс не был в свое время введен, а пропагандируемые им трудовой героизм, патриотизм, веру в коммунистические идеалы не удалось эмоционально пережить массе людей, с помощью песенного и другого искусства, и сформировать на этой основе, противопоставляемый капитализму советский образ жизни и веру в лучшее будущее, распад СССР мог бы произойти гораздо раньше. О какой духовной безопасности в это время могла идти речь, когда даже в академических институтах учет труда ученых и его оплата осуществлялась как в колхозах на основе трудодней, фиксируемых в табелях учета рабочего времени, а трудовая дисциплина определялась по количеству часов пребывания сотрудника в научном учреждении.

Проблема меры и гармонии культурных форм общественного развития

В условиях глобализации Республика Беларусь, как и большинство других, вновь образованных постсоветских государств оказалась в ситуации постоянных вызовов и угроз ее духовной безопасности, вынуждающих ее как бы балансировать:

- между космополитизмом, ориентацией на формирование гражданина мира и откровенным национализмом;
- между идеалами рационализма и либерализма рыночной экономики и государственной политикой социально-ориентированного государства;
- между бюрократическими, административно-правовыми, и демократическими методами, и принципами реализации своей национальной политики;
- между национальными и другими традициями и требованиями межкультурного диалога и связанного с ним инновационного развития;
- между национальной идеей и идеей глобализма.

Выбор между каждой из этих альтернатив в данном случае предстает в форме вызова своего времени, а перекося в ту или иную сторону как реальная угроза национализма, с которым столкнулась соседняя Украина и ряд других постсоветских государств, дальнейшего

расслоения общества на богатых и бедных, политических противостояний и сворачивания демократических свобод. Для обеспечения духовной и других видов социально-культурной безопасности требуется соответствующая гармонизация социально-экономических, социально-политических и других противоречий в результате диалектического уравнивания существующих альтернатив общественного развития и достижения необходимого уровня консолидации общества.

Кризис духовности и связанное с ним ослабление духовной безопасности неизбежны в результате столкновения традиционных и инновационных начал общественной жизни. Данное столкновение неизбежно уже только в результате простой декларации намерений относительно радикальных реформ существующей социальной реальности (будь то в виде соблюдения прав ребенка и обеспечения безопасности его жизнедеятельности с помощью ювенальной юстиции, гендерной политики, внедрения общеевропейских стандартов образования и качества жизни) и невозможности их претворения в реальную жизнь в силу многовековой инерции традиции, привычек и существующего образа жизни и национального менталитета.

Преступность как выражение падения гарантий обеспечения духовной безопасности в обществе

Нарастающее расхождение между декларируемыми, в виде популизма, идеальными лозунгами, обещаниями улучшения качества жизни и роста ее благополучия и фактическим падением ее уровня, снижением ее демократизма и реальных социальных гарантий на практике ведет к росту преступности. Как отмечает, например, американский социолог и криминалист Эдвин Шур, между духовной и реальной правовой и экономической безопасностью существует неразрывная взаимосвязь и взаимообусловленность.

«Проблема преступности, - пишет он, - один из важнейших аспектов социальной политики. Главный источник преступности - очевидное противоречие между провозглашенными идеалами равных прав и возможностей, с одной стороны, и упорным сохранением неравенства в главных областях нынешней социальной системы, деморализация молодежи и подростков. Этому, по его мнению, во многом способствуют социальная структура общества, характерные для него духовные и социальные ценности и, наконец, законодательная, полицейская и судебная практика, ценности буржуазного мировоззрения и образа жизни» [3, с. 9].

Эдвин Шур выдвигает от имени гипотетического «нормального, разумного и социально сознательного» гражданина следующие объ-

яснения. Американское общество - преступно, потому, что это общество неравноправных, потому что оно участвует в массовых насилиях. Элементы, порождающие преступность, содержатся в самой американской культуре, потому что нередко признаются преступными, и наказываются действия, не представляющие реальной опасности для общества.

Согласно теории стигматизации, получившей заметное распространение среди криминологов, источником преступности признается, в первую очередь, сам законодатель, произвольно признавший то или иное поведение преступным, а затем - полиция и суд, налагающие на индивида "клеймо" преступника [3, с. 9]. В результате стирается всякая разница между правовым законом, судебным решением и произволом власть имущих.

Согласно теории дифференцированной связи известного американского криминолога, А. Свзерленда и другим концепциям, развивающим его взгляды, существует определенная зависимость между преступностью и противоречиями в нормах поведения, культуре и традициях разных слоев общества.

Шур вносит предложение о перестройке программ обучения и воспитания школьников, обеспечении равных экономических и социальных возможностей для всех, изменении системы социальных ценностей и приоритетов в американской жизни (сокращение пропаганды «потребительского сознания и всеобъемлющего интереса к материальным ценностям») и предлагает большую избирательность в использовании уголовных санкций. «Как и в случае войны, так и при столкновении с преступлением люди, - по его мнению, - склонны верить, что, воздавая "врагу" по заслугам, мы тем самым отстаиваем высокие идеалы. И соответственно мы с недоверием относимся к любым "мягким" мерам, которые кажутся нам уступками или умиротворением "противной стороны"» [3, с. 13].

Истоки безопасности чаще всего коренятся не там, где их по привычке ищут, концентрируя внимание лишь на властных полномочиях, экономическом благополучии и защите собственности, объявляя войну пьянству, нарушениям трудовой дисциплины, коррупции и другим преступлениям. «Войны и преступления, - пишет он, - существовали всегда. Однако, в отличие от прошлого, в обоих случаях поведение, отклоняющееся от нормы, представляется сейчас совершенно неподдающимся контролю» [3, с. 14].

Контроль этот должен иметь духовно-культурные и образовательно-воспитательные основы консолидации и развития современного общества, начиная с семьи и детского сада, с игровой деятельности

детей и мифологии сказки, с ценностей и норм взаимодействия в компаниях подростков. Он необходим на самых ранних этапах жизненного самоопределения подрастающих поколений людей и чаще всего имеет традиционный драматический характер в виде духовно-нравственного выбора: «быть или не быть» (человеком, гражданином, патриотом, носителем своей национальной культуры и т.д.), «быть или иметь» (власть, собственность, образование, социальный престиж и т.п.). Подмена в этом выборе духовных ценностей материальными благами и властными полномочиями, а вернее, дисгармония между ними неизбежно ведет к ослаблению духовной безопасности, как самого индивида, так и общества в целом. Чаще всего это происходит в виде столкновения культур западноевропейского, восточноевропейского, американского и других обществ.

Значения и смыслы национальных культур и их роль в обеспечении духовной безопасности общественного развития

Одни и те же вещи, явления, процессы не редко имеют в различных культурах и субкультурах различный смысл. Смысл учебы, ценность образования, нравственного и правового поведения не являются тому исключением. Однако для того, чтобы он появился у школьников и других категорий учащихся, требуются соответствующие усилия со стороны методических служб системы образования. Прежде всего, они должны считаться с требованиями не только хронологического, но и социального времени, и соответствии с ними проектировать социально-культурное пространство развития ребенка. Это в полной мере относится не только к образованию, но и к философии и науке как основным достижениям мирового цивилизационного развития. Другими словами, каждое поколение в конкретных исторических условиях и перед лицом собственных исторических задач должно заново осваивать и разрабатывать созданный на протяжении истории философии и унаследованный инструментарий общих категорий диалектики, придавать этим категориям определенность и тем самым вносить необходимый разрыв в непрерывную преемственность мышления. Лишь благодаря этому каждое поколение создает возможность для дальнейшего движения мысли.

Только таким путем, согласно Гегелю, обнаруживают свою плодотворность полученные нами в наследство определения мышления. Во-первых, мы живем в изменяющемся, обновляющемся мире. Во-вторых, бурное развитие вглубь и вширь создает постоянный импульс к занятиям диалектическим мышлением. В-третьих, новому обществу присуща собственная, лишь ему свойственная диалектика.

Диалектика – это целостное мышление, она всегда, в большом и малом, устремлена к целому, к постижению целостности как своеобразной основе духовной безопасности. В отличие от физической безопасности, проявляемой в защитных функциях: жилища, одежды, средств коммуникации и психолого-физиологической безопасности, проявляемой в удовлетворении витальных потребностей и развитии естественных способностей, духовная безопасность основана на формируемых лишь в культуре общества интеллектуальных способностях и началах коллективного бессознательного, заменяющих природные инстинкты стадного животного существования человека духовно-нравственными его качествами. И пока эти духовно-культурные качества воспроизводятся и укрепляются за счет образовательно-воспитательных факторов консолидации и развития общества, оно в состоянии адекватно реагировать на внешние и внутренние вызовы и угрозы. Духовная безопасность в данном случае предстает в виде меры или равновесия между позитивными и деструктивными изменениями в организме, окружающей среде социальной системе, или миро-системе в целом, позволяющими характеризовать их развитие как гармоническое, конструктивное или деструктивное. Деструктивные начала при этом минимизируются до уровня регулятивных или запретительных социальных норм. Весь вопрос в том, насколько эти нормы гармоничны применительно к различным социальным структурам общества и институтам государственного регулирования, и насколько они уравнивают противоречивые интересы различных социальных субъектов.

Литература

1. Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием и национальное возрождение, и личностное образование / Серия: История России. Современный взгляд. – М.: «Алгоритм», 2000.
2. Швейцер А. Культура и этика – М.: «Прогресс», 1973.
3. Шур Эдвин М. Преступное общество. Социальные и правовые источники преступности в Америке / Пер. с английского. С предисловием и под ред. В.Н. Кудрявцева. - М.: «Прогресс», 1997.

Лимонченко В.В.

СЕМЬЯ КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ

При осмыслении феномена семьи возможны две оптики, к которым могут быть отнесены различные иные варианты рассмотрения: оптика социальная, наиболее характерная для теоретико-научного дискурса, и оптика антропологическая, чаще всего представленная в сфере искусства. На базе первой оптики доминирует понимание семьи как «ячейки общества» – кавычки ставлю, чтобы подчеркнуть характер штампа, что делает формулировку чем-то само собой разумеющимся. В таком измерении речь идет о включенности семьи в социально-экономическую всеобщность и выделении функций, исполняемых семьями. Разумеется, это имеет отношение к человеку, но достаточно опосредованное.

Как уже было отмечено, иная оптика может быть засвидетельствована в искусстве, именование ее антропологической в чем-то условно и подсказано С.С. Аверинцевым. Он рассказывает о подслушанном разговоре детей, когда на вопрос: «Что такое человек?» последовал ответ, что это такое существо, у которого есть бабушка, дедушка, мама и папа [3]. Сергей Сергеевич замечает, что эта формулировка может быть принята как дефиниция, т.е. она очерчивает границы *смыслового* пространства, в котором мы находим человека, и устраняет такое понимание, которое связано с фактом рождения в биологическом смысле. Обратим внимание на это измерение семьи и попытаемся указать специфику подхода, которую возможно выявить, если использовать распространенный в XX веке оборот – наряду с дисциплинами философия мифа, философия языка, философия искусства и т.д. возможно говорить о философии семьи, т.е. доминанта научного дискурса устраняется и устанавливается доминанта дискурса философского.

Различие этих двух дискурсов не раз становилось предметом осмысления, продуктивным и интересным видится вариант В.М. Межуева. Рассматривая соотношение культурологии и философии культуры, он различает знание о культуре, даваемое ее научным изучением, и осознание своей личной принадлежности к определенной культуре – первое делает возможным существование культурологии (науки о культуре), самосознание человека в культуре получает свое рациональное и осмысленное выражение в философии культуры [12]. Таким образом, можно говорить, что в тех случаях, когда мы говорим о философии семьи, речь идет о самосознании человека, осознании им

семьи как собственно человеческого измерения – чего нет без человека и без чего нет человека (поэтому возможно говорить об экзистенциальном подходе к феномену семьи, а название в таком случае могло бы звучать иначе: «Семья как экзистенциал»).

Словосочетание «философия семьи» наиболее привычно прочитывается в родительном падеже, что дает основание говорить о «философиях родительного падежа». Такое понимание подразумевает смысл «философия относительно семьи», что вполне возможно. При этом фиксируются особенности познавательного внимания, возникающие как противопоставление его повседневному знанию, которое по своему характеру и происхождению является некритичной неупорядоченной совокупностью различных взглядов и которую со времен античности принято называть мнением. Итак, обыденное знание является неупорядоченно-случайным, опирающимся на некритическое пользование терминами и понятиями. В противопоставлении такому знанию философское знание может быть понято как продуманная, упорядоченная систематизированная целостность. Еще одна специфическая черта философского подхода к действительности, выразительно представлена со времен Парменида и Платона, – это внимание к общим, абсолютным сущностям, тому, что всегда было, есть и будет, находится вечно, а не возникает, становится и исчезает. Этот конститутивный принцип философского знания имеющийся уже в античной натурфилософии, от Фалесацентрированной поисками первопринципа, что позволило бы не постулировать, а выводить, обосновывать знание. При этом необходимо упреждающее уточнение – всеобщее в данном случае имеет характер *порождающего основания*, а не общего признака. Эту установку интересно применить, что в некоторой мере и будет сделано – она работает при рассмотрении неупорядоченной множественности различных образов семьи, предваряющим попытку выявления существенности, но это остается лишь попыткой.

Существует иной оттенок понимания, указанный Н.А. Бердяевым в Предисловии к книге «Философия свободы»: «Философия свободы значит здесь – философия свободных, философия, исходящая из свободы» [5, с. 12]. Возникает специфический смысл свидетельства от некоторой особенной реальности – в данном случае семьи – что аналогично свидетельствам евангелистов («Евангелие от Марка», «Евангелие от Луки», «Евангелие от Матфея», «Евангелие от Иоанна»). Итак, если понимать философию как вопрошание о началах – о началах мира, условиях и основаниях мысли о мире и в мире, о предельных основаниях человеческого бытия и о начале как таковом, то «философия от семьи» предстает онтолого-антропологическим исследо-

ванием предельных оснований человеческого бытия.

Итак, первоначально попытаемся собрать, пусть даже в неупорядоченном виде, различные оттенки как термина «семья», так и образов семьи как человеческого сообщества. В первом случае речь идет о семье как систематизирующем принципе, фиксирующем или родственность происхождения (языковая семья как базовый уровень систематики языков), или уровень (ранг) в иерархической классификации биологической систематики (семейство, *familia*). Это вторичное, производно-метафорическое применение термина, первично-исходным остается понимание семьи как человеческого сообщества, но относительно смысловых границ семьи и тем более места, роли, значения ее убедительно-очевидного толкования нет.

Показательно, что обыденно-нерефлексивное понимание семьи совпадает с определением авторитетного социолога Энтони Гидденса, когда под семьей понимается группа людей, связанных прямыми родственными отношениями, и, следовательно, брак становится служебным условием деторождения [7, с. 277]. Тут и возникает первое затруднение, которое в перечисляюще-описательной традиции разрешается простым дополнением к отношениям родства отношений брака. При этом появляются дополнительные сложности – что же конституирует брак? Ведь возможны различные варианты от *фактического* союза двух (но возможно и больше) до *юридически* оформленного союза, при этом союз может быть включающим сексуальные отношения и совсем не предполагающими их. Вспомним известное обращение В.В. Маяковского: «Товарищ правительство, моя семья – это Лиля Брик, мама, сестры и Вероника Витольдовна Полонская», что может видеться соответствующим словарному определению: основанная на браке или кровном родстве малая группа – объединены отношения родства, исключаяющие отношения брака, и отношения брака, исключаяющие отношения родства. Из какого основания они могут быть объединены?

Если обыденное понимание, совпадающее с утилитарно-функциональным, центрирует внимание на отношениях родства, а значит, деторождения (христианская католическая мысль основное оправдание семейной жизни видит именно в продолжении рода, что в православии имеет несколько иной смысл), то существует мифологический образ личностной семейственности, когда нет речи о социальном функционировании, не идет речь о детях и деятельности, когда реализуется чистый принцип личных (онтологических) связей: это Филемон и Бавкида, пожелавшие жить и умереть одновременно, чтобы ни одному не пришлось жить без другого – Громовержец исполнил их же-

ление: после долгой жизни Филеон и Бавкида превратились в деревья, растущие из одного корня. Н.В. Гоголь в «Старосветских помещиках» дает свой вариант – историю Афанасия Ивановича Товстогуза и жены его Пульхерии Ивановны, также не имеющих детей, но жизненно-онтологически связанных друг с другом. Если вспомнить типы любви, проработанные античной мыслью, то такой семье соответствует любовь-сторге – К.С. Льюис называет ее привязанностью, но ее качественность точнее схватывается словом нежность, т.е. это смиренное чувство признания того, кто рядом в его простом присутствии: без «взыскательной филии, требовательного эроса и обязующей агапе сторге позволяет человеку быть таким, каков он есть наедине с самим собой, очерчивая тем самым ареал сугубо приватного человеческого существования» [8]. Льюис отмечает, что языком такой любви становится лепет, поскольку предмет ее – предельно «свой», сторге «дает нам свободу, известную лишь ей да одиночеству. Не надо говорить, не надо целоваться, ничего не надо, разве что помешать в камине» [11].

Обращение к этимологии русского слова «семья» выявляет новое измерение смысла, восходящее к значению территориальной общности [16]. Интересно, что звуковая близость слов «семья» и «семя» и смысловая близость их, которая напрашивается при этом (отношения порождения), не увязываются в словарях этимологическими связями. В.В. Колесов, выявляя посредством лингвистического анализа представления Древней Руси о мире и человеке в их развитии, говорит о семье как совокупной множественности родственных лиц и людей разной степени зависимости, находящихся на службе или помогавших в общем труде («друзгов», челядь, холопов) [10]. Он отмечает, что в «Домострое» описывается семья, в которую входят не только типы людей, в разной степени зависимые от хозяина, но также и случайные приживалки, странники, сельские наемные работники, пришедшие в господский дом на время, даже купцы, которые связаны с господином определенными деловыми отношениями – значимым оказывается измерение *своего*, «*свойства*» в противопоставление чужому, и аспект общего дела как основание такого «свойства».

Таким образом, семья – это выявление пространства своего, того, что конституирует собственно самое само какой бы то ни было чуждости, но в прямом смысле относится к человеку. Семейей предстает то, благодаря чему человеческое бытие обретает существенность человека в непосредственной близости к нему. Поскольку необходимым условием для этого есть рождение, родственные отношения входят в понятие семьи. Но факта рождения недостаточно для человеческой существенности, так и семья не исчерпывается отношениями родства

как природного факта, гарантировано наличного основания – собственно человека нет, если нет оснований свободы: «*Suum esse*, буквально ‘быть своим’, значит быть свободным. Русское понятие свободы производно от своего не в смысле собственности моей, а в смысле собственности меня» [6]. Термином «брак» фиксируется пространство свободы, хотя непредсказуемая негарантированность свободы пугает и возникает естественная интенция на социально-цивилизационную институализацию брака. Можно употребить различие родства по крови и родства по духу, что как раз подчеркивает полюсы семьи – родственные отношения невольны, супружеские реализуют свободу, предполагают *собственно мое* деяние (что правда исторически неоднородно) и поэтому видятся как более возвышенные в иерархии ценностей, но в них присутствует легко уязвимая непрочность.

В связи с таким поворотом темы видится уместным вспомнить аналитику понятия «собственность» у В.В. Библихина, который углубляет понимание его, переходя от понимания своего и собственности как юридически принадлежащего кому-то к видению «собственно своего как настоящего, интимного, чем человек захвачен без надежды объяснить, лишь ощущая тягу бытийного влечения» [6]. Нельзя не напомнить (это делает и В.В. Библихин), что *oysia*, сущность – один из самых важных терминов философского дискурса – относится к семантическому кусту «имущество», «собственность», «наличность»: «*Oysia*, как недавно обозначавшая домашнее имущество, становится термином для обозначения смысловой сущности» [9, с. 52]. Таким образом, происходит встречное движение двух размышлений: попытка понять всеобщее начало (сущность) семьи приводит к выявлению в качестве такого основания отношений «свойства», «своего», «собственного», что в свою очередь раскрывается как сущностное, как производящее самое само человека. Свидетельства искусства в этом аспекте очень выразительны. В пьесе Е. Шварца «Повесть о молодых супругах» герой высказывает это с предельной простотой и ясностью: «Опасное место – дом. Привыкаешь тут снимать пиджак. Расстегивать воротник. Ну, словом – давать себе волю».

Пространство самой существенности человека наиболее часто связывается с чувством любви, что в предельном своем значении усматривается в христианстве – сущностью Бога становится любовь, причем любовь милующая и нисходящая: заповедь человеку любить Бога своего производна от жалостливой любви Бога к своему созданию. Показательно, что социально оформленный брак длительное время никак не связывался с любовью, будучи подчиненным либо экономическим задачам выживания, либо династически-родовым за-

дачам власти. Тем выразительнее постепенное освобождение брачно-семейных отношений от хозяйственных функций и задач продолжения рода и кристаллизация пространства, исходящего от самой личности. «Любовь возникает как самое свободное и постольку ‘непредсказуемое’ выражение глубин личности; ее нельзя принудительно ни вызвать, ни преодолеть. Важность и сложность явления любви определяются тем, что в нем, как в фокусе, пересеклись противоположности биологического и духовного, личностного и социального, интимного и общезначимого» [1, с. 116]. Если вспомнить слова Маяковского, то семьей и становится то, что любишь заботливой нежностью – можно сказать, что семья становится воплощением любви, что не происходит легко и просто и в этом трагизм человеческого бытия.

Опять же можно обратиться к Н.А. Бердяеву, различающему воплощение и объективацию: творчество первичное как выход за пределы, как возвышающее преображение (образ вырастающих крыльев), которое не подчинено миру, и обретение плоти для этого мира, что чаще всего неизбежно приводит к охлаждению и затвердеванию. «Творческое горение охлаждается, на него давит тяжесть мира. Не наступает новой жизни, преображения мира, нового неба и новой земли. Всякий акт любви, любви-эроса и любви-жалости, есть творческий акт, в нем наступает новизна в мире, в нем явлено небывшее, в нем есть надежда на преображение мира. Подлинный акт любви – эсхатологичен, означает конец этого мира, мира ненависти и вражды, и начало нового мира. Но любовь в своем существовании в мире охлаждается и объективируется, и срывается её эсхатологический характер» [4, с. 254]. Семья (как помним слово производно от пространственно-территориальной общности) реализует стремление к нахождению вместе и созданию *своего* мира, находит место для любви на земле (в индоевропейской группе языков семья и земля родственны), но это происходит как опускание на землю – порой как обретение прочного основания (С.С. Аверинцев говорит о семье как крепости, защищающей личность от чуждой враждебности мира, это щит от суеты мира), порой как падение и разрушение иллюзий (оборачивание чудисцем прекрасной морской царевны у Лермонтова, возможность превращение любящего юноши в дикого зверя у Шварца). Происходит как бы заземление вневременного эсхатологического возгорания любви, и в этом двойственность – заземление есть утверждение корня, удерживающего человека (и когда такого нет или он ненадежен происходит катастрофа, что можно увидеть на примере Маяковского с его «странной» семьей), но заземление – это и возможность «работать» громоотводом, когда раскаты грома и вспышки молний внешнего мира уходят

в семью.

Как было замечено ранее, в данной статье предпочтение отдано антропологической оптике, которая наиболее выразительно представлена в искусстве. При этом можно выделить несколько вариантов темы – семья как пространство детства, первичного становления человека, при этом наиболее часто речь идет об одиночестве, отсутствии тепла, заботы и обретении этого в дальнейшем («Дэвид Копперфильд», «Оливер Твист», история Козетты в «Отверженных»), семья как имеющая отношение к производству человека, но поставленная в социальном ключе, когда семья предстает производительно-экономической единицей (история семьи Будденброков: родовая всеобщность подчиняет человека, личностно-чувственное такую семью разрушает, «жить своей собственной жизнью» противоположно семье), семья как то первичное, во что человек «вброшен» и что составляет круг ближайших обстоятельств: если человек – это Я и обстоятельства, то человек – это Я и моя семья, это пространство непосредственно телесного касания и самостоятельного деяния: «Никто нам не поможет, не подскажет, все придется самим решать и угадывать» (Е. Шварц «Повесть о молодых супругах»). В. Руднев обращает внимание, что если для литературы XIX века характерна «семейность», то для модернизма XX века характерно либо вообще не касаться темы семьи, либо изображать распад семьи, как во всех почти произведениях Фолкнера, «Будденброках» Томаса Манна, «Петербурге» Белого, «В поисках утраченного времени» Пруста, «Улиссе» Джойса [13]. Такое утверждение сохраняет определенную очевидность, но творчество Ф. Достоевского нарушает логику и стройность: в центре его внимания случайность семейных отношений, т.е. разрушен принцип обусловленности человека родовой всеобщностью, человек выстраивает семью, полагаясь на себя самого, обретаемого в расщепленности и атомарности – потерянности и беспомощности в буквальном смысле. Еще ранее Достоевского это же констатирует Чаадаев, который заостряет историческую неустроенность неустроенностью антропологической: «Взгляните вокруг себя. Не кажется ли, что всем нам не сидится на месте. Мы все имеем вид путешественников. Ни у кого нет определенной сферы существования, ни для чего не выработано хороших привычек, ни для чего нет правил; *нет даже домашнего очага*; нет ничего, что привязывало бы, что пробуждало бы в вас симпатию или любовь, ничего прочного, ничего постоянного; все протекает, все уходит, не оставляя следа ни вне, ни внутри вас. *В своих домах мы как будто на постое, в семье имеем вид чужестранцев*, в городах кажемся кочевниками, и даже больше, нежели те кочевники, которые пасут

свои стада в наших степях, ибо они сильнее привязаны к своим пустыням, чем мы к нашим городам» [15, с. 19]. Именно отсутствие домашнего очага и чуждость семьи выявляют личностно-экзистенциальную катастрофу.

В этой связи вспоминается признание П.А. Флоренского, который, осмысляя опыт семьи, где он вырос, подчеркивает: «Мои родители были по-своему подвижниками и праведными; но их мировоззрение, бывшее попыткой семьею преодолеть нигилизм, их окружавший в дни их юности, само таило в себе яды нигилизма. Не виню своих родителей, ибо слишком много они сделали не только для нас, но и сами в себе, в смысле имманентного преодоления позитивизма чрез создание в недрах его позитивистической религии семьи. Но, повторяю, была такая ужасная полоса русской истории, и сколько душ искалечено ею, сколько чистых сердец сделалось несчастными и бесприютными! Быть без чувства живой связи с дедами и прадедами – это значит не иметь себе точек опоры в истории» [14]. Если видеть человека существом историческим, т.е. становящимся самим собой через освоение прошлого, присвоение предыдущего опыта человечества, то первично-конкретным пространством такого исторического освоения и становится семья, неизбежно фиксируя два полюса человеческого становления – рождение как факт природы и осознание собственно себя как негарантированный акт свободы. Проблемы рождения, патологий рождения возможны и опасны, с ними работает наука, но патологии идентичности многообразнее и схватываются труднее, в основном их диагностирует искусство, с предотвращением и лечением намного сложнее.

В воспоминаниях Флоренского приводятся суждения о Достоевском, на основании которых исследователи утверждают о неприятии им Достоевского, но они вырываются из целостности высказывания, поэтому приведу длинную цитату, важную как для понимания семьи, так и для уточнения восприятия Флоренским Достоевского: «я расскажу о несколько родственном состоянии, от которого я оторвался с большою потерей крови <...> это и не самодовольство, и не американская здоровость и сытость, и, наконец, менее всего сектантское чувство праведности. Все это совсем не то. Но в нашей семье не было бы места Достоевскому. Он со своей истерикою у нас осекся бы, в этом я уверен. Светский дом, или самодовольный дом, или безбожный дом он преодолел бы и перевернул бы все его благополучие. Но наш отнюдь не был благополучным, напротив, в основе его был фатализм и чувство обреченности всего прекрасного. Именно поэтому-то хаосу был раз и навсегда прегражден доступ на этот остров: его можно было

разрушить, но – не возмутить скандалом. <...> Достоевский, действительно, – истерика, и сплошная истерика сделала бы нестерпимой жизнь, и Достоевский сплошной был бы нестерпим. Но, *однако, есть такие чувства и мысли, есть такие надломы и такие узлы жизненного пути, когда высказаться можно только с истерикой* – или никак. Достоевский единственный, кто вполне постиг возможность предельной искренности, но без бесстыдства обнажения, и нашел способы открыться в слове другому человеку. Да, конечно, это слово будет истерикой и юродством, и оно безобразно и само собою замрет среди благообразия, подлинного благообразия, но закупоривающего поры наиболее глубоких человеческих общений. <...> Достоевский снова открыл, после антиномий апостола Павла, спасительность падения и благословенность греха, не какой-нибудь под грех, по людскому осуждению, поступка, а всамоделинного греха и подлинного падения. Достоевскому у нас нечего было бы делать. Но это укор не только ему, но и дому. Невысказанные жили в членах семьи чувства патетические, к которым на самом деле, как к подземному ветру, втайне прислушивались все, но каждый сам за свой страх и скрывая от других. Бетховенский стук судьбы в окно остро чувствовался, и смертельным ужасом сжималось сердце каждого из членов, начиная от отца и кончая не только нами, детьми, но и собакою, делавшеюся членом семьи. И каждый понимал, что этот стук услышан другими, но старался своим видом уверить всех прочих, что он ничего не слышал» [14]. Я бы хотела обратить внимание на трагизм выстраивания семьи, когда она предстает опытом выстраивания общения, радикально отличного от мирского-социального – семья предстает убежищем «на ветру мировых клоунад», но при этом становится несколько искусственным созданием, о трагизме такого измерения творчества много говорит Бердяев – искусство возвращает смысл и полет, но искусность сочетается с искусственностью, что оборачивается иллюзорностью. Литература и кинематограф XX века в этом плане предоставляет различные варианты разрушения семьи как трагически неудавшейся попытки преобразования внешне-чужого мира собственным и предельно личностным творчеством.

В первую очередь нельзя не вспомнить три антиутопии XX века – и у Е. Замятина, и у О. Хаксли, и у Дж. Оруэлла семья разрушена как предоставляющая опасность благополучному функционированию социума. Показательно, что, хотя принято рассматривать семью в социальном плане, но она блокирует-преломляет безличную социальность, поэтому видится враждебной *социоцентрическому* обществу. При этом секс сохранен, но предельно лишен личной верности. Нет про-

странства интимности и неприкосновенности, что в первую очередь создает семья. Эта тема настолько значима и объемна, что проблема разрушения семьи в антиутопиях XX века предполагает отдельное специальное рассмотрение. О противостоянии семьи и социума, тяготеющего к тотальному поглощению всей полноты жизни, речь идет у Д. Быкова в его лекции о Е. Шварце. Главная проблема оттепели для него – проблема свободы и ответственности – перенесена в пространство семьи: именно здесь первичное основание восстановления распада человеческих связей, что предполагает взаимное терпение и сосуществование различных людей. Интересна созвучность этих идей тому типу любви, о которой шла речь раньше – по Льюису строго «учит нас сперва замечать, потом – терпеть, потом – привечать и, наконец, – ценить тех, кто оказался рядом. Созданы они для нас? Слава Богу, нет! Они – это они и есть, чудовищные, нелепые, куда более ценные, чем казалось нам поначалу. <...> Привязанность не превозносится, как и милосердие. Привязанность обращает наш взор к неприметным» [11]. Далее Льюис описывает специфику любви-нежной привязанности через противопоставление ее ритуальным формам поведения, практикуемым «на людях», дома же нужна реальность, которая символически воплощена в ритуале, т.е. дома, в семье внешне формальное перестает быть щитом против первичного хаоса. Отсюда неистовость семейных битв и диктатуры, если таковые возникают.

С.С. Аверинцев, отвечая громко звучащим всюду либеральным лозунгам борьбы с тоталитаризмом, переводит проблему, казалось бы, в иную плоскость и говорит о солидарности поколений как факторе гражданской свободы – именно через разрушение доверия в семье происходит формирование человеческого материала, нужного для тоталитаризма – это люди, готовые бодро подхватывать и хором повторять готовые слова своей поколенческой моды [2]. Семья же естественно вводит различный возрастной опыт.

Если антиутопии доводят разрушение семейных связей до предела и это имеет характер лабораторного (сконструированного) эксперимента, возможны свидетельства распада первичного пространства своего для человека и в иной форме. И. Бергман выводит в пространство внимания семью не как свидетельство социально-политического нездоровья общества – хотя это измерение не может не присутствовать, оно преломлено интимно-приватными, собственно-человеческими отношениями. Показательно, что семья в его фильмах – дело мужа и жены, даже если дети есть, они за кадром, они сопутствующий момент (исключение – фильм «Фанни и Александр», в котором камера воспроизводит восприятие ребенка, и мы многое видим движением

его взгляда). Если даже просто привести названия его первых фильмов, то возникает ряд понятий, характерных для оптики экзистенциализма, фиксирующих ситуацию человека в измерении распада связей – «Травля», «Тюрьма», «Кризис», «Дождь над нашей любовью», «Жажда», «К радости». Особенное измерение для осмысления распада человеческих связей придает то, что кризисные отношения в семье осмысляются как проблемы религиозные – трагедия веры (что более точно должна быть названа трагедией безверия, переживанием тусклой пустоты молчащих небес) прочитывается сквозь строки семейных катастроф, причем трагедия священника, теряющего веру и замкнутого в пустоте церкви сопоставлена с семейной трагедией. Все фильмы Бергмана пронизаны вниманием к семье как оголенно личному пространству собственно человеческого – название «Сцены из супружеской жизни» может быть применено ко всему его творчеству. Да и история человечества в определенной мере предстает сценой для семейной жизни.

Радикально катастрофическое состояние семьи как пространства человеческих обстоятельств может быть прослежено в кинематографе начала XXI века. Если у Бергмана в «Седьмой печати» молчащего отсутствующего Бога («Вера – это мученье. Ты не знала? Будто любишь кого-то, кто прячется во тьме, и как ни кричи – его не докличешься») возможно угадать в свете семьи бродячих артистов и в воспоминаниях рыцаря об оставленной жене, то А. Звягинцев снимает «Нелюбовь», не дающую никакой надежды. Ситуация событий в этом фильме может быть схвачена в шутке Д. Быкова: «Тебе изменила Родина, а тебе кажется, что тебе изменила жена». Но первичным пространством человеческого свободного деяния остается семья и перевод стрелок на проблемы политические отводит взгляд от существенно главного. В качестве некоего первичного предварительного вывода можно утверждать, что болезнь семьи не следствие негодности и низости социальных институтов (государства, церкви), но свидетельство бегства человека от своего первичного деяния – выстраивания мира человеческих отношений в пространстве непосредственной приватной интимности.

Литература

1. Аверинцев С. Любовь / С.С. Аверинцев. София-Логос. Словарь. – К.: «Дух і літера», 2006. – С. 116–120.
2. Аверинцев С. Солидарность поколений как фактор гражданской свободы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http:// www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/solid.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/solid.php)
3. Аверинцев С. Беспамятство в эпоху «постмодерна»: некоторые

- черты [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://psmb.ru/a/-bespamyatstvo-v-epohu-postmoderna-nekotorye-cherty.html>
4. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство кесаря. – М. : «Республика», 1995. – С. 164–288.
 5. Бердяев Н.А. Философия свободы // Философия свободы. Смысл творчества. – М.: «Правда», 1989. – С. 11–250.
 6. Биbihин В.В. Проблема собственности [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://predanie.ru/bibihin-vladimir-veniaminovich-book/163749-stati/#toc12>
 7. Гидденс Э. Социология. – М.: «Эдиториал УРСС», 1999. – 704 с.
 8. Грицанов А. А. Сторге [Электронный ресурс] // Новейший философский словарь. – Минск: Книжный Дом, 1999. – Режим доступа: https://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_new_philosophy/1171/%D0%A1%D0%A2%D0%9E%D0%A0%D0%93%D0%95
 9. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. – М.: Изд-во МГУ, 1986. – 248 с.
 10. Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. – СПб.: Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета, 2000. – 326 с. – Режим доступа: <https://www.litmir.me/br/?b=591643&p=1>
 11. Льюис К.С. Любовь [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://predanie.ru/lyuis-klayv-seyplz-clive-staples-lewis-book/69504-lyubov/>
 12. Межуев В.М. Культурология и философия культуры [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.countries.ru/library/sophia/mezuev.htm>
 13. Руднев В. Модернизм [Электронный ресурс] // Словарь культуры XX века]. – Режим доступа: <http://slovar.lib.ru/dictionary/modernizm.htm>
 14. Флоренский П.А. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Заветание. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://predanie.ru/florenskiy-pavel-ierey/book/214679-detyam-moim-vospominaniya-proshlyh-let/>
 15. Чаадаев П.Я. Философические письма // Сочинения. – М.: «Правда», 1989. – С. 15–138.
 16. Этимологический словарь русского языка Макса Фасмера [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://vasmer.lexicography.online/%D1%81/%D1%81%D0%B5%D0%BC%D1%8C%D1%8F>

Лобастов Г.В.

ПРОБЛЕМА АБСОЛЮТНОГО В СОДЕРЖАНИИ НРАВСТВЕННОСТИ

Понятие нравственности фиксирует конкретную полноту реального отношения человека к человеку. И потому оно выражает саму суть *человеческого* существования, ибо, по Марксу, сущность человека есть совокупность, тотальность общественных отношений. Но и поэтому же нравственность не сводится только к непосредственным межличностным отношениям, проявляющимся в реальной эмпирической действительности, понятие ее выводит нас на отношение личности, человека, к своему собственному общественно-историческому содержанию, к своей общественной природе, рефлексия чего и делает индивида человеком. Ничего поэтому удивительного нет в том, что Гегель включает в понятие нравственности правовые и политические отношения. Маркс, надо полагать, выражая свое отношение к Фейербаху и определяя сущность человека, удерживает глубину этой гегелевской мысли. Ленин утверждает, что нравственность непосредственно связана с творчеством общественной формы бытия и критерий ее, следовательно, лежит во внутренней связи с целым.

Чем и раздражает буржуазное сознание, прочно занимающее позицию обособленного индивида. Индивида частного, частичного, отделенного от общественного целого условиями частной собственности. С всеобщим содержанием бытия такой индивид связан в своем самосознании не условиями развития мирового рынка, не его насильственной формой, а только через образ бога. Через этот же образ он воспринимает и себя, и свое отношение к другому. И потому в боге видит нравственное начало, основу человеческого бытия и человеческого отношения к человеку. Вот что пишет Гегель: «Всеобщее, дух существует в каждом для каждого, пусть даже это является единичностью. В то же время это созерцание и бытие «одного» непосредственно; созерцание не есть нечто иное, чем мысленная конструкция (*Gedanken*), оно не является символичным; между идеей и реальностью не встает никакая особенность, которую можно было бы уничтожить лишь посредством мысленных конструкций и которая уже в себе и для себя была бы равной всеобщему; а простое особенное, индивидуум как особенное сознание, равно всеобщему; и эта всеобщность, которая просто объединила с собой особенность, есть божественность народа, и это всеобщее, созерцаемое в идеальной форме особенности, есть бог народа; он есть идеальный способ созерцать всеобщее». (*Ге-*

гель. *Политические произведения*. М., «Наука», 1978. С. 327).

Религия совершенно неслучайно институт церкви оснащает многообразной атрибутикой, несущей в себе чувственно-человеческую основу, и через эту атрибутику формирует и развивает человеческую чувственность. Тот факт, что религией формируемая человеческая чувственность, тождественная в ее представлениях с духовностью вообще, противопоставляет себя реальной общественной действительности, желая преобразовать человека усилиями его собственной субъективности – снова через образ бога, через мыслимое в боге содержание.

Но бог есть вынесенная за пределы реальной человеческой общественно-исторической действительности глубинная сущность самого человека. Это обстоятельство с полной определенностью для ума современного человека показал Фейербах, и сущность этого процесса самосознания человечества лежит в труде, в деле бессознательного опредмечивания человеческих способностей в материальной культуре. Материальная историческая культура есть неорганическое тело человека, очеловеченная природа, вне которой не может ни сформироваться, ни существовать никакой индивид в образе (в качестве) человека. К этой культуре относятся не только созданные человеком предметы, явно несущие в себе ум, форму ума, представленную в предметной форме, но и человеческие чувства. Исторически процессы эти разделяются и обособляются, предметное разделение труда происходит и внутри духовной культуры.

Никакая духовная культура не существует вне своих предметных форм. Есть, правда, образы духовности, которые удерживаются только звуком, только словом, только краской – иначе говоря, окультуривается (преобразуется, обрабатывается) не только грубая материальность, положенная в качестве средств осуществления столь же грубых потребностей бытия человека, но и всяческая материя во всех своих тончайших возможностях. Через них живет человек, «сознание с самого начала несет на себе проклятие быть отягощенным чувственностью» (*Маркс*). Поэтому религиозное сознание ищет различные представления этой неуловимой сущности человека, бога оно представляет то как абсолютно чистое, не отягощенное материей, существо (существование), то как представленное через все бытие природы, то живущее только в душе каждого единичного человека.

Нечто подобное мы видим и в нравственности. Снова Гегель: «В каждой форме (Gestalt) и выражении нравственности снимается противоположность утверждения и отрицания через интеграцию таковых; разрывание же особенного и всеобщего выглядело бы всерьез как раб-

ство особенного, как нечто покорное нравственному закону, а затем как возможность чего-то другого. В нравственном не было бы никакой необходимости. Боль перестала бы переноситься, ибо она не созерцалась бы в своей объективности и не отделялась; и нравственное действие стало бы случайностью благоразумия, ибо вместе с разрыванием полагается возможность другого сознания» (*Там же*. С. 329). Если бы была нужда комментировать этот текст, пришлось бы написать целый трактат – с массой добавлений из Гегеля. Здесь достаточно сказать, опять же словами Гегеля, что «понятие нравственности полагалось в ее объективности, в снятии единичности. Эта уничтоженность субъективного в объективном, абсолютная включенность особенного во всеобщее» (*Там же*) как раз указывает на принципиальное тождество в нравственном сознании субъективности и общественной формы.

В позициях различного рода относительно нравственности, конечно, проявляются реальные условия существования человека. Обособленный и отчужденный индивид капиталистического общества ищет и находит бога в себе, протестантизм поэтому, конечно же, возникает неслучайно. И Макс Вебер это хорошо показал. Капитализм выталкивает индивида из непосредственной общественной связи и потому индивид ищет эту связь с целым в формах непосредственного общения с богом, т.е. со своей собственной сущностью, в его представлении вынесенной за его собственные пределы, на «небо» - туда, где отсутствуют страдания земного человека.

Углубление в бога – это углубление в самого себя, это форма самосознания. Форма, понятно, ложная, но имеющая под собой объективное основание. Любая, не только исторически устойчивая, но мимолетная, очевидно преходящая ложная форма сознания, имеет за собой объективное основание, - тоже не каждый раз устойчивое и веками длящееся в истории, но и случайную объективную реальную фальшь. Здесь я имею в виду явления, не несущие в себе истины человеческого бытия, явления, далекие от своей сущности и потому только в поверхностном сознании не выступающие явлениями именно этой сущности. Сознание здесь не содержит в себе силы проникновения в сущность явлений и за сущность принимает не выражающие ее образы. Когда оно сталкивается с их неистинностью, оно предчувствует некую суть, лежащую за пределами этих «неистинных» вещей.

Но суть, которая по своему объективному значению, данному если не уму, то чувству, - эта суть явно превосходит наличное эмпирически чувственное материальное бытие и это бытие определяет. Здесь нужна наука, чтобы вскрыть эти объективные отношения челове-

ского бытия, в ложной форме предстающие в сознании человека. Антропоморфизация, символизация, знаковость – вот те категории, через которые начинает жить человеческая субъективность, рисуя красочные образы своего собственного бытия – в столь же неадекватных формах. Искусство, активно культивирующее этот процесс, чувственно-наглядно его выражает и своим содержанием, и своей формой. От откровенного натурализма до «черного квадрата». До абстракции, пробуждающей ситуативно-субъективный смысл. Храмы потому наполнены эстетическим содержанием, что произведения искусства исполнены человеческого чувства, представляют собой эту, вполне определенную, мировоззренчески сохраняемую в субъективности, чувственную сторону собственно человеческого бытия. Чувственную сторону, отстраненную от эмпирической материальной чувственности повседневного бытия. И потому даже повседневность, ставшая предметом искусства, передает собой чувство переживания этой повседневности, бытие в ней вне нее, ее отстранение и ее осознание. И формирует душу, субъективность, соответствующее чувство – как чувство, бытующее в Я, как индивидуально-телесное переживание этой действительности.

Поэтому искусство формирует человека - и человека вполне определенного. В соответствии с определенностью самого искусства. Принцип эпохи проявляет себя в явном и неявном влиянии, говоря более строго, в определении художественного творчества. И красота как внутренняя форма художественного образа, сколь бы она ни казалась отвлеченной от добра (нравственности), непосредственно формирует мое отношение к действительности, задает мне форму и способ этого отношения, позволяет увидеть в действительности ее общественно-исторические различия и независимые от меня суждения относительно ее проявленных содержаний.

Где-то здесь лежит и точка непосредственного совпадения красоты и добра. И не только потому, что красота столь же всеобъемлюща, сколь и нравственность. Предметом ее является вся действительность в многообразии ее форм, - как вся эта действительность является и предметом нравственного чувства. А не только непосредственно индивид в его личностной форме. Иначе говоря, не только содержание непосредственной связи индивидуально-личностных форм обнаруживает нам нравственность, но вся человеческая культура в ее материальных и духовных образованиях исполнена этим нравственным содержанием. Интересно, что, по Гегелю, абсолютная нравственность «не совокупность, а безразличие всех добродетелей. Она проявляется не как любовь к отечеству, народу, законам, а как абсолютная жизнь в

отечестве и для народа. Она есть абсолютная истина, ибо истина состоит лишь в фиксировании определенности, в «вечном» же народа снимается всякая единичность. Нравственность есть абсолютное образование, ибо в вечном наличествует реальное эмпирическое уничтожение всех определенностей и изменение всех. Она есть абсолютное бескорыстие, ибо в вечном нет ничего собственного. Она, и каждое из ее движений, есть высшая свобода и красота, ибо реальное бытие и оформление вечного есть красота. Ей чуждо страдание, она блаженна; ибо в ней снято всякое различие и всякая боль. Она есть божественное, абсолютное, реальное, существующее, сущее, ничем не прикрытое и не такое, что его можно было бы выделить лишь в идеальность божественного и извлечь лишь из явления и эмпирического созерцания, напротив, она непосредственно является абсолютным созерцанием» (*Там же. С. 330-331*). Убивать и видеть глаза убиваемого поэтому не может без содрогания никто, еще сохраняющий в себе нечто человеческое.

И потому же здесь необъясняемая глубина мировой боли. Здесь граница человеческого, граница нравственности. Здесь выпадение в звериное, нечеловеческое бытие. Эта граница всегда является предметом искусства, и движение к ней определяет трагедию как трагедию. Граница вообще является точкой, которая, как говорит Гегель, и смыкает две сферы бытия и «отделяет их друг от друга, так как каждое из них отрицает иное» (*Гегель. Наука логики. В 3-х томах. Т. 1. М., «Мысль», 1970. С. 188*).

Это – из логики. Логика фиксирует абсолютное в его чистой форме, иначе она не может быть способом (методом) универсального познания. Но если логическое претендует на универсальность, то приходится признать и абсолютность его формы. Речь здесь не идет о том, насколько эта форма выявлена сознанием и как она понимается в науке о мышлении. Гегелевское исследование логических форм, которые обнаружили внутри себя диалектику, позволяет опираться на них – именно потому, что они содержат в себе абсолютное – и в исследование таких форм культурно-исторического бытия как нравственность, искусство, религия. В самосознании человечества эти формы претендуют на абсолютное содержание: смерть и воскресение Иисуса Христа, искусство трагедии, ведущее героя к смерти, глаза врага перед смертью, в которых я вижу абсолютный смысл жизни. Благоговение перед жизнью, которое религия делает краеугольным камнем своих представлений, земная жизнь, где распятие выражает жизненную судьбу и вечную связь с абсолютным, дают созерцанию возможность видеть – и не только чувством, но и разумом – эту самую границу, раз-

рывающую и связывающую бытие в тождестве его нравственно-эстетического содержания. Этот глубокий многомерный образ оказывается стихийно найденным символом точки схождения абсолютных сфер человеческого бытия. Снимите с этого символа религиозный миф, и вы увидите искусство, которое в своих формах красоты выражает отношение человека к человеку, которое дает мыслящему разуму созерцать истину человеческого бытия.

Сознание есть осознанное бытие, и нравственность как бытийная форма свободного проявления отношений человека к человеку отражается в соответствующей форме сознания. Такой формой сознания выступает мораль, которая «четко формулирует общие критерии, с точки зрения которых общество судит о соответствии индивидуально-поведения тем общим нормам, которые приняты в данном обществе» (Ильенков Э. *Об идолах и идеалах*. Киев.: «Час-Крок», 2006. С. 271). Насколько эта форма сознания выражает абсолютные основания человеческого бытия и насколько она зависит от объективного материального содержания действительности, это особый разрез проблемы нравственности, аспект, выражающий и связывающий абсолютно-всеобщее и конкретно-историческое ее содержание. Но дело в том, что этот момент абсолютно-всеобщего удерживается любой исторической формой, но он, правда, более всего спрятан от массового сознания и лежит в сфере его предчувствий.

На этом обстоятельстве и играет религия, вытаскивая это абсолютное содержание в сферу сознания в своей религиозно-чувственной форме, через миф, который более доступен сознанию, нежели мыслящее мышление. Моральное же сознание каждой эпохи отражает и выражает реальные формы отношения человека к человеку. Марксизм показал глубинные основания общественной взаимосвязи людей, увидел их в актах разделения труда и объективно-насильственной связи этих разделенных форм. Как раз это и приводит к возникновению *института права*, отличному от морали, к «системе правовых норм, с той лишь разницей, что соблюдение норм морали обеспечивается не насилием, осуществляемым соответствующими государственными органами, а моральным же воздействием, то есть непосредственным влиянием всех окружающих человека людей, их упреками, наставлениями, иногда насмешками, даже подчас всего-навсего тоном голоса, который прекрасно умеет выражать одобрение или неодобрение, уважение или неуважение к поступку или слову» (Там же).

Философия морали, однако, обязана показать за этими нормами морали то, чем на самом деле вызывается одобрение или неодобрение. Ницше, всмотревшись в мораль буржуазного общества, «сошел с ума»

и не оставил от морали ничего. Буржуазную, исторически определенную форму морали он принял за мораль как таковую, и «его аморализм» по сей день мало понимается как отражение бытия – не только в текстах Ницше, но и в его трагической фигуре. Классово-историческая определенность морали – это вполне естественное утверждение марксистской философии, хорошо понимающей классовые противоречия общественного развития. Снятие классовых различий в морали приводит не только к единству ее содержания, но и наиболее полно выражает в действительном бытии ее абсолютный момент.

«Нравственность же, - пишет Э.В. Ильенков, - есть реальный способ отношения человека к другому человеку и к самому себе (к человеку вообще), обнаруживаемый в реальном же действии, а не только в сознании. Поскольку хорошие слова могут весьма далеко расходиться с реальными поступками, постольку и мораль в известных условиях может столь же далеко расходиться с подлинными требованиями нравственности. Прямого тождества тут нет, что и проявляется в том факте, что реально-безнравственные дела (пример тому – лицемерие правящих классов буржуазного общества) очень часто выступают под маской высокоморальных соображений, прикрываются щитом морали. Ведь сколько гадких и подлых дел совершалось в истории с фразами высокой морали на устах!» (*Там же. С. 272*). Буржуазное «общество всеобщей проституции» (*Маркс*), где совестью торгуют так же как хлебом, по необходимости попадает в ситуацию противоречия морали и нравственности.

Сплошное лицемерие его морали, которое не мог принять Ницше, пытается присущим ему, лицемерию, способом обвинить в аморализме Ленина, который утверждал, что истина морально-нравственной позиции заключена в делах, созидających новое коммунистическое общество. Этим Ленин и выражал связь конкретно-исторической морали с всеобще-историческим содержанием, развивающимся по логике человеческого идеала, по логике становления и развития свободного общества. В свободе же фиксирован абсолютный момент, человек с самого начала делает себя как свободное существо и развитие свободных форм есть смысл исторического развития человека. Буржуазное сознание не устает глумиться над этой мыслью Ленина, пытаясь внушить представление, что таким образом Ленин оправдывает любые средства в достижении цели.

По Ленину, нравственность далеко не ограничивается сферой индивидуально-личностного бытия, но есть определение человека в его историческом масштабе и исторической перспективе. В его общественной сущности. Общественной *непосредственно*, а потому и чувст-

венно данной. Поэтому в марксизме человек и мыслится как проявляющий себя во всем богатстве своих человеческих чувств, всего состава своего человеческого содержания. Мыслится как человек, исключаящей из себя иллюзии, который – как современный нормальный человек – за мифом видит миф, за сказкой сказку, за религией иллюзию сознания. Без того, чтобы отрицать сказку или мифологический образ. Отличать в реальной действительности миф как форму сознания внутри самого сознания от мифа, как сознания ориентирующего и определяющего бытие, как бытие в иллюзии, как бытие, не различающее истину и заблуждение – это элементарное требование разумности бытия, его вменяемости и адекватности самосознания объективной действительности.

Субстанцией исторического развития человека является труд и его разделение. Вне этого разделения вообще необъяснимо развитие человечества, его собственных сил, коими являются силы самой природы, выявляемые в труде, присваиваемые и преобразуемые человеком. Поэтому не господь бог и не генный материал полагает нам пределы собственно человеческого развития, т.е. осознанно-смысловой деятельности (как практической, так и теоретической), – а те общественные отношения, которые вырастают на базе разделения труда. А ближайший мотив труда – это воспроизводство своей собственной жизни.

Этот момент понимает любая власть. Поэтому манипуляция условиями труда (в самом широком контексте этого понятия) становится формой осуществления властью своих собственных интересов. И если интересы власти не выражают интересов труда (т.е. непосредственных носителей трудовых функций), то и налицо отчуждение, которое Марксом было понято именно как отчуждение человека от труда, от своей собственной сущности и тем самым от самого себя. Форма связи индивидов с условиями труда в теоретических представлениях Маркса потому и является объективным основанием выделения в общественной истории ее относительно самостоятельных целостных образований.

Ясно, что власть, как особая воля, определяет труд в его содержании и границах, в его формах и смыслах. Нет отчуждения без присвоения. Даже форма самоотчуждения не выпадает из этой формулы, а есть всего лишь ее предельное фактическое выражение.

Но именно потому, что человек существует в отчужденных условиях, которые и лежат в основании его несвободы, – именно в этих условиях возникает *право* – как форма регуляции отношений человека к человеку. Это, казалось бы, нонсенс. Ибо отношение человека к чело-

веку по существу своего понятия есть отношение нравственное и не нуждается в каких-либо над ним стоящих регулятивах.

Однако и нравственность не есть нечто прирожденное человеку, а вырастает на той же самой общественной основе. Поэтому в условиях социальной формы разделения труда расчленяется и сама нравственность, наполняясь конкретным содержанием непосредственных условий существования индивидов. Но по своему существу нравственность совпадает с непосредственной общественностью. Нравственность (а тем самым истинная общественность) не нуждается в каких-либо посредниках – кроме собственно личностного содержания, или души, в другой терминологии. И там, где мера личностного развития не достигает уровня, необходимого для опосредствования всего состава общественных отношений, там и возникают формы, выступающие для индивидов внешними, над ними господствующими формами, но – увы – бессознательно порожденными ими самими.

Разумеется, более близкие причины возникновения той же правовой формы регуляции отношений лежат не в недостаточной нравственной развитости индивидов, а в частной собственности на условия труда, т.е. в том объективно вырастающем отношении людей, которое фиксируется через действие отчуждения и присвоения.

Эти всеобщие отчужденные от человека его собственные общественные силы опредмечиваются в специфических образованиях общественно-исторического характера – в первую очередь в государственно-правовых формах. Во власти. Власть выступает именно как власть над человеком его собственных отчужденных сил, принявших форму самостоятельного бытия. И в этих условиях свобода выглядит как форма, зависящая от самого человека. Чем эффективнее и производительнее деятельность человека, тем сильнее, могущественнее власть над ним его собственных отчужденных сил. Тем всестороннее зависимость человека от бессознательных результатов его труда. В своем труде освобождая силы природы и превращая их в свои собственные способности, человек освобождает себя от действия слепых природных сил и впервые делает себя свободно полагающей силой, действующей по логике самой действительности. Но именно здесь же, в труде, его специфически-разделенной общественной форме, человек обнаруживает свой собственный предел, историческую форму несвободы.

Но свобода есть самоопределение. Это значит, что человеческая деятельность определяется не внешними причинами, а через свои собственные результаты. Следствия уходят в основания.

Право, по факту, никак не может (история тому свидетель) вы-

ступить объективным ограничителем действий человека, и потому не является границей его свободы. В нем проявлена свобода, ее историческая мера, но свободное творчество и творчество свободы – глубинная идея исторического развития. Поэтому она, внешним образом проявляясь в развитии материальной культуры, сбрасывает ее форму. Право спокойно переступают.

За правом, следовательно, лежит некая другая реальность, которая движет и мотивирует действия человека. Достаточно указать на факт войны как перманентной на протяжении всей истории человечества формы внутриобщественных отношений, формы, которая никогда не определяется правовыми формами. Через факт войны, через ее содержание выявляются действительные предельные формы бытия человека, перед которыми меркнут правовые и моральные постулаты.

Меркнут, но не гаснут. Нравственность, как собственно человеческое, здесь, в предельных условиях бытия, поставлена не в отношении с правом, а в отношении к самой себе, к своим собственным возможностям и пределам, здесь она сознает себя такой, какова она есть. Нравственное самосознание человечества, проходя здесь критику действительностью, обнаруживает в своих формах меру человеческого в человеке. Только соотнесясь с человеческим пределом, нравственность обнаруживает и свой собственный предел. Правовая форма тут для нее не может быть зеркалом, ее, нравственности, зеркало и измеряющая ее мера лежат в ее собственной природе, в субстанциональных формах бытия.

Война потому и может проявить ее, нравственность, и выявить ее действительную субъектность, что она, война, той же самой природы, вырастает из тех же самых условий разделения труда, из частной собственности, но выступает предельной формой осуществления ее движения. Маркс не случайно называет войну первой формой труда, разрешающей проблему отношения к условиям жизнедеятельности с другими сообществами, т.е. противоречия частной собственности. Права в этой первой форме труда как обособленной формы общественного сознания, как формального права, здесь еще нет, но как момент жизнедеятельности оно в своем существовании полностью совпадает с жизненно необходимыми потребностями.

Через субстанциальную основу человеческого общественно-исторического бытия и связаны между собой право и нравственность. Попытка их прямого соотношения будет чистой схоластикой.

Границы и меры их, нравственности и права, лежат в их природе, в субстанциональной определенности человеческого бытия. Но бытия с самого начала свободного. А потому и в праве, и в нравственности

мы должны видеть выражение исторической свободы человека, форму ее бытия и осуществления.

Однако неравноправие права и нравственности не менее очевидно. Будучи однородными по своей общественно-трудовой природе и по видимости выполняя одну и ту же общественно-регулятивную роль, по своей сути они принципиально различны и даже противоположны. Если нравственность, т.е. сущностное содержание человеческой личности, ее непосредственная общественность, непосредственное совпадение единичного и всеобщего; еще иначе – сознательность, представленная в ее непосредственно чувственно-бытийном выражении, – так вот, если нравственность есть самоцель исторического развития человечества, то правовая форма всего лишь, и только лишь, средство этого движения, исторически обусловленное и исторически преходящее.

Если это понять, то смешным покажутся все потуги навязать идеал «правового государства», которое в своем полном осуществлении и есть абсолютная безнравственность, ибо опосредует не только внешне-практические формы бытия, но и интеллект, и чувство.

Право – исторически преходящая форма, фиксирующая одновременно меру свободы и меру необходимости. Эта форма есть не только форма сознания, а реально общественно, через государственные структуры, осуществляемый и контролируемый процесс. Индивиду и его личностным проявлениям он в первую очередь дан как внешняя, следовательно, ограничивающая его действительность. Однако интенция творчества, всегда содержащаяся в бытии и обнаруживающая себя через личностную активность, к праву относится так же, как и к любой объективной вещи, выступающей его, творчества, предметом или средством: творчество творит новые возможности, раздвигает границы наличных форм, преобразует их, чем и обнаруживает свою субстанциальность. В социально-исторических действиях сама правовая форма становится активным средством преобразования общественных отношений. И, следовательно, преобразования самого человека, а потому и его нравственности. Но ясно, однако, что не право определяет нравственность, а именно состав общественных отношений, который порождает соответствующее ему право и с помощью его утверждает себя.

Поэтому дело свободной (следовательно, нравственно развитой) личности заключается не в следовании тем или иным наличным правовым и нравственным нормам, а в понимании истинных принципов человеческого бытия и их практическом осуществлении, т.е. в преобразовании наличного материала действительности по логике свобод-

ного и творческого развития человека, в сотворении истинной общечеловеческой ценности.

Морозова И.И.

ДИНАМИКА ЦЕННОСТЕЙ СОВРЕМЕННОЙ СЕМЬИ

Общепризнано, что социальные трансформации, происходящие в обществе, отражаются в первую очередь на положении семьи, затрагивая ее систему ценностей. Нужно отметить, что данная проблематика находится в зоне пристального научного внимания исследователей. Российские и белорусские ученые в своих концептуальных работах анализируют специфику этих изменений, учитывая прогностический характер теоретических положений западных исследователей Т. Парсонса, Э. Тоффлера, Э. Гидденса, Д. Соммэра и других, которые рассматривали различные векторы трансформации семейных отношений и структуры ценностей. Признавая тот факт, что, оставаясь терминальной ценностью, семья подвергается трансформации, приводящей к размыванию традиционных норм, необходимо выявить основные черты этих изменений.

Развитие института семьи на современном этапе во многом повторяет тенденции, характеризующие особенности процесса изменений семьи в европейских странах: явления нуклеаризации и эгалитаризации семьи, демократизации и рационализации семейных отношений, процессы индивидуализации и автономизации, рост числа разводов, уменьшение количества детей в семьях, эмансипация женщин, распространение нетрадиционных форм семьи (неполных, пробных браков, фактических сожительства и д. р.). С одной стороны, усиливаются явления дегуманизации традиционных семейных ценностей, с другой – осуществляется синтез традиции и модерна. Следует признать тот очевидный факт, что идет объективный процесс трансформации традиционной семьи в современную, причем, эта трансформация является прогрессивной эволюцией, это мировой процесс, а кризис – это условие, в котором происходит модернизация семьи, о чем неоднократно указывалось в исследовательской практике [1].

Социологические исследования динамики показателей уровня ценностей позволяют констатировать, что наиболее значимыми для разных социальных групп в настоящее время все равно остаются семья и родительство (89%), а также такие ценности, как социализация

детей, участие обоих родителей и старших поколений в воспитании детей, внутрисемейные коммуникации, семейный микроклимат, здоровье, благополучие, поддержание долголетия членов семьи, связь семьи и производства (семейного бизнеса), семейное потребление и др. [2].

Однако «традиционная» модель семьи во многом не соответствует современным реалиям. Многие исследователи отмечают изменение функций семьи в сторону ее большей психологизации и интимизации, поскольку в обществе возрастают проявления индивидуализма и рационализма. «На сегодняшний день в современной белорусской семье по многим признакам наблюдается тенденция утверждения либеральной системы ценностей. Это выражается, прежде всего, в возрастании роли ценностей выбора личной территории, комфорта, уважения и согласия в семье» [2]. Процессы индивидуализации приводят к изменению ценностной структуры семьи, в качестве доминанты выступает ценность супружеской автономии, которая проявляется в том, что интересы мужа и жены выходят за границы семьи.

По-прежнему отмечается рост нерегистрируемых браков, консенсуальных союзов (фактических сожительства), рост рождаемости внебрачных детей. Феномен распространения официально незарегистрированных супружеских союзов характерен для многих стран мира, например, в Западной Европе добрачное сожительство охватывает большинство населения. На данном этапе оно приобретает всеобщий характер в Швеции, во Франции охватывает 70% пар [3, с. 100]. По мнению директора Центра социологических и политических исследований Белорусского государственного университета Д. Ротмана, состоявшееся осенью 2017 года мониторинговое исследование позволило выявить следующие факты в стране. Отношения с постоянными партнерами без сожительства и регистрации брака наиболее распространены в возрасте до 25 лет. Фактическое сожительство без официальной регистрации популярно среди женщин в возрасте 25-30 лет. В зарегистрированном браке наибольший процент оказался в возрасте 30-34 лет – 71,4%. Мужчины в брачные отношения вступают в более позднем возрасте. Около 40% мужчин в возрасте 20-25 лет состоят в официальном браке, а женщины этой возрастной категории составляют 63% [4, с. 15].

Изменяется отношение человека к браку как единственной форме совместной жизни мужчины и женщины. Современные исследователи предполагают, что сожительство часто является не просто игнорированием официальной регистрации брачных отношений, но и следствием отхода от традиционных запретов на сексуальную связь до и вне

брака и перехода к практикам, в основе которых лежит относительная автономность этих видов поведения, равенство прав партнеров [3, с. 103]. Изменения в сфере брачно-семейных отношений связаны с фундаментальной трансформацией системы ценностных ориентаций человека, с ростом индивидуализации, с размыванием поведенческих норм в данной сфере, идеологией личного счастья и успеха. Происходит кардинальное изменение традиционных семейных ценностей, доминирование личных интересов над интересами семьи в целом [5, с. 84].

Одной из существенных причин ослабления семьи является изменение моральной компоненты ценностных ориентаций современного супружества. В брачных взаимоотношениях стали исчезать такие нравственные понятия, как мораль, долг, ответственность и т.д. Усиливаются взаимные претензии супругов, связанные с неоправданными ролевыми ожиданиями, поскольку указанные явления индивидуализации и рационализма, стремление к автономности, инфантилизм и легкомысленное отношение к браку порождают стрессовые ситуации в межличностных семейных отношениях. Нарушение гармонии микромира семьи, привычной схемы обыденных межличностных взаимоотношений в структуре семьи, продиктованное различными объективными и субъективными причинами, приводит к эмоционально-психологическому надлому человека, к невозможности эффективной реализации в социуме своего внутреннего потенциала.

Более того, современное состояние общества в мире вызывает ряд опасений. Агрессивный макрокосм социума бестактно вторгается в зыбкий микрокосм семьи, стремясь разрушить ее базовые ценности. Исследователи отмечают усиливающееся формирование теоретической схемы так называемого идеального мира, где нарушены традиционные гендерные роли, где стираются различия между мужчиной и женщиной, а появляются переходные психотипы, унисекс становится нормой жизни, важна не столько личность человека, сколько обезличивание. Наблюдается свобода самовыражения: бракосочетание со смартфонами, ноутбуками, резиновыми куклами или с собственной персоной. Все это ведет к дегуманизации традиционных ценностей, к нравственному вырождению, противостоять которым очень трудно, но существенно необходимо.

Неслучайно в последнее время в европейских странах все чаще звучит мысль о том, что необходим переход к принципиально иной семейной политике, которая ориентировалась бы не на общие проблемы общества, экономические и политические вызовы, а на внутренний мир семьи, ее нравственно-психологическую сферу, т.е. целью

семейной политики должно стать «не решение всех социальных проблем, а непосредственная ориентация на проблемы семейные – семейное поведение и взаимоотношения, любовь, поддержка, взаимоотношения между членами семьи, агрессия, корысть и индивидуализм» [6, с. 65].

Одной из серьезных причин ослабления семьи является крайне низкая степень подготовленности молодежи к семейной жизни и родительству, в свою очередь, сопровождающейся искаженным восприятием нравственно-духовной сферы семьи, отсутствием понимания личностных особенностей друг друга. Об этом говорит и Дарио Салас Соммэр, констатируя этический и духовный упадок современных родителей, неспособных передать своим детям необходимые духовные ценности, которых сами лишены. Для успешной реализации семейной жизни и родительства нужны достаточно серьезные знания, которых у многих молодых людей просто не существует. Поэтому на протяжении ряда лет специалисты неоднократно поднимали вопрос о необходимости внедрения в учебный процесс дисциплин по вопросам семейного воспитания. Важно отметить, что в Беларуси представители состоявшегося в ноябре 2017 г. республиканского форума «Семья» вышли на уровень правительства с обращением введения в образовательный процесс старших классов школ и первых курсов университетов обязательного спецкурса «Психология семейной жизни». Подобные инициативы еще раньше прозвучали и в России. Все это, безусловно, будет способствовать повышению уровня культуры самосознания человека, выработке основных семейных ценностей, невзирая на сложность осуществления поставленных задач.

Необходимо также отметить, что популяризация базовых семейных ценностей на современном этапе не должна носить навязчивый характер, поскольку в большинстве случаев это вызывает отторжение, неприятие в молодежной среде. В различных средствах массовой информации, в искусстве необходимо использовать такие креативные способы и методы подачи традиционных ценностей и норм, которые будут максимально способствовать воспринимающему субъекту увидеть преимущества транслируемых ценностных установок.

Литература

1. Черняк Е.М. Семейведение. – М.: Дашков и К, 2009. – 319 с.
2. Кухто, Л. Ценностные ориентации как фактор трансформации современной семьи // Міжнародны кангрэс даследчыкаў Беларусі: працоўныя матэрыялы. – Т. 5. [Электронный ресурс]. – Режим дос-

- тура: http://icbs.palityka.org/wp-content/uploads/2016/10/01_kuhto.pdf. – Дата доступа: 10.10.17.
3. Михеева А.Р. Человек в сфере частной жизни: векторы трансформации семейных отношений. — Новосибирск: ИЭОПП СО РАН, 2012. – 155 с.
 4. Тайникова Ю. О браке и семье // Аргументы и факты в Белоруссии. – № 51(520). – 2017. – С. 15.
 5. Король Н. В. Особенности жизненных ценностей партнеров, состоящих в зарегистрированном и незарегистрированном браке / Н. В. Король // Философия и социальные науки. – 2015. – №1. – С. 84 – 88.
 6. Носкова А.В. Семейная политика в Европе: эволюция моделей, дискурсов, практик // Социологические исследования. – 2014. – № 5. – С. 56 – 68.

Некрасов С.Н.

ПОКОЛЕНЧЕСКИЙ И КЛАССОВЫЙ ПОДХОД К ОБЩЕСТВУ В ПЯТОЙ МИРОВОЙ ТЕОРИИ: ВОЗМОЖНОСТИ НАУЧНОГО ПОНИМАНИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

Необходимость предвидения будущего, обнаружение «диких карт» - как называют геополитики непредсказуемые события, меняющие ход истории, ставит вопрос о научном управлении будущим. Заявленная тема семинара также ставит вопрос о научном вычислении того, что экономисты называют «черный лебедь», культурологи именуют «сломом культурной парадигмы», в массовой культуре все чаще говорится о сбое кода матрицы. В этих условиях социологическая теория поколений показывает свои эвристические возможности в целом ряде областей современного обществознания, поскольку позволяет обнаружить механизм трансляции культурного наследия от эпохи к эпохе. Эта теория получила и инструментальное применение в сфере маркетинга к более широкой социальной тематике манипуляции массами и атомизированными индивидами в обществе потребления.

Теория поколений и четыре мировые теории

Теория поколений уходит в сторону от научного понимания исторического процесса как продукта классовой борьбы. Теория поколений претендует на применение в рамках трех мировых теорий, поскольку социология объявляет себя нейтральным и свободным от идеологии инструментом описания социального взаимодействия акторов. Поскольку три ведущих мировых теории – либерализм, фашизм и коммунизм дополняются в последние годы четвертой теорией – консерватизмом, возникает новое искушение вычленения специфического социального субъекта современной эпохи. Либерализм закрепляет эту субъектную роль за личностью и ее модернизированной пульсацией в постиндустриальном конце истории. Фашизм следит за маршем преобразованной им из аморфной массы сплоченной зовом крови нацией. Коммунизм фиксирует эмансипаторскую миссию пролетариата и его диктатуры во всемирно-историческом масштабе или в слабом звене в цепи капиталистических стран. Возникающий из смешения трех мировых теорий консерватизм апеллирует к единому народу, которому не позволяют соскальзывать «назад и вниз». В условиях недостаточности четырех мировых теорий возникает необходимость введения и обоснования неоиндустриального вектора развития выделенных исторических субъектов, в ходе которого диалектика столкновения противоречий обрекает на гибель постиндустриальный тупик глобального либерализма, расовый тоталитарный миф слияния государства и человека, сокрушает ошибочный курс на демонтаж диктатуры пролетариата и создание химеры общенародного государства. Наконец, гибель старого мира inferно позволит преодолеть и религиозные народнические авторитарные утопии и духовные скрепы консерватизма. Теория поколений в рамках трех и даже четырех мировых теорий показывает свою слабость и несостоятельность. Однако в рамках пятой мировой теории, которую мы выдвигаем и концептуально обосновываем, социологическая теория начинает работать в рамках социологии, но на метауровне философских концепций.

Идея поколений первоначально формировалась в трудах автора «Идеологии и утопии» К. Мангейма, развивалась в работах Х. Ортега-и-Гассета, Н. Элиаса, Н. Райдера, Р. Инглхарта. На рубеже 1990 гг. прошлого века произошел срыв социологов из фундаментальной академической социологии и структурного функционализма Т. Парсонса в работу с упрощающими континентальными моделями вроде этнометодологии и феноменологической социологии. В результате социологи-практики создали понятную для наглядного восприятия социологическую теорию и описали четыре циклически повторяющихся уни-

версальных поколенческих типа со сходными ценностями и моделями поведения: «Бэби-бумеры», поколение X, поколение Y, поколение Z. Эти названия широко разошлись в общественном мнении и были некритично приняты в публицистике и общественном сознании западных стран.

Особенно агрессивно продвигалась эта модель в маркетинге, особенно в агрессивном маркетинге по продажам ненужных людям вещей и услуг. Маркетинг как капиталистический инструмент извлечения максимально возможной прибыли не может не опираться на социально-демографические и поведенческие особенности различных социальных общностей. В этом смысле молодежь ставится под удар агрессивных продаж [1, с. 88].

Упрощенный взгляд на проблему поколений был изложен в К. Мангеймом. Он писал: «О молодежи, испытывающей те же самые конкретные исторические проблемы, можно говорить, как о части одного и того же поколения» [2]. По сути, здесь вводится понятие коллективной психологии масс, мастером работы с которой был А. Гитлер. При этом он отмечал и тот факт, что далеко не в каждой возрастной группе вырабатывается новый «поколенческий стиль» или новая «энтелехия поколения». В случае, если темп социальных изменений очень низок, новые когорты не отличаются от предыдущих собственной «энтелехией», что можно увидеть на примере советского общества 70-80 гг. прошлого века. Как известно, это общество по прохождении им стадии консервации и разложения получило название «застойного». Кто знает, не назовут ли потомки и историки постсовременное общество РФ, которое нельзя понимать в полном смысле российским, «отстойным»?

В дальнейшем теория поколений дополнялась и развивалась в работах Х. Ортега-и-Гассета, Н. Элиаса. Было введено название «неизвестного поколения» («поколение X»), что в дальнейшем и стало основой для поколенческой классификации. Обычно исходят из средней продолжительности жизни 80 лет, выделяя жизненные этапы длительностью приблизительно 20 лет. С точки зрения социологии люди на этих этапах только сверстники. Но на самом деле с точки зрения диалектической логики, сверстники - это не ровесники. Буржуазная демократия их всех уравнивает в том смысле, что на выборах любой «один человек – один голос», а в интеллектуальном отношении все индивиды (то есть обособленные личности буржуазного гражданского общества) равняются на низший уровень веры, слухов и сплетен, которые буржуазные СМИ разносят по миру. В социалистическом обществе, напротив, равенство в поколении и возрастной когорте идет по выс-

шим образцам развитой личности и самоорганизующихся групп.

Теория четырех поколенческих типов в информационных войнах

В результате были описаны четыре поколенческих типа со сходными ценностями и моделями поведения: «Бэби-бумеры», поколение X, поколение Y, поколение Z. Адаптация теории поколений для России была предпринята исследовательской группой в рамках психологической информационной войны против РФ. Были описаны в карикатурном виде героические поколения советского народа XX в. Такая адаптация западной модели для России, а точнее внедрение теории поколений в наше научное и общественное сознание было предпринято в 2003 г. исследовательской группой под руководством Е. Шамис - координатора проекта Regenerations, которая выделила шесть поколений в нашем обществе [3]:

1. Поколение GI - поколение Победителей, или поколение Героев (годы рождения 1900-1923 г.р.).
2. Молчаливое, или потерянное поколение (1924-1943 г.р.).
3. Поколение демографического взрыва, или Бэби-Бумеры (1944-1963 г. р.).
4. Поколение X или «неизвестное» поколение, альтернативное название - «поколение с ключом на шее» (1964-1984 г. р.).
5. Поколение Y, или поколение «миллениум» («миллениалы»), альтернативные названия: «нулевое» поколение, сетевое поколение, поколение Next (1985-2003 г. р.).
6. Поколение Z, или «цифровое поколение» (с 2003 г.р.).

Кто такая Шамис? Напоминает по созвучию фамилию яблочника-социолога В. Шейниса. Вот официальная справка этого «бойца невидимого фронта». Читаем в программе конференции: «Основатель и Генеральный директор компании Sherpa S Pro. Основатель и координатор проекта «RuGenerations – Теория поколений в России». Со-основатель международного воркшопа «Инновации и кластеры: бизнес-возможности» (Бразилия). Советник Вице-губернатора - Министра экономического развития, инвестиций и торговли Самарской области А. Кобенко. Тема мирового уровня, которую Евгения Шамис развивает со своей командой, посвящена Межпоколенческому взаимодействию в России и странах СНГ. Евгения основала его в 2002 году, адаптировала подход для России и стран СНГ, вместе с командой проводит исследования, разрабатывает решения и ведет проекты в российских и зарубежных корпорациях. Сейчас накоплено более 12500 материалов фокус-групп, сайт проекта «RuGenerations – Теория поколений в России» (www.rugenerations.su) - крупнейший в мире и

наиболее посещаемый ресурс на русском языке. Также Евгения - автор двух книг в серии про поколения: «Теория поколений: необыкновенный Икс» (2016), «Теория поколений: Стратегия Беби-бумеров», которая была представлена в ноябре 2017 на форуме Синергия (Россия, Москва) после выступления сэра Ричарда Брэнсона (представителя Беби-бумеров), обе книги про поколения написаны в соавторстве с Евгением Никоновым. Евгения является экспертом проекта «50+» по маркетингу для людей старше 50-60 лет (беби-бумеры, молчаливое поколение, серебряный возраст)» [4].

Приведем краткую динамику выделенных группой Шамис поколений.

Поколение GI - поколение Победителей, или поколение Героев (годы рождения 1900-1923) постепенно уходит с исторической арены. Основные события, повлиявшие на социализацию: революции 1905 и 1917 гг., гражданская война, коллективизация, электрификация. Их доминирующие ценности: трудолюбие, ответственность, вера в светлое будущее, приверженность идеологии, семейные традиции, некоторая категоричность суждений и оценок.

Молчаливое, или потерянное поколение (1924-1943 г.р.) формировалось в период, где главными событиями были репрессии и Великая Отечественная Война, что повлияло на поколенческие ценности: патриотизм, преданность, соблюдение правил, законов, уважение к должности и статусу, честь, терпение.

Поколение демографического взрыва, или бэби-бумеры (1944-1963 г.р.). События, сформировавшие ценности и модели поведения: послевоенное восстановление народного хозяйства, «хрущевская оттепель», покорение космоса, становление СССР мировой супердержавой, начало «холодной войны», успехи в развитии медицины и создание противозачаточных таблеток, единые стандарты обучения в школах. Сформировавшиеся у поколения ценности: социальный оптимизм, образование, заинтересованность в личностном росте и вознаграждении, дружба, коллективизм и командный дух, культ молодости.

Поколение X, или «неизвестное» поколение, альтернативное название «поколение с ключом на шее» (1963-1984 г.р.). Важные события, повлиявшие на ценности: продолжение «холодной войны», перестройка, СПИД, наркотики, война в Афганистане. Ценности: готовность к изменениям, возможность выбора, глобальная информированность, техническая грамотность, самостоятельность, индивидуализм, стремление учиться в течение всей жизни, неформальность взглядов, эмоциональный поиск и тяга к экспериментированию, прагматизм, надежда на себя, равноправие полов.

Поколение Y, или поколение «миллениум», альтернативные названия: «нулевое» поколение, сетевое поколение, поколение Next (1985-2003 г.р.). События, сформировавшие ценности: распад СССР, ваучерная приватизация, резкая социальная дифференциация населения, теракты и военные конфликты, пандемия атипичной пневмонии, развитие Интернета и цифровых технологий, становление потребительского общества.

Но если применить эту методологию и методики выделения поколений к диссидентам и антисоветчикам, отказавшимся от социализма с 70 гг., то получится любопытная картина: бэби-бумеры были последним советским поколением, поколение X предало идеалы дедов, поколение Y резвилось в рыночной свободе, поколение Z сгорело в Торгово-развлекательных центрах. Сгорели внуки тех, кто предал.

Авторы формально ставят вопрос о судьбе поколения Z, или «цифрового поколения», к которому относятся и нынешние школьники, прошедшие социализацию преимущественно в виртуальном пространстве. Какова реальная историческая судьба этого поколения: пройдет ли оно мобилизацию или сгинет и уступит новым «бэби-бумерам»? Последние станут органической частью русского пути, национальной идеи и классовой солидарности нового социализма.

А как поколение Z трактует команда Шамис? Поколение это формировалось в условиях постперестроечной России, в период становления рыночных отношений (в нашем варианте «дикого» рынка с номенклатурной приватизацией и резким обнищанием тружеников). Этот период можно охарактеризовать аномичным и противоречивым, что не могло не сказаться на социальном характере молодого поколения. Наряду с раскованностью, предприимчивостью «игрекам» присущи мультиморализм, «эластичность» нравственного сознания, правовой нигилизм и прагматизм [5, с. 355-383].

Современное российское общество, в котором проходит социализацию поколение Z, можно охарактеризовать как формирующееся потребительское общество, сделавшее материальное благополучие и обогащение смыслом и философией своего существования, и это не могло не отразиться на социальных характеристиках молодежной общности. Представители молодого поколения как социальные пассионарии усваивают и интернализируют нормы потребительства, что программирует их социальное поведение. Услуги и товары успешно интегрированы с детьми и молодежью в Торгово-развлекательных комплексах.

К сожалению, сегодня поводьями поколения Z стали маркетингологи: их знание ценностей, предпочтений и стиля жизни поколения,

позволяет выстраивать адресные интегрированные маркетинговые коммуникации и достигать прибыли за счет предложений, адаптированных к вкусам поколенческой когорты. У маркетологов, как известно, «животные нужны для получения сала, а люди годятся только на то, чтобы извлекать из них деньги» (И. Бентам).

Межпоколенческая и классовая борьба

Посмотрим, как на практике происходит перемешивание поколений, в результате чего возникает не просто межпоколенческая борьба, но и борьба внутри поколения людей различного физического возраста и исторического опыта. Они перемешиваются и вступают поколения дедов, отцов и внуков между собой в союз, как это происходит на демонстрациях левых и патриотических сил. Как это было в 1992-1993 гг. на манифестациях Фронта национального спасения, где флаги красные и монархические мирно соседствовали на баррикадах. Но внутри демократического поколения-диахрона X-Y-Z возникает серьезное социальное напряжение и возникает - чуть ли не социальная борьба, подобная раздору 1918 г. между монархистами, республиканцами, национал-предателями, просто заблудшими в Белой армии. Поэтому в анализе поколений ученым никуда не уйти от научного классового анализа. Лишь маркетологи могут обойтись без науки, поскольку их прикладные практики и навыки требуют не науки, но технологий социальной манипуляции и управления.

В начале 2018 г. внезапно из ниоткуда возникла та «дикая карта» будущего (С. Переслегин, Е. Переслегина) [6], или тот «черный лебедь», о которых мы писали в начале статьи [7]. Тогда разразился поколенческий скандал в Уральском Федеральном университете имени первого президента России Б.Н. Ельцина. Там преподаватель местной Высшей Школы Экономики и Менеджмента сообщил сакральную информацию будущим абитуриентам, школьникам, которые готовились к поступлению в вуз. Эта школа - аналог ультралиберальной гайдаровской московской НИУ ВШЭ, в которой научным руководителем является Е. Ясин. Он авторитетно заявил, что теперь вся надежда на их поколение и все беды России от поколения 1965-1977 гг. рождения. Посмотрим на цепочку событий: лекцию экономиста в первый рабочий день Нового года тайно записал новый либеральный «Павлик Морозов» из поколения Z. Затем он выслал ролик В.Р. Соловьеву – ведущему пропагандисту государственного телевидения, ведущему «Воскресного вечера с Владимиром Соловьевым».

Ведущий Соловьев резко откликнулся на ролик. Ректорат созвал комиссию по этике, преподаватель покался и отрекся от своего мнe-

ния. Соловьев не поверил преображению Савла в Павла, он был весьма встревожен тем, что некий народ могут подвести под виноватое во всем поколение. Возникла типичная банка с пауками. В бывшем индустриальном, а затем УПИ имени С.М. Кирова часто выступают с антироссийскими речами отечественные либералы из Московской ВШЭ, приезжают на лекции на тему «Крым не российский» крупные западные политики.

УрФУ имени Ельцина с музеем Ельцина внутри, в городе с Ельцин-центром с частыми визитами Наины Иосифовны, осуждает преподавателя либеральных взглядов, который косвенно осудил ельцинские «чудесные 90 гг.»! Осудил он эти годы не прямо, а косвенно – поколение Ваших отцов виновато, шло напролом и не знало законов экономики. А ВШЭ знает эти законы «невидимой руки рынка»? Знает, но экономика не развивается. Вроде Высшая школа, а на деле низшая: нет ни одного лауреата международных премий по экономике. А что понимают тут под экономикой – маркетинг, менеджмент, логистику, финансовые спекуляции, торговлю деривативами, фьючерсами, таможенное дело, экономическую безопасность. Где здесь экономика? На первом месте маркетинг и хрематистика – учение о накоплении богатства как самоцели, осужденное еще Аристотелем. Потому и приходится высшим экономистам – рыночным фундаменталистам, как и А.А. Навальному, надеяться на новое поколение неофитов-студентов.

Итак, столкнулись между собой дипломированные специалисты по рыночной экономике ВШЭ и гуманитарии университета. Столкнулись истинно верующие в рынок: рыночные фундаменталисты, историки и социологи вступили в спор, стараясь быть «большими католиками, чем Папа римский». Историки, управляющие университетом, вынуждены были вмешаться в свободный доселе процесс обучения. Они потребовали от экономиста дать ссылки на источники, обеспечить научную обоснованность выводов. Оказывается, теперь нужны ссылки на источники, научная обоснованность, социологические исследования в рекламном выступлении перед абитуриентами.

Либералы громят либералов в ельцинском университете. Но каково это новое поколение Z, которое всех спасет? Это дети родителей, рожденных в 60-70 гг., которые не считают, что их родители-приватизаторы, то есть деды внуков были разрушителями страны. Эти дети с родителями побывали на заграничных курортах, живут в коттеджах и квартирах бизнес-класса, не знают финансовых затруднений и способны поступать на платные места в университеты.

Судя по тому, что занятие вел экономист из Высшей школы экономики, школьники скоро станут студентами этой школы. Произойдет

воспроизведение поколения экономических мародеров. В сущности, не четыре поколения, которые реально не встречаются между собой в исторической практике, разве что в моменты революционных и контрреволюционных изменений, теперь четыре слоя либералов показали зубы и сцепились в непримиримой схватке. «Кто - кого», как выражался В.И. Ленин, говоря о закономерностях переходного периода от формации к формации. Кормовая база победившего в 90 гг. класса сокращается, и там выживают сильнейшие. Демократы-антисоветчики и демократы-антикоммунисты, демократы-ученые и демократы-учащиеся уже сцепились друг с другом. Как пела демократка А.Б. Пугачева: «... то ли еще будет, ой-ей-ей!» Все это говорит о том, что поколенческий шаг, борьбу поколений, трансляцию культуры в поколениях следует рассматривать с научных позиций, несомненно, используя философско-социологическую методологию и применяя методики конкретных исследований только на ее основе. А это ставит вопрос о лидерстве и возникновении национальных научных школ в общественном сознании.

Все это говорит о том, что поколенческий шаг, борьбу поколений, трансляцию культуры в поколениях следует рассматривать с *научных позиций, несомненно, используя философско-социологическую методологию и применяя методики конкретных исследований только на ее основе. А это ставит вопрос о лидерстве и возникновении национальных научных школ в общественном сознании.* Иначе говоря, за циклическостью поколений мы можем увидеть борьбу за цивилизационный выбор различных социальных сил.

Управление прошлым и научное предвидение будущего

Та модель западной демократии и экономики, которая была нам имплантирована четверть века назад, отторгается как чужеродная большинством народа. Остается только признать это в своей массе правящей элите и провозгласить новый курс развития. Мы сказали о массе элиты, поскольку по результатам обсуждения Государственной Думой в марте с.г. законопроекта, внесенного два года назад ЛДПР, об ошибках президентов М.С. Горбачева и Б.Н. Ельцина, проголосовало 18% депутатов, остальные все еще полагают 80-90 гг. прекрасным временем. Законопроект был направлен на принятие Государственной Думой ФС РФ «Заявления Государственной Думы о признании политической деятельности Президента СССР М.С. Горбачева и первого Президента Российской Федерации Б.Н. Ельцина преступной».

Вот тот проект, который вносился фракцией Политической пар-

тии «Либерально-демократическая партия России» в Государственной Думе:

«ЗАЯВЛЕНИЕ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ДУМЫ

О признании политической деятельности Президента СССР М.С. Горбачева и первого Президента Российской Федерации Б.Н. Ельцина преступной.

Государственная Дума Федерального Собрания Российской Федерации, основываясь на принципе установления исторической справедливости, заявляет, что необходимо на государственном уровне дать оценку итогам политической деятельности Президента СССР М.С. Горбачева и первого Президента Российской Федерации Б.Н. Ельцина, признав деструктивный и преступный характер этой деятельности.

Развал Советского Союза, межнациональные распри, многочисленные вооруженные конфликты, рост показателей заболеваемости, смертности, количества алко- и наркозависимых людей, катастрофическое падение уровня жизни миллионов граждан в девяностые годы прошлого века – все это произошло не случайно. Страна пережила сильнейший кризис в своей истории: промышленное производство сократилось наполовину, сельскохозяйственное – на треть; почти половина населения страны оказалась за чертой бедности; граждане лишились своих накоплений; деградировали наука, культура, образование; практически полностью был разрушен весь оборонный комплекс; в результате приватизации большая часть государственного имущества перешла в руки влиятельных предпринимателей; произошел вывоз российского капитала за рубеж. Все это стало результатом противоречивых и непоследовательных решений и действий, принятых и реализованных руководителями страны – сначала М.С. Горбачевым, затем Б.Н. Ельциным.

Таким образом, негативная политика «перестройки» и «ельцинских реформ» ухудшила как ситуацию внутри страны, так и положение нашего государства на международной арене.

В связи с изложенным Государственная Дума призывает помнить уроки истории и указывает на необходимость проведения в дальнейшем грамотной и продуманной политики с тем, чтобы не повторять ошибок прошлого и обеспечить стабильное и последовательное развитие России.

Председатель Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации» [8].

Как мы отметили, проект не был принят.

В пятой мировой теории – цивилизационном неоиндустриализме

– социологическая теория поколений поднимается до уровня гранд-теории: неоиндустриальный вектор развития требует нового человека из поколения новых беби-бумеров. Управление будущим становится делом нового поколения - новых индустриалов и творцов всего мира, для которого создание и развитие, практическое применение Россией пятой мировой теории делает нашу страну альтернативным Западом, управляющим развитием планеты.

Литература

1. Журавлева Л.А., Завьялова Н.В. Молодежь как инновационная социальная общность// Образование и наука. 2013; № 4, с. 77-90.
2. Мангейм К. Проблема поколений [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://soc.gaugn.ru/biblio/mangeim.pdf>
3. Бакунин М. Миллениалы. Как обучать поколение Y [Электронный ресурс] Режим доступа: <https://bakunin.com/millennials/>; X, Y, Z: теории поколений в России [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://newtonew.com/science/x-y-z-teorii-pokoleniy-v-rossii>
4. «Московские Ворота»: Ежегодная всероссийская выставка по кадровому менеджменту 22-23 марта 2018 года, Санкт-Петербург, конгресс-холл Holiday Inn [Электронный ресурс] // http://www.hrmeipro.ru/exhibition/agenda/speakers/shemis_evgeniya/
5. Горшков М.К. Российское общество как оно есть: (опыт социологической диагностики). - М.: «Новый хронограф», 2011. 672 с.
6. Переслегин С., Переслегина Е. «Дикие карты» будущего. Форс-мажор для человечества. - М.: «Алгоритм», 2017.
7. Нассим Николас Талеб. Антихрупкость. Как извлечь выгоду из хаоса. - М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2014. – 768 с.
8. Заявление Государственной Думы «О признании политической деятельности Президента СССР М.С. Горбачева и первого Президента Российской Федерации Б.Н. Ельцина преступной» [Электронный ресурс] // Режим доступа: https://ldpr.ru/power/Bills/on_the_recognition_of_the_political_activities_of_the_president_of_the_ussr_mikhail_gorbachev_and_first_russian_president_boris_yeltsin_criminal/

Никифоров А.В.

ПАРАЛЛЕЛИ НАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ ХРИСТИАНСТВА И ИСЛАМА И ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОЕ СОГЛАСИЕ В КАЗАХСТАНЕ

Республика Казахстан является полиэтническим, поликонфессиональным, светским государством, верующие граждане в котором в основном исповедуют христианство, ислам и иудаизм. Каждая из этих религий и их специфические направления настаивают на своей вероисключительности и правоверности. В условиях светского полиэтнического и поликонфессионального государства важно не разделять граждан по этническим и религиозным признакам, а объединять их, показывая общечеловеческие нравственные ценности этносов и религий. Некоторые эти параллели мы покажем в данной статье.

Мировые религии: христианство и ислам, а также их общий исток - иудаизм, полагают, что нравственные ценности были ниспосланы свыше. А поскольку здравомыслящие богословы данных авраамических религий считают, что Бог у людей один, то и его нравственные поучения одинаковы для всех людей. Это предположение подтверждается сопоставимым анализом текстов священных книг иудеев, христиан и мусульман. Обратимся и мы к этому сравнительному анализу.

Священные тексты этих религий говорят о том, что, освободив народ Израиля-Исраила из-под гнета египетского фараона - Фирауна, Моисей-Муса приводит соплеменников к горе, где он встречается с Господом и получает от Него скрижали, на которых записаны заповеди и законы для богоизбранного народа. Исходя из этого, богословы выше названных религий полагают, что библейские и коранические постановления богоданны, предназначены для всех времен и народов.

В левом столбце мы предлагаем библейский текст, а в правом - коранический. Сравним их.

ДЕСЯТЬ ЗАПОВЕДЕЙ

Исх.20:12. Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе...	46:14. Мы завещали человеку благодетельствовать своим родителям; мать носит его с тягостью и производит с тягостью...
---	---

Исх.20:13. Не убивай.	17:35. И не убивайте душу, которую запретил Аллах, иначе, как по праву...
Исх.20:14. Не прелюбодействуй.	17:34. И не приближайтесь к прелюбодеянию, ведь это мерзость... 5:42. Вору и воровке отсекайте их руки в воздаяние за то, что они приобрели...
Исх.20:15. Не кради.	
Исх.20:16. Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего.	2:39. И не облакайте истину ложью, чтобы скрыть истину, в то время как вы знаете!
Исх.20:17. Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего... ничего, что у ближнего твоего.	20:131. И не простирай своих глаз на то, чем Мы наделили некоторые пары их – расцветом жизни здешней...

Как видим, по своему смысловому содержанию приведенные нравственные поучения идентичны. Первые четыре заповеди декалога в настоящем докладе мы не рассматриваем, хотя они также параллельны. Оставшиеся шесть заповедей по своему смысловому содержанию совпадают. Именно они являются общечеловеческими нравственными ценностями. В них провозглашается любовь к родителям и запреты на бесправное убийство, прелюбодеяние, кражу, лжесвидетельствование и зависть. Подобные аналогии мы встречаем в Нагорной проповеди Иисуса Христа в Евангелии От Матфея и в размышлениях пророка Исы в Коране.

В Священной книге мусульман пророк Иса проповеди, аналогичной Нагорной, не произносит. Однако в Коране можно найти немало нравственных поучений, созвучных евангельским. Они-то и стали в данной статье основой для сопоставления с новозаветной моралью.

В приведенных ниже текстах Библии и Корана больше общего, чем различий. Это вытекает из того, что нравственные нормы христианства и ислама носят общечеловеческий характер. А их особенности объясняются своеобразием конкретно-исторических условий формирования этих религий, самобытностью римского и арабского обществ.

Мф.5:1-20. ...Он (Иисус. - А.Н.)	2:172. Не в том благочестие, что- взошел на гору; ...приступили к Нему ученики Его. И Он... учил	бы вам обращать свои лица в сто- рону востока и запада, а благого-
----------------------------------	--	---

их, говоря: Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное. Блаженны плачущие, ... кроткие, ... алчущие и жаждущие правды, ... милостивые, ..чистые сердцем, ... миротворцы, изгнанные за правду, ...Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать... Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах: ...Вы - соль земли... Вы - свет мира. ...Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить... Ибо, говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное.

Мф.5:21-22. Вы слышали, что сказано древним: не убивай, кто же убьет, подлежит суду. А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду; кто же скажет брату своему "рака", подлежит синедриону; а кто скажет: "безумный", подлежит геенне огненной.

Мф.5:23-25. Итак, если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, оставь там дар твой пред жертвенником, и пойди прежде примиришься с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой. Мирись с соперником твоим скорее, пока ты еще на пути с ним...

Мф.5:27-28. Вы слышали, что сказано древним: не прелюбо-

честие - кто уверовал в Аллаха, и в последний день, и в ангелов, и в писание, и в пророков, и давал имущество, несмотря на любовь к нему, близким, и сиротам, и беднякам, и путникам, и просящим, и на рабов, и выстаивал молитву, и давал очищение... и терпеливые в несчастии и бедствии и во время беды, - это те, которые были правдивы...

31:16-17....Выстаивай молитву, побуждай к благому, удерживай от запретного и терпи то, что тебя постигло, - ведь это из твердости в делах. Не криви свою щеку пред людьми и не ходи по земле горделиво...

49:9-11. ...Если же один будет несправедлив против другого, то сражайтесь с тем, который несправедлив, пока он не обратится к велению Аллаха. ...Верующие ведь братья. Примиряйте же обоих ваших братьев... ...Не позорьте самих себя и не перекидывайтесь прозвищами...

2:193. Хадж - известные месяцы, и кто обязался в них на хадж, то нет приближения (к женщине), и распутства, и препирательства во время хаджа, а что вы сделаете хорошего, то знает Аллах. И запасайтесь, ибо лучший из запасов - благочестие. И бойтесь Меня, обладатели рассудков!

24:31. И скажи (женщинам) верующим: пусть они потупляют свои взоры, и охраняют свои члены... пусть набрасывают свои по-

действуй. А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением уже прелюбодействовал с нею в сердце своем.

Мф.5:33-37. Еще слышали вы, что сказано древним: не преступай клятвы, но исполняй пред Господом клятвы твои. А Я говорю вам: не клянись вовсе: ...Но да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх этого, то от лукавого.

Мф.5:42. Просящему у тебя дай и от хотящего занять у тебя не отвращайся.

Мф.6:1-4. Смотрите, не творите милостыни вашей пред людьми с тем, чтобы они видели вас: ...когда творишь милостыню, не труби перед собою, ...и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно.

Мф.6:5-8. И когда молишься, не будь, как лицемеры, которые любят... показаться пред людьми. ...Ты же, ...помолись Отцу твоему, Который втайне; ...А, молясь, не говорите лишнего, как язычники... не уподобляйтесь им, ибо знает Отец ваш, в чем вы имеете нужду, прежде вашего прошения у Него.

Мф.6:14-15.если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш Небесный, а если не будете прощать... то и Отец ваш не простит вам...

Мф.6:16. Также, когда поститесь,

крывала на разрезы на груди, пусть не показывают своих украшений...

2:224-225. И не делайте Аллаха предметом ваших клятв, что вы благочестивы и богобоязненны и упорядочиваете среди людей... Аллах не взыскивает с вас за пустословие в ваших клятвах, но взыскивает с вас за то, что приобрели ваши сердца...

93:9-11. И вот сироту ты не притесняй, а просящего не отгоняй, а о милости твоего Господа возвещай.

2:273. ...Если вы открыто делаете милостыню, то хорошо это; а если скроете ее, подавая бедным, то это - лучше для вас и покрывает для вас ваши злые деяния...

7:53,204. Призывайте вашего Господа со смирением и в тайне... И вспоминай твоего Господа в душе с покорностью и страхом, говоря слова по утрам и по вечерам не громко, и не будь небрежным!

4:46. ...Не приближайтесь к молитве, когда вы пьяны, пока не будете понимать, что вы говорите...

7:198. Держись прощения, побуждай к добру и отстранись от невежд!

24:22. И пусть... они прощают и извиняют. Разве вы не хотите, чтобы Аллах простил вам?..

2:179-180. ...Предписан вам пост, так же как он предписан тем, кто был до вас, - может быть, вы бу-

не будьте унылы, как лицемеры, ибо они принимают на себя мрачные лица, чтобы показаться людям постящимися...

Мф.6:19-21,24. Не собирайте себе сокровищ на земле, ...но собирайте себе сокровища на небе, ...ибо, где сокровище ваше, там будет и сердце ваше. Никто не может служить двум господам: ибо... или одному станет усердствовать, а о другом не радеть. Не можете служить Богу и маммоне.

Мф.6:25-33. Посему говорю вам: не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться. Взгляните на птиц небесных: они не сеют, не жнут... и Отец ваш Небесный питает их... Посмотрите на полевые лилии, как они растут: ни трудятся, ни прядут... Итак, не заботьтесь... потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом. Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам.

Мф.7:1-2. Не судите, да не судимы будете, ибо каким судом судите, таким будете судимы; и какою мерою мерите, такою и вам будут мерить.

Мф.7:7-8,11. Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам; ибо всякий просящий получает, и ищущий находит и стучащему отворят.

дете богобоязненны! - на отсчитанные дни...

63:9-10. ...Не давайте своему имуществу и детям отвлекать вас от поминания Аллаха. Кто это делает, те - потерпевшие убыток. И расходуйте то, чем Мы вас наделили, раньше, чем к кому-нибудь из вас придет смерть...

64:15. Ваше имущество и дети - только искушение, и у Аллаха великая награда.

6:102,99,143. Это для вас - Аллах, ваш Господь, - нет божества, кроме Него, - творец всякой вещи. Поклоняйтесь же Ему! Поистине, Он - поручитель над каждой вещью! Он - тот, который низвел с неба воду, и Мы произвели благодаря ей рост всякой вещи; Мы вывели из нее зелень, из которой выведем зерна... Вкушайте то, что даровал вам Аллах, и не следуйте по стопам сатаны! Ведь он для вас - явный враг!

49:12. ...Берегитесь многих мыслей! Ведь некоторые мысли - грех; и не выслеживайте, и пусть одни из вас не поносят за глаза других.

13:28. Те, которые уверовали сердца которых успокаиваются в поминании Аллаха, - о да! ведь пониманием Аллаха успокаиваются сердца, - те, которые уверовали и делали благое, - им благо и хорошее пристанище.

2:136,194. ...Скажи: "Аллаху принадлежит и восток, и запад, Он

Итак, Отец ваш Небесный даст блага просящим у Него.

Мф.7:13-14. Входите тесными вратами, потому что широки врата... ведущие в погибель, и многие идут ими; ...тесны врата ...ведущие в жизнь, и немногие находят их.

Мф.7:15-16. Берегитесь лжепророков, которые приходят к вам в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные. По плодам их узнаете их...

Мф.7:17,19,21. Так всякое дерево доброе приносит и плоды добрые, а худое дерево приносит и плоды худые. Всякое дерево, не приносящее плода доброго, срубают и бросают в огонь. Не всякий говорящий Мне: "Господи! Господи!" войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного.

Мф.7:24-27. Итак всякого, кто слушает слова Моисии и исполняет их, уподоблю мужу благоразумному, который построил дом свой на камне; и пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и устремились на дом тот, и он не упал, потому что основан был на камне. А всякий, кто... не исполняет их, уподобится человеку... который построил дом свой на песке; ... и он упал...

ведет, кого хочет, к прямому пути!" ... И поминайте Его, как Он вывел вас на прямой путь, хотя до этого вы были из заблуждающихся.

2:160,102. А среди людей есть такие, которые берут, помимо Аллаха, равных... ...если кто заменит неверием веру, тот сбился с ровной дороги.

42:19,21. Кто стремится к посеву для будущей жизни, тому Мы увеличим его посев, а кто желает посева для ближней, - Мы дадим ему его, но нет ему в последней никакого удела! Ты видишь, как несправедливые страшатся того, что они приобрели... А те, которые веровали и творили благое, - в цветниках рая...

9:110-111. Тот ли лучше, кто основал свою постройку на боязни Аллаха и Его благоволении, или тот, кто основал свою постройку на краю осыпающегося берега, и он сокрушился с ним в огонь геенны? ...Их постройка, которую они воздвигли, не перестает быть сомнением в их сердцах, если только не расколются их сердца. Аллах - сведущий, мудрый!

Как видим, между иудаизмом, христианством и исламом, не так много различий, разделяют представителей данных религий только

политики.

Президент нашей страны отмечает, что в самих религиях экстремизма нет: "Мощное духовное начало, непреходящие нравственные ценности, присущие большинству религий, заслуживают поддержки, равно как и взаимоуважительные межконфессиональные отношения".

Идентичны у христианства и ислама основные вероучительные положения. Сравним их:

Ислам	Христианство
1. Вера в единого Бога Аллаха.	1. Вера в триединого Бога, которого в Танахе более 3-х тысяч раз называют Элохим или Элоах.
2. Вера в добрых и злых ангелов и джиннов, главный Противоборец Бога из которых в исламе называется Иблис - Шайтан	2. Христиане также веруют в ангелов и бесов, главный из которых по-еврейски Шатана или Сатана.
3. Вера в пророков, шестым из которых является Иса (в Христианстве Иисус), а седьмым Мухаммад.	3. Христиане также верят в пророков, но в отличие от мусульман считают Иисуса Христа Богочеловеком.
4. Вера в святость Корана, не отрицающего богоданность Библии	4. Вера в святость Библии состоящей из Ветхого и Нового заветов.
5. Вера в гибель этого грешного мира. Ислам связывает наступление Конца света со вторым пришествием пророка Исы; в настоящее время находящегося рядом с престолом Аллаха	5. Вера в гибель этого грешного мира. Христиане светопреставление связывают со вторым пришествием Иисуса Христа; в настоящее время находящегося рядом с престолом Бога
6. Вера во всеобщее воскресение из мертвых	6. Вера во всеобщее воскресение из мертвых
7. Вера в страшный Суд, после которого грешникам обещаются физические адские муки, а праведникам телесное райское блаженство	7. Вера в страшный Суд, после которого грешникам обещаются адские муки, а праведникам райское блаженство

Для достижения вечного блаженства верующий обязан:

- | | |
|--|--|
| 1. Молиться пять раз в день, при этом совершив ритуальное омовение | 1. Для христианина также обязательна молитва, совершившего ритуальное омовение – крещение |
| 2. Соблюдать праздники и посты, главным из которых является Ураза | 2. Соблюдать праздники, Великий и малые посты |
| 3. Выплачивать налог в пользу мечети - Закят, и пользу бедных – садака | 3. Материально поддерживать церковь и быть милосердным по отношению к нуждающимся |
| 4. Стремиться совершить паломничество в Мекку или в другие святы места | 4. Стремиться посетить святы места, пророков или выдающихся Святых - христиан |
| 5. Вести Джихад, который подразделяется на две разновидности. Первая – борьба со своими внутренними недостатками. Второе - Священная война за веру и Отечество | 5. Бороться со своими отрицательными качествами. И христианину не чужда идея борьбы за свою правую веру и родное Отечество |

Как видим, между иудаизмом, христианством и исламом немало общего. И это общечеловеческое нравственное начало надо демонстрировать верующим этих религий, а также неверующим и индифферентным гражданам мультикультурных государств, чтобы сохранять мир и согласие между разнообразными этносами, исповедующих различные религии или не исповедующих никакой. И это, на наш взгляд, поможет Казахстану и другим мультикультурным государствам стабильно развиваться.

В данной статье мы показали лишь некоторые сходные моменты общечеловеческой нравственности, проявленной в текстах Библии и Корана. Более полный сравнительный анализ этих Священных книг сделан автором более двадцати лет назад в книге: "Библия и Коран: истоки и параллели", изданной издательством Казахстан в г. Алматы в 1995 году. Желющие могут с ней познакомиться. Там интересующиеся найдут и другие сходства этих Священных текстов. Автор продолжает поиск в данном направлении и думает скоро опубликовать результаты своего исследования, чтобы в какой-то мере способствовать установлению мира и согласия между народами с различными религиозными ориентирами.

Пугачева Л.Г.

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ИНФОРМАЦИОННО-СЕТЕВОМ ОБЩЕСТВЕ И ИДЕЯ «НЕ-АЛИБИ» В БЫТИИ М.М. БАХТИНА

Взгляд на современный мир как сверхсложную систему сетей, пронизывающих все уровни и сферы его организации (в экономике, политике, культуре) превращает проблему индивидуального человека и личной ответственности во что-то иное, по отношению к классическому, неклассическому и даже постнеклассическому пониманию данного вопроса.

Однако в повседневной практической жизни общество с определенной мерой осознанности опирается на проверенные временем модели. Чаще всего социально инспирированные требования, конституирующие развитие личности – «быть ответственным, разумным», «не идти на поводу у чувств», «принимать во внимание интересы других людей», «учитывать ситуацию», «понимать собственное состояние и осознавать свои возможности, цели, задачи», «оставаться собой», даже «быть и осознавать себя здесь-и-сейчас», как и другие подобные идеи, потерявшие автора в массовом сознании – своими корнями уходят в философские открытия предыдущих эпох.

Перечислим только некоторые из этих глубинных моделей, лежащих в основе понимания обществом человека-индивида: самозаконность воли свободного индивида как разумного нравственного существа, над которым не властен ни авторитет, ни собственные чувства (И. Кант); самоопределение личности как свободного существа в акте самосознания и утверждение себя в общении с другими людьми (И. Фихте); культ гениальной индивидуальности и самобытности (романтики: Фр. Шлейермахер, Фр. Шлегель и др.); социоцентрические трактовки человека, в частности, человек-индивид как совокупность общественных отношений (О. Конт, Г. Спенсер, К. Маркс и др.) Необходимо вспомнить и «событийное» понимание человека у М. Хайдеггера, который представляет собой *Da-sein*, «вот-бытие», историческую, а не метафизическую «открытость бытия».

Особняком от этих моделей стоят постнеклассические исследования человека и личности. Приведем в качестве примера известное рассуждение о человеке М. Фуко из работы «Слова и вещи». Этим размышлением об относительном характере проблемы человека он включает свою археологию гуманитарных наук: «человек не является ни самой древней, ни самой постоянной из проблем, возникавших пе-

ред человеческим познанием. Взяв относительно короткий временной отрезок и ограниченный географический горизонт – европейскую культуру с начала XVI века, – можно быть уверенным, что человек в ней – изобретение недавнее. Вовсе не вокруг него и его тайн издавна ощупью рыскало познание... Человек, как без труда показывает археология нашей мысли, – это изобретение недавнее» [2, 404].

В современном мире, который, в частности, осмысливается некоторыми современными учеными, специалистами в области информатики, физики, математики как «цифровая Вселенная», слова М. Фуко находят неожиданный отклик. Реальность, где существование и мышление представляют собой только вычислительные процессы, очевидно, не нуждается в «человеке», «ответственности», «тайне». В этой интерпретации процесс «расколдовывание мира», описанный М. Вебером, достигает своего логического завершения. Единственным колдовством этой позиции по отношению к реальности становится само вычисление в иррациональности своих целей и способа осуществления через «бытие» материального космоса и «мышление» человека (или «машины»). Таким образом, тайна, изгнанная в дверь, возвращается в окно – но это тема другого исследования.

В размышлениях М. Фуко о человеке обращает внимание на себя пророческий намек: «И конец его (человека – Л.Г. Пугачева), быть может, недалек. Если какое-нибудь событие, возможность которого мы можем лишь предчувствовать, не зная пока ни его облика, ни того, что оно в себе таит, разрушит его, как разрушена была на исходе XVIII века почва классического мышления, тогда – можно поручиться – человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке» [2, 404]. Возможно именно это «событие» уже показывает свой облик, и мы можем наблюдать его сейчас в новом сетевом обществе, живущем в режиме информационных потоков и цифровых технологий. Собственно, поток, давление и власть информации в новой цифровой среде, которая становится третьей природой человека, наряду с первыми двумя – биологической и культурной – и является, вероятно, этим «событием» М. Фуко.

Об этом же пишет М. Кастельс: человек больше не является жителем определенного города и страны так, как это было в прошлом: он не привязан к месту в своей деятельности и общении. М. Кастельс говорит о том, что на наших глазах формируется новая территория жизни социума: конкретные люди привязаны в своей деятельности и общении к информационным потокам, интеллектуальные элиты больше не являются феноменом больших городов – это феномены узлов сетей, которые имеют глобальный характер и располагаются в цифро-

вом пространстве. Таким образом, технологическая реальность, ее инфраструктура, становится базой для социального сосуществования и развития. Обобщая нужно заметить: тесная связь и взаимная зависимость конкретных, включенных в процесс, индивидов не только друг от друга, но и от технической базы, обеспечивающей взаимодействие, обусловленность жизни цифровыми формами и способами функционирования, во многом определяет специфику современного сетевого общества.

Как это сказывается на «человеке» и «личности» должно быть хорошо понято и описано в контексте проблем сетевой социальности. Прежде всего это касается идентичности личности и границ ее ответственности.

Разберем частный случай – феномен медиаобраза. Специфика медиаобраза, публичного «я» диктуется не индивидуальными, психологическими: динамическими (конкретное, психо-физическое время) и пространственными (место, где находится «тело») характеристиками, а сетевыми потребностями потоков, в которые вовлечено данное имя и – в качестве образа – принадлежащее ему тело. Хронотоп – единство места и времени ответственного действия субъекта (по М.М. Бахтину) – размывается в информационном пространстве и перестает быть единством, а также часто перестает быть управляемым со стороны субъекта-индивида. Примером может служить трансформация образа политического деятеля или шоумена в зависимости от сиюминутных нужд информационной сетевой структуры, которая создает этот медиаобраз и его поддерживает. Личность становится брендом, мифом еще при жизни – продуктом деятельности владельцев «пакета акций» данной сети, социальных технологов, пиарщиков, стилистов, идеологов, целевой аудитории и т.д. Другой пример: честный человек и добросовестный работник в сети фастфуда, либо любой другой сети, распространяющей бесполезные для здоровья товары (сигареты, алкоголь). На своем рабочем месте, связанный невидимыми нитями взаимной зависимости и ответственности с другими людьми – кормильцами своих семей, может ли он считаться автором совершаемых поступков и принимаемых рабочих решений? Возникает парадокс: чем честнее и ответственнее личность, тем успешнее сеть, тем больше «безответственных» товаров доходит до потребителя....

В этой ситуации возникает вопрос: где границы ответственности, которую может нести личность того же шоумена? Более глубокий вопрос касается действий самой личности: насколько это ее собственные действия, а насколько – функционирование сети, сотворившей эту личность? Или в данном случае необходимо говорить о «квази-

личности», «квази-личностном измерении» или даже всего лишь «социальном интерфейсе» сетевой структуры? Но дело не в том, чтобы придумать подходящее название, выражающее суть процесса. Вопрос остается открытым, как и во все времена: кому принадлежит ответственность за данный процесс. Кто это действующее лицо, которое имеет силу проследить за результатами совершаемых выборов? Кто, в конце концов, сохранит и поддержит жизнь человека и общества? И где он находится в конкретном историческом времени и пространстве?

Прежде, чем ответить на эти вопросы, обратившись к идеям М.М. Бахтина, заметим в скобках: очевидно, сознание и самосознание человека существует не шутки ради, а для того, чтобы действовать наиболее адекватным и конструктивным способом – на благо себе и всем тем людям и другим живым существам, которые его окружают. Если принять это утверждение в качестве самоочевидной истины, в хаосе становления нового цифрового Левиафана XXI века для «человека» и «личности» появляется перспектива.

Итак, М.М. Бахтин писал, определяя субъектность индивида как автора волевого акта, поступка через его хронотоп:

«И я-есть – во всей эмоционально-волевой, поступочной полноте этого утверждения – и действительно есмь – в целом, и обязуюсь, сказав это слово: и я причастен бытию единственным и неповторимым образом, я занимаю в единственном бытии единственное, неповторимое, не-заместимое и непроницаемое для другого место. В данной единственной точке, в которой я теперь нахожусь, никто другой в единственном времени и единственном пространстве единственного бытия не находится. И вокруг этой единственной точки располагается все единственное бытие единственным и неповторимым образом. То, что мною может быть совершено, никем и никогда совершено быть не может. Единственность наличного бытия – нудительно обязательна. Этот факт моего не-алиби в бытии, лежащий в основе самого конкретного и единственного должествования поступка, не узнается и не познается мною, а единственным образом признается и утверждается» [1, 16].

Комментируя, можно заметить: точка, о которой пишет М.М. Бахтин, рассуждая о философии поступка, качественно подобна Единству Платона. Несмотря на то, что точка принадлежит личности, погруженной в историю, говорящей из “своего” времени и пространства, она, по сути, сверхбытийна. Ибо творческие процессы, происходящие в ней, неопишутся, так как реальность индивида конституитивно немоделируема: в противном случае исчезает сам принцип индивиду-

альности. Другое имя этого положения вещей – свобода (выбора). Из этой точки неопределенности путем интенсивного осознания как раз и происходит поступок – как определенное, оформленное бытие. И эта точка свободы, источник творчества, невзирая на сетевую природу реальности и потоковый характер процессов, все-таки жизненно необходима. Вопрос не в том, чтобы доказать или опровергнуть ее существование, а в том, чтобы действовать так, как если бы ни у кого не было в ней никаких сомнений. Иначе может оказаться, что в определенный момент времени не останется никого, кто бы мог поспорить на эту тему: в этом смысле трагическим напоминанием может служить история создания и испытания атомной бомбы и участие в ней Оппенгеймера. Важно то, что точка – индивид имеет каждый раз перед совершением действия внутри чьей-то иной (необязательно сетевой) логики и в качестве элемента (необязательно сетевой) системы – уникальную ситуацию личностного выбора. Именно об этом пишет М.М. Бахтин, а также один из важнейших для него писателей-философов – Ф.М. Достоевский. В каждый конкретный момент времени – выбор – это абсолютно внутреннее дело каждого индивида в его специфических жизненных обстоятельствах, и лишь во вторую очередь – это системный, логический, рациональный или даже сетевой и цифровой процесс. В противном случае (подавляющего превосходства детерминизма, в том числе цифрового) не возникало бы самого вопроса о роли человека, личности в процессе.

Сегодня совершенно необходимо, чтобы эта идея распространилась в массовом сознании так же, как это было с идеями об индивиде, свободе, ответственности и уникальности К. Канта, И. Фихте, немецких романтиков и других великих философов, и писателей прошлого.

Конечно, позитивистски настроенное, а также иным образом объективно-ориентированное мышление, в рамках философии цифровой Вселенной, вероятно, может захотеть увидеть онтологические основания данного выбора, естественно, в цифровом их варианте. Искать таковые – отдельная, увлекательная, но не первостепенная задача.

Другой тип мышления, принимающий, с одной стороны, идеи М.М. Бахтина, с другой стороны, кибернетическую и шире – конструктивистскую версию реальности, в данной ситуации представляется более продуктивным. Конструктивистская парадигма в том числе опирается на парадигмальную идею обратной связи как основу процессов самоуправления и самоорганизации в природном и социальном мирах. Именно в этом контексте глубокое осознание собственного неалиби в бытии каждым человеком представляется сущностно необходимым. Благодаря ярко выраженной коммуникативной природе со-

временной информационно-сетевой и цифровой реальности и процессам ее самоорганизации, подобное осознание будет способствовать созданию такой непредсказуемо подвижной и одновременно ситуативно-упорядоченной ее конфигурации, которая сможет служить домом и местом развития «человека», «личности», «общества» долгое время – какие бы новые имена им не давала философия будущего.

Библиография

1. Бахтин М. М. К философии поступка. Философская эстетика 1920-х годов // Искусство и ответственность. Собр. соч., Том 1. – М.: «Русские словари», 2003.
2. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. - СПб., 1994.

Суханов В.Н.

Э.В. ИЛЬЕНКОВ И ПРОБЛЕМА ОПРЕДЕЛЕНИЯ ЛИЧНОСТИ

В народе говорят: «Хорошая работа начинается с хорошего перекура». Невозможно понять Маркса, хорошенько не вникнув, не «перекурив» Гегеля. История пока еще не родила человека, который так досконально сделал этот «перекур» как Ильенков, вся научная деятельность которого была на стыке двух великих имен – Маркс и Гегель.

Несмотря на простоту ильенковских текстов, понять философа совсем не просто, поскольку Ильенков всегда в переходе от Маркса к Гегелю и обратно. И это вовсе не «флигерность» ученого – наоборот – собственная, личностная позиция, присущая лишь ему одному и никому более. Если Маркс обязан был быть непримиримым борцом с гегельянством, дабы утвердить свою материалистическую позицию, и этот момент при первом прочтении классика явно бросается в глаза, то Ильенков всегда обнаруживает в Марксе то, что не заметно при поверхностном чтении. При этом Ильенков как бы ничего и не делает, – он лишь «на ладошке» (выражение Эвальда Васильевича) показывает нам, что для победы над гегельянством Марксу понадобился не кто-нибудь, а сам Гегель. «Как это ни парадоксально, а только с помощью гегелевских понятий и их определений можно было освободиться от гегелевских заблуждений, действительно критически преодолеть их.

И, наоборот, презрение к достижениям гегелевской логики с точки зрения ходячих («само собою разумеющихся») представлений неизбежно приводило и приводит к самому пошлому гегельянству на практике, к мистическим представлениям о господстве Абстрактного над Конкретным, Понятия и Идеи – над чувственно воспринимаемым многообразием и разнообразием эмпирически данных фактов, явлений, событий» [1, с. 199].

Известен случай, когда Ильенкова пригласили на конференцию, посвященную творческому развитию Маркса. Эвальд Васильевич вышел на трибуну и попросил поднять руку тех, кто достиг уровня Маркса. Руку не поднял никто. Тогда Ильенков сошел с трибуны, сказав, что ему здесь делать нечего.

Вот и получается, для того, чтобы развивать творчество Ильенкова, пойти дальше него, мы должны выйти на стык Маркса и Гегеля, уметь мастерски сражаться с гегельянством при помощи Гегеля. Уметь читать Маркса, проштудировав всю большую Логiku Гегеля. Уметь читать Гегеля, изучив весь путь становления Маркса, как теоретика. Ведь если мы будем начетнически повторять известные слова Ленина о большой Логике Гегеля и «Капитале», а затем пробовать претворить их в жизнь – у нас ничего не получится. Не забудем, что Ленин записал эти слова в «Философских тетрадах» будучи сформировавшимся марксистом, с позиции Маркса выносил суждения по поводу главного гегелевского текста. Так что в ленинском конспекте «Науки логики» налицо взаимодействие.

Но что является причиной вхождения в текст классиков? Ведь Ильенков исследовал вовсе не первичность Гегеля по отношению к Марксу (или наоборот). Ильенков познавал себя. Тем самым и нас призывая выйти с ним на один уровень, обнаружить здесь и сейчас свой, собственный мотив (в виде неразрешимого противоречия), подвигающий овладеть понятием действительности. Можно ли быть свободным в капиталистическом мире, не понимая его атрибутивной формы стоимости – денег? А можно ли понять такую «вещь» как деньги, если не обнаружишь ее чистую форму. Но и само понятие чистой формы должно уже существовать в твоём сознании до всякого представления. Иначе мы не будем знать, что искать, что представлять.

Ильенков начинает с себя. С чистой формы себя. Со свободы, т.е. со способности обнаруживать чистую форму любой вещи и действовать в соответствии с ней. А для этого нужно понять, откуда эта способность. А отсюда и обращение к Гегелю и Марксу, поскольку именно в их работах наиболее полно представлено зарождение понимаю-

щей формы (формы понятия) в процессе предметно-преобразовательной деятельности (труда). Если Я способно обнаруживать за счет своей универсальности всеобщую форму любой вещи, то начало Я должно совпадать с началом любой вещи, всех вещей.

Но тут и возникает парадокс Я или, если хотите его загадка, – как тут не вспомнить книгу Ф.Т. Михайлова «Загадка человеческого Я»! – каждая вещь имеет свое особенное начало и только у Я – начало всеобщее. Потому Гегель и оговаривается во вступлении «С чего следует начинать науку» к «Науке логики»: «Но нельзя совсем не упомянуть об оригинальном начале философии, приобретшем большую известность в новейшее время, о начале с «Я». Оно получилось отчасти на основании того соображения, что из первого истинного должно быть выведено все дальнейшее, а отчасти из потребности, чтобы *первое истинное* было чем-то известным и, более того, чем-то *непосредственно достоверным*. Это начало, вообще говоря, не случайное представление, которое у одного субъекта может быть таким-то, а у другого иным. В самом деле, «Я», это непосредственное самосознание, прежде всего само проявляется отчасти как нечто непосредственное, отчасти как нечто в гораздо более высоком смысле известное, чем какое-либо иное представление. Все иное известное, хотя и принадлежит к «Я», однако еще есть содержание, отличное от него и тем самым случайное; «Я», напротив, есть простая достоверность самого себя. Но «Я» вообще есть *в то же время* и нечто конкретное или, вернее, «Я» есть самое конкретное – сознание себя как бесконечно многообразного мира» [2, с. 63].

Гегель понимает универсальность Я, и не случайно он понятие отождествляет с субъектом. И выводит это понятие из бытия и сущности. Но как в реальной практике подниматься до вершины понятия? То бишь, до себя как субъекта? Ведь, повторюсь, сформировать представление, не владея понятием невозможно. Мы не можем сказать, что мяч круглый, не владея понятием круглости. Не можем сказать, что он мяч, не владея понятием футбола (волейбола, баскетбола), не понимая, какую роль играет мяч в игре. Более того, мы его даже не воспримем, как орел не замечает автомобиля. И здесь снова парадокс – в «Науке логики» понятие генетически выводится из бытия и сущности, а в реальной действительности, чтобы она была истинно человеческой, понятие должно быть изначально задано.

Но, тем не менее, познание мира начинается с ощущения, – третий парадокс. А гладкое мышление, которому учат в школе, парадоксов не терпит. Зачем не спать ночами, ломать голову! Тем более, что у этих философов все написано по-разному, а учеников нужно научить

истине, которая единственна.

Утверждая так, учителя сами себя загоняют в состояние парадокса, отрефлексировать который, они, увы, не в состоянии, – истина действительно существует и она, действительно, одна, но она не в единичном, оторванном от всеобщего, она в тождестве единичного, особенного и всеобщего, в тождестве мышления и бытия.

Маяковский написал однажды: «Я себя под Лениным чищу, чтобы плыть в революцию дальше, я боюсь этих строчек тыщи, как мальчишкой боялся фальши». Конечно, всякое сравнение хромает, но здесь все абсолютно точно – Ильенков действительно «чистил» себя под Марксом и Гегелем. Вычищал свой дух, свое идеальное, свою истину.

Ведь что такое идеальное, дух по-Ильенкову? Это некая объективная высота, которую сотворили люди и которой они измеряют свою реальную деятельность. Мера представленности идеального в реальном и есть мера человечности. Загадка идеального в том, что оно существует только в этом представлении. Если быть более точным, раскрывая мысль Ильенкова, – идеальное обнаруживается в приращении идеального, в сотворении «нового всеобщего». Это отлично понимал Маркс, когда говорил, что для нас «идеал – это реальное коммунистическое действие».

Но почему же на «идеализм» Маркса никто не покушался, а Ильенкова звали «идеалистом»? «Гносеологом», «платонистом» и т. п.? Ведь не раз и не два, а практически во всех своих трудах Ильенков вскрывает исторические корни объективности идеального. Ведь и Маркса можно назвать «химиком», когда он подробно описывает химические свойства золота, серебра, меди в «Экономическо-философских рукописях»? Почему эти рукописи никто не назвал «химическими»? Очевидно потому, что химические свойства металлов разбирались Марксом в контексте экономических проблем [3, с. 81-88]. Но почему же, когда Ильенков утверждает, что содержание «Сикстинской мадонны» иное, чем химический состав красок картины, на него навешивают ярлык «идеалиста»? Ильенков вскрывает родственную природу произведения искусства и экономической категории – стоимости.

«Вот эта-то своеобразная категория явлений, обладающих особым рода объективностью, то есть совершенно очевидной независимостью от индивида с его телом и «душой», принципиально отличающейся от объективности чувственно воспринимаемых индивидом единичных вещей, и была когда-то обозначена философией как *идеальность* этих явлений, как *идеальное* вообще» [4, с. 9].

И здесь также непонятен упрек критиков Ильенкова, да еще с «марксистских» позиций. Ведь Маркс уже в первоначальном наброске к «Капиталу» – «Экономическо-философских рукописях 1857-59 гг.» – показал исторический путь стоимости в обретении собственной формы – всеобщности и абсолютной независимости от воли и сознания отдельного индивидуума. Ильенков лишь раскрыл этот путь с философской стороны, скромно утверждая в беседах с друзьями, что ничего нового не изобрел, тем самым подводя собеседника к вопросу, а что есть творчество? Тождественно ли оно с открытием? «Хорошо известно, что теоретическая разработка категории «идеального» в философии была вызвана необходимостью установить, а затем и понять как раз то самое различие, которое по Д.И. Дубровскому, «для характеристики идеального безразлично», – различие и даже противоположность между мимолетными психическими состояниями отдельной личности, совершенно индивидуальными и не имеющими никакого всеобщего значения уже для другой личности, и всеобщими и необходимыми – и в силу этого – объективными – формами знания и познания человеком независимо от него существующей действительности» [Там же, с. 8].

Но, тем не менее, мы вправе говорить и об «открытии» Ильенкова. О его уникальной способности делать известное понятным. Поэтому и путь развития творчества Ильенкова есть исследование этой «уникальности». Исследования в своем опыте, в своем коллективе единомышленников, все более и более конкретизируя идеал.

В контексте этой задачи, попробуем и мы понять известные слова Ленина, о которых упоминалось в начале статьи: «Нельзя вполне понять «Капитала» Маркса и особенно его I главы, не проштудировав и не поняв *всей* Логике Гегеля» [5, с. 162].

Ведь педагогический опыт зачастую опровергает слова Ленина. Студенты, не штудировавшие Гегеля и даже никогда не читавшие работ великого немецкого философа, ознакомившись с первой главой «Капитала», выносят очень грамотные суждения.

Но это как раз говорит о спекулятивности (диалектичности) высказывания Ленина. И о связи учения Гегеля с действительностью. И еще о том, что уча диалектику «не по Гегелю», можно научиться мыслить диалектически. В противовес «профессорской форме истины». Но, несомненно, и другое – если студент, понявший первую главу «Капитала» до чтения Гегеля, не остановится в своем развитии, то к Гегелю он обязательно придет и выведет «вместе с Гегелем» понимание понимающей способности. Только хватило бы сил и упорства. А силы человеку всегда приходили, начиная с точки зарождения челове-

чества, благодаря коллективной деятельности. Здесь же и корни диалектики – человек стихийно учится в процессе орудийно-предметной практики учитывать мнение своих сотоварищей по труду.

Но попробуем все-таки пойти за талантливым студентом, и вернуть наше предположение, что, усвоив первую главу «Капитала», студент, тем не менее, «нырнул» в «Науку логики». Причем на серьезную глубину. Зачем?

Предположим также совсем невероятную вещь – студент грамотно обозначает цель своего «нырка» в Гегеля в виде трех вопросов. Интуитивно чувствуя, что вывел не понятие, а получил лишь первое наиболее общее представление о противоречии между меновой и потребительной стоимостью в товаре, студент задается вопросом, а как это – «понимать»? Впервые осуществит рефлекссию своей универсальной способности. Ведь, то, что задано у Маркса в первых строках «Капитала» как факт – полезность товара и его способность к обмену – еще не повод к тому, что будет понимание. Ведь жизнь, развившая ум этого любознательного студента, как раз и учила его не доверять фактам. Он ведь потому и грамотно «схватил» первую главу «Капитала», что уже научился отделять существенное от несущественного, продумывать любой факт «в обратку», до момента его зарождения. Так же и здесь, – чтобы понять противоречие меновой и потребительной стоимости «сидящее» в товаре, студент вправе задать еще два детских, но весьма «неглупых» вопроса – а как попала в товар потребительная стоимость, а как там оказалась меновая стоимость?

Ну и сверхневероятная вещь с точки зрения рассудочно мыслящего педагога, – четвертый вопрос – раз уж потребительная стоимость и меновая стоимость оказались в товаре, и находятся в состоянии противоречия, то, что есть «противоречие»? В своей собственной форме. Чем оно отличается от простого различия, противоположности?

Ну и, наконец, пятый вопрос, подспудно задаваемый всеми студентами, уже в самом начале любого исследования – а зачем мне все это надо? Ведь даже студент, приходящий в вуз «за корочками», задает этот вопрос. И с точки зрения такого студента, его любознательный коллега, читая Гегеля, помимо «заданной I главы «Капитала»», делает то, что «не надо». «Нас вечером девочки на вечеринку ждут, а он за он тут за Гегеля засел» ...

Но этот «непутевый ботаник» упорно читает Гегеля. Упорно ищет свое человеческое начало. И как ни странно, он не одинок, просто его пространство не ограничено «пространством вечеринки». Его дух сопричастен субстанции, его цель – понять и прожить любую вещь вселенной.

А для начала ему хочется понять такую «вещь» как деньги. Да-да, этот студент хоть и «ботан», но живет в реальном мире. И так же, как и все зависим от денег, которые никто просто так на голову не сыпет. Но ему каким-то образом удалось вывернуться и, в отличие от принявшего правила игры большинства, творить и другие «вещи», качественно отличные от денег. Или нет? Душа противится тому, что «Евгений Онегин» родственен деньгам, но ведь даже Пушкин говорил, что «рукописи продаются». Неужели роман в стихах и деньги – явления одного порядка? Произведение, пробуждающее размышления о добре и зле, о дружбе и предательстве, о любви и ненависти, о юношеской восторженности и холодном расчете, на самом деле по своему статусу в обществе нисколько не выше денег, а, увы, подчинено их господству. По крайней мере, в нашем, наличном бытии. Но душа почему-то противится этому. Студент интуитивно чувствует, что «Евгений Онегин», «Сикстинская мадонна», «Золото Рейна», «Война и мир» враждебны деньгам. Враждебны, но находятся на одном поле боя. И перевес сил пока еще значительно на стороне денег. Когда и где началась битва? Откуда вообще взялся этот всемогущий враг?

Белогвардейский офицер в романе Шолохова «Поднятая целина» штудировал произведения Ленина, дабы «знать врага». Так же и наш герой. И Гегель ему нужен, чтобы «не потеряться» в Марксе. Ведь, действительно, уже в первоначальных набросках к «Капиталу» Маркс ясно дает понять, что стоимость не слита намертво с товаром, противостоит ему, есть «нечто иное, чем он сам» [3, с.89]. И здесь уже потребен Гегель, – стоимость не просто иное товара, а «свое иное». У Гегеля с этого и начинается «Наука логики», – неопределенное абстрактное бытие становится определенным, наличным бытием, в котором разделяются «нечто» и «иное». Но зачем тогда штудировать всю Логiku Гегеля? Чтобы понять, как это «иное» товара, всеобщее товара, выраженное в деньгах, становится органичным целым с любым единичным и особенным товаром. Тогда уже будет легче определить, в какое место дислокации противника нанести главный удар.

Ильенков много писал о том, как нелепо наглядностью пытаются подменить понимание. Применение гегелевского метода восхождения от абстрактного к конкретному в «Капитале» ничего общего с такой наглядностью не имеет. Более того, обнаружение всеобщей отрицающей роли стоимости, помогает понять роль категории отрицания (ничто) в движении всей системы гегелевских категорий.

Стоимость товара первоначально являет нам свое бытие посредством небытия товара. Но это небытие товара есть бытие другого товара. То есть стоимость товара начинает свой самостоятельный путь,

сначала обрета потребительную форму другого товара, а затем форму денег, – особого товара, в своей собственной форме имеющего лишь одну функцию – быть всеобщим товарным эквивалентом. «Наглядность» денег как проявление всеобщей отрицающей силы стоимости, вовсе не уводит в сторону от понимания при вдумчивом поиске, а наоборот, – прочтя у Маркса о первом отрицании стоимостью натурального тела соответствующего ей товара нахождением в другом товаре, заинтересованный читатель невольно цель своих поисков сдвигает на мотив. Поясню, – мотивированный неразрешимым противоречием между полнейшей зависимостью от денег и предельной жаждой творчества, наш студент начинает читать Маркса. Но чтобы мыслить «вместе с Марксом», понимать вместе с автором «Капитала», необходима сама способность понимания. И студент открывает книгу Гегеля. И здесь начинает подспудно вызревать цель всего движения личности – овладение понимающей способностью, но... Гегель так сложен, так труден для восприятия, и, хотя цель уже руководит студентом, но, несмотря на все героические труды, стоит дойти до места в первом томе «Науки логики», где особо «темна вода» (Ленин), – и сама цель движения становится предельно темной. Но кое-что молодой человек уже понял, – определяющую силу отрицания, – и он снова возвращается к Марксу, как бы подтягивая цель к мотиву своих исследований. Теперь уже «корабль» Маркса и «подводная лодка» Гегеля идут параллельными курсами, а точнее одним курсом, обретения свободы.

Именно на этом пути цель движения личности обретает конкретное звучание – понять себя как «совокупность всех отрицаний» (Гегель).

Литература

1. Ильенков Э.В. Проблема абстрактного и конкретного в свете «Капитала» Маркса // «Капитал» Маркса. Философия и современность. – М.: «Наука», 1968. – С. 186-213.
2. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – СПб.: «Наука», 2002. – 799 с.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 46. Ч I. – М.: «Политиздат», 1955. – 559 с.
4. Ильенков Э.В. Диалектика идеального // Идеальное: Ильенков и Лифшиц. – М.: РГГУ, 2004. С. 3-78.
5. Ленин В.И. Философские тетради. – М.: Политиздат, 1965. – 752 с.

Суханов В.Н.

ПРОБЛЕМА ВОСТРЕБОВАННОСТИ ДИАЛЕКТИКИ В ПСИХОЛОГО-ПЕДАГОГИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ

В последнее время все чаще слышны претензии ученых-психологов в адрес философии, что, дескать, философы проводят исследования, а дело становления субъективности так и производится наощупь. В частности, критические замечания в адрес философии высказывались содокладчиком Авдеевой Н.Н. 5.12.2017г. в Институте психологии РАО на дискурс-семинаре «Проблема общения в контексте культурно-исторической концепции», который проводила кафедра ЮНЕСКО «Культурно-историческая психология детства» МГППУ в рамках магистерской программы «Культурно-историческая психология и деятельностный подход в образовании». Хотя в основном докладе Смирновой Е.О. были ссылки и на Л.С.Выготского, и на философское основание учения Льва Семеновича – Спинозу – но это были действительно лишь ссылки, как фото презентации, как дань памяти классика психологии. Потому так уверенно и заявила содокладчик, что философия в психологии сейчас недействительна. Увы, утверждение-вопрос содокладчика Авдеевой Н.Н. остался без ответа. А подискутировать хотелось бы, и не в рамках положенных 5 минут для реплики.

Начать хотелось бы с Выготского и его обращения к Спинозе. Почему именно это обращение породило могучий взлет психологического гения? И почему сейчас обращение «только к Спинозе» ничего не дает практикующему педагогу-психологу?

Гегель в своих трудах постоянно возвращается к мысли о том, что каждый философ выражает свое время, не может из него «выпрыгнуть». То же самое относится и к психологам. Начало XX века – время обращения к Спинозе. И не только в психологии, шире – поиск и нахождение философских материалистических оснований в движении наук. И надо сказать, что Выготский в психологии попадает в ситуацию, близкую той, в которой оказался Ленин в 1908 году, когда начал борьбу за материалистическую диалектику в книге «Материализм и эмпириокритицизм». Вопрос нужно было решить принципиально, – либо мы строим психологические исследования исходя из объективной действительности, либо мы неизбежно скатываемся в идеализм, в какие бы красивые одежды он не рядился – рефлексология, бихевиоризм, психоанализ и т.д. В своем базисном труде «Исторический смысл психологического кризиса» [1] Выготский развенчивает «научность» основных психологических учений своего времени,

выявляя их явную идеалистическую направленность. Не случайно, уже в одной из первых своих работ – «Психология искусства» Лев Семенович берет эпиграфом слова Спинозы из «Этики». ««... Того, к чему способно тело, до сих пор никто еще не определил... Но, говорят, из одних лишь законов природы, поскольку она рассматривается исключительно как телесная, невозможно было бы вывести причины архитектурных зданий, произведений живописи и тому подобного, что производит одно только человеческое искусство, и тело человеческое не могло бы построить какой-либо храм, если бы оно не определялось и не руководствовалось душой. Но я показал уже, что они не знают, к чему способно тело, и что можно вывести из одного только рассмотрения его природы...» [2, с. 419-421].

Но философия Спинозы – это не «мертвый Спиноза». Это не лейкопластырь, который можно приложить к растущей душе ребенка и получить личность. Не забудем, что в Боге Спинозы мышление – атрибут субстанции, а человеческое мышление лишь модус, и если мы полагаем учение Спинозы в основание движения субъективности, то это и означает познание, понимание себя как Спинозу. То, что не дали сделать Спинозе границы времени – рефлексия учения – должны, обязаны сделать ученые философы и психологи, развивающие исследования Выготского.

На кухне Ильенкова, из которой вышло столько замечательных философских и психологических умов, главный тост был – «за Спинозу». Но детально конкретизировать «понимание Спинозы» Эвальд Васильевич, в силу трагических обстоятельств своего времени, не успел. Советский мыслитель лишь всесторонне разработал во втором очерке «Диалектической логики» понимание термина «мыслящее тело», в котором, по словам Ильенкова, «и заключается подлинный «краеугольный камень» всей системы» Спинозы. «Живой, реальный мыслящий человек – единственное мыслящее тело, с которым мы знакомы, – не состоит из двух декартовских половинок – из «лишенного тела мышления» и из «лишенного мышления тела» ... Мыслит не особая душа, вселяемая богом в человеческое тело как во временное жилище (и непосредственно, как учил Декарт, в пространство «шишковидной железы» мозга), а самое *тело человека*» [3, с. 28-29].

Ильенков оставил нам в наследство дальнейшее определение мыслящего тела, вплоть до осознания себя «ансамблем общественных отношений» (Маркс). В философии такое определение всегда происходило через свою противоположность. *Omnis determinatio est negatio*. Поэтому и в процессе онтогенеза философское основание – Спиноза – дабы не быть застывшей, «книжной» картинкой, фотокарточкой с пре-

зентации профессора должно само себя определять через философию Фихте. И это вовсе не является «изменой делу материализма», а наоборот, должно стать необходимым моментом определения основания.

В практическом ключе это выглядит так – ребенок, уже ощутивший себя мыслящим телом, освоив как можно большее количество предметов человеческой культуры, уже готов зафиксировать противоречие – вещей много, они все разные, а я – один и способен с ними управляться. Если без подсказки взрослого малыш задумается над этим парадоксом, то это будет уже предбытием субъекта, причем ближайшим, – моего Я еще нет, но противоречие, его рождающее уже есть. Но как это противоречие разрешить?

Здесь на помощь приходит наукоучение Фихте. Повторюсь, понять Спинозу без Фихте невозможно – это два абсолютно равных и два абсолютно противоположных представителя научного отражения действительности. Гипостазирование (обособление в идеальной форме) человеческого Я – необходимый шаг онтогенеза. Понятно, что здесь есть некое насилие к свободе. Но происходящее в форме самонасилия. Выход в идеальную форму происходит в совместно-разделенной деятельности, но об этом способе взаимодействия педагога и ребенка – ниже, при разборе психолого-педагогической деятельности А.В. Суворова.

Ребенку должно быть задано изначальное тождество единичного, особенного и всеобщего. А это возможно только в слове. И причем на достаточно раннем этапе развития, когда появляется первая потребность самостоятельно строить из слов (рисунков, игр, лепных изделий) некие образы. *Вообразить свой мир. Мир, каким ты хочешь его видеть.*

Таким образом, позиция свободного созерцания реального бытия (Спиноза) снимается самостоятельным творением идеального бытия (Фихте). Но и учение Фихте в движении субъективности тоже, хоть и необходимый, но все-таки момент, определяемый также своей противоположностью – учением Спинозы. Изначально данное спинозистское основание возвращается из своего инобытия, отрицая свое отрицание.

Вот это и есть истинный Спиноза. Профессор А.Д. Майданский постоянно удивляется, откуда взялось у Ильенкова «мыслящее тело», если в текстах Спинозы этого термина нет. Отдавая дань уважения Ильенкову, А.Д. Майданский жестко критикует его. «Образцы поразительно глубокого проникновения в логику Спинозы соседствуют у Ильенкова с грубо-материалистическим смешением модусов мышле-

ния, «адекватных идей», с образцами чувственного восприятия, возникающими из движения живого тела по пространственным контурам внешних тел» [4, с. 28].

В текстах Спинозы нет и «ансамбля общественных отношений». Но именно этот «ансамбль» и появляется у голландского мыслителя, если диалектически развивать его философию в качестве основания становления личности, что Ильенков и подтвердил в Загорском эксперименте со слепоглухонемыми детьми.

Один из воспитанников Загорского интерната, Александр Суворов, ставший ныне профессором психологии, вспоминает, что довольно рано почувствовал тягу к стихотворному творчеству. Позже, под руководством Ильенкова и Мещерякова, пришло увлечение философией. И первая книга, которую Ильенков посоветовал прочитать Суворову, была «Этика» Спинозы. Почему Эвальд Васильевич дал своему воспитаннику именно эту книгу? Ильенков отлично понимал, что Александр своей ежедневной, ежечасной жизнью и борьбой уже создал «своего Спинозу». С самого раннего детства мыслящее тело слепоглохого Александра Суворова познавало вещи окружающего мира, двигаясь по их контуру, а стихийная рефлексия этого процесса осуществлялась в стихах. Развившееся в результате идеального творчества воображение существенно помогало движению в реальном мире. Не случайно профессор А.В. Суворов в своих лекциях любит повторять слова Ильенкова, что без развитого воображения человек не перейдет и улицу.

Сам Э.В. Ильенков никогда не изменял Спинозе, постоянно осуществляя круги, все более конкретизируя человеческое основание как субстанциальное. Увлекаясь в детстве созданием мультфильмов (а ведь мультипликация – это тоже Слово), в зрелом возрасте Ильенков творит свой мир, свой предмет философии, абсолютно тождественный всеобщему пониманию предмета. И после разгрома «этого предмета» официальной философией, не сломался, а проверил его на практике. Четверка Загорских воспитанников, закончивших психологический факультет МГУ, – подтверждение истинности идеального мира Ильенкова. А также и ответ на пресловутый вопрос – какая практика является критерием истины?

К сожалению, в педагогике указанная выше схема была осуществлена лишь в коммуне Макаренко, где четко работал основной принцип Фихте – *то, что ты сотворил и есть ты сам*.

Именно в русле обращения к Спинозе, Фихте, Гегелю, Марксу, Ильенкову и происходит научное исследование психолого-педагогического процесса, увы, не замечаемое ни докладчиками, ни содоклад-

чиками в Российской Академии Образования. И, в первую очередь, вышеназванным ученым дискурс-семинара ПИ РАО хотелось бы порекомендовать коллективную монографию по педагогике [5] – серьезное философско-педагогическое исследование, ставящее цель, заложить фундамент к построению системы воспитания личности. Пока что такой системы, как справедливо заметил автор-составитель сборника Г.В. Лобастов, не существует. Но при этом появляется все больше молодых педагогов, пытающихся как-то по-новому организовать педагогический процесс. Да и представители «старой гвардии» все чаще задумываются над внедрением творческого элемента в рутинность воспитательного процесса. И те, и другие уже понимают, что ребенка нужно любить, что это подразумевает вовсе не добренькое «поглаживание по голове», а действительный отказ от формализма в работе. Но поиск новых форм педагогического мышления, к сожалению, происходит наощупь, отталкиваясь только от факта, от наличного бытия школы.

Это и понятно. «Практика – критерий истины», – так нас когда-то всех учили. Во времена возвратного капитализма практика стала еще более односторонней, позитивизм, лежащий в основе дел и поступков граждан, принял предельную форму, поэтому учитель, всей душой желающий научить ребенка познавать мир, даже и не подозревает, насколько сей мир, связан с познавательной деятельностью. С самого начала познания все определения мира чужие ребенку. Но как их сделать своими? Понять этот непростой (а для педагога, увы, простой) вопрос невозможно без обращения к философии. Поэтому и сборник открывает глава, представленная авторами Лобастовым Г.В., Комаровым А.И., Возняком В.С., Гусевой Н.В. – профессиональными философами.

Сразу хочется отметить, что читать размышления серьезного философа педагогу, целиком окунувшись в свой особенный предмет, очень трудно. Особенно это касается двух первых статей сборника – Г.В. Лобастов «Философия и личность», А.И. Комаров «Логика и педагогика». Но что поделаешь, по образному выражению Н.Г. Чернышевского, правда по вопросам эстетики, «когда палка искривлена в одну сторону, ее можно выпрямить, только искривив в противоположную сторону». И абсолютно прав Г.В. Лобастов, утверждая, что «в педагогическом деле, в деле формирования человеческой личности, где полнее всего, казалось бы, должен был обнаруживать себя свободный творческий ум, «божественная» позиция: творить творчество, формировать творческую способность, быть началом всех творящих начал – в этом деле, пожалуй, более всего господствует здравый

смысл, привычный ряд «несомненных истин». И речь идет не только об организационных процессах в деле образования. Речь идет о сущностном понимании личности, всех человеческих способностей, которыми занимается или должна заниматься школа. В сфере техники мы удивлены прогрессу технологий, мы видим их громадную продуктивность, в сфере же педагогики нас не меньше поражает как раз обратное. Потому и возникает скорее риторический вопрос: то ли человеческий материал столь мало поддается обработке, то ли педагогические «станки» изготовлены не по тем чертежам» [Там же, с. 19].

Действительно, почему так живуча система Яна Амоса Коменского? Почему после Толстого и Руссо, после Ильенкова и Михайлова, после Эльконина и Давыдова учитель продолжает размахивать средневековым стимулом? Почему долженствование всегда внешне душе ребенка?! Почему у педагога нет и малейшей интенции понять сущность человека? Предельно глупый учитель скажет – каждый должен заниматься своим делом, в школе есть психолог, вот пусть он и разбирается в тонкостях души, мое дело – давать предмет, дело детей – хорошо его учить, дело психолога – воспитывать личность, ну и, конечно, знать, что это такое. Глупость этого предельного дурака-учителя хороша лишь тем, что она показывает, как на ладошке, цель всего наличного педагогического процесса – воспитать товар рабочая сила, узкого специалиста, мистическим образом (может благодаря психологу?) способного на креатив, за который, понятно, будут бонусы в узкой специализации работника. Все по полочкам, ну и мистики немного, а как же без нее в нашем сложном и запутанном мире.

Главное, чего больше всего не любит дурак-учитель, – это мудрости, а потому как от огня бежит от философии. И надо сказать, это единственное, что получается у него «на отлично», поскольку первый помощник учителю в этом деле – само государство. «Образовательная ... система как государственный институт в целях и задачах определена текущими государственными интересами, интересами господствующего класса, – если мы не забудем классовый характер государства вообще. Теоретическая педагогика борется за интересы личности, за всестороннее развитие способностей индивида, государственный интерес – за формирование только тех способностей, которые обеспечивают его» [Там же]. Конечно, государство «допускает в состав образовательного содержания то, что имеет всеобщекультурный характер. Но, естественно, не из гуманистических соображений, а по причине необходимости задавать и сохранять определенный уровень общей образованности, на базе которого оно может осуществить свой частный (классовый) интерес» [Там же].

Получается, если учитель, собирается воспитать духовно развитого человека, личность, то он идет против течения, причем очень бурного и безжалостного. «Для буржуазного образа жизни собственно духовная культура – всего лишь эпифеномен, к которому не всегда знают, как отнестись, как вписать – и вписать наиболее эффективно – в систему своих узкопрагматических смыслов. Дело доходит до предельно комического безумия – создаются целые институты, разрабатывающие способы «улавливания» духовных элементов, способных выступить товаром, принять на себя товарную форму, и институты, разрабатывающие методы включения этих элементов в рыночное бытие со всем комплексом вторичных регулятивных норм, столь же тщательно отрабатываемых, сколь и требующих не менее тщательно отработанной системы их осуществления и контроля» [Там же, с. 10-11]. Ситуация «предельно комическая», но и одновременно предельно трагическая. Система, хоть и прогнившая, а все-таки работает, и чтобы идти против нее, нужно быть «глыбой, матерым человечищем». Но это если в одиночку. Ведь даже Л.Н.Толстой долго не удержал свою школу. Но посыл Льва Николаевича – ничему не учить детей, а создавать условия, чтобы дети учились сами – остался. Но реализовать его невозможно без теоретической проработки оснований образовательной системы, «т.е. оснований самого человека, его способа и смысла бытия» [Там же, с. 11].

Понятно, что учитель, чтобы читать указанный сборник, должен владеть азами философской терминологии. Нужно хотя бы в общих чертах понимать то, о чем говорят и пишут философы. Форма мышления – что это? Ведь многие учителя под словом форма поймут как раз ту «форму», которую носят ученики. На самом деле под этим термином подразумевается способ деятельности учителя и ученика, никогда, к сожалению, не подвергавшийся рефлексии. Кстати, и с самой рефлексией неплохо было бы разобраться – что это, зеркальное отражение твоей практики или нечто большее? Ведь вершина глупости, а с нее и до сих пор не сошли преподаватели в педагогических вузах, называть такое зеркальное отражение факта «ленинской теорией отражения». Поэтому, конечно, чтобы вдумчиво читать сборник, нужно начисто освободиться от той духовной ереси, которой напичканы головы учителей. И с чистого листа творить вместе с авторами сборника. И, разумеется, вместе с учениками, внимательно следя не за объемами знаний, а лишь за развитием *универсальной* понимающей способности.

Также серьезный и непонятный до конца даже философам-профессионалам термин *субъектность*. Ее часто путают с субъектив-

ностью. Здесь тоже надо разобраться. В общих чертах Г.В. Лобастов объясняет, что субъектность – это «способность самостоятельно полагать действие» [Там же, с. 15]. То есть это способность к деятельности с самостоятельно поставленной целью. Естественно, что учитель, готовый к нововведениям, всей душой за пробуждение субъектности в душе ученика, но вот что такое цель... Видимый ли это предмет, зафиксированное задание, которое нужно выполнить – заранее заданное количество отжиманий или подтягиваний, стихотворение, которое надо выучить наизусть или... то, чего еще нет? Вопрос, с точки зрения здравого смысла абсурдный, а с точки зрения классической философии как раз наоборот. Ведь коль скоро мы хотим развить в ученике не способность зеркально отражать действительность, а способность творчески действительность преобразовывать, то и *цели преобразования быть не может, и одновременно она есть*. Здесь, учитель, не знакомый с базовой категорией философии, – *противоречием* – может сойти с ума, и книгу ему лучше закрыть.

Учитель, выдерживающий напряжение противоречия, заложенного в самом фундаменте *предметно-преобразующей деятельности*, будет творить вместе с учеником. И с организатором - администратором, кстати, тоже. Понять, почему невозможно «построение коммунизма» в одном отдельно взятом спортзале, кабинете литературы, математики, – это вопрос о понимании проблемы цели, целого, целеполагания, системы. Авторы статей сборника ставят этот вопрос, предлагая учителю разрешить его в своей практике. Именно от глубины погружения в историю философской мысли – от Парменида до Гегеля – и будет зависеть, насколько эта практика не будет односторонней.

Сейчас много дискуссий о мотивации, о том, что дети ничего не хотят. Но научного понимания этого вопроса нет, только декларация. Почему это? Очевидно, что из-за полного непонимания того, что такое мотив вообще и как он связан с деятельностью ребенка; как, каким образом совмещаются мотив и цель (а то, что они должны быть совмещены, в этом ни один учитель не сомневается), – это тоже обсуждается в книге. Причем не предельно «жуется», с предложением лишь «проглотить», а именно ставится как проблема. «Свидетельством неистинности воспитательного действия является *внешняя мотивация* (в форме той или иной стимуляции). Внешнее мотивирование необходимо имеет место до возникновения Я, т.е. до момента самоопределения. Но с этого момента и воспитующее действие должно принципиально сменить свою стратегию: любая внешняя мотивация становится порочной, педагог обязан увидеть внутреннюю *форму свободного* самоопределения ребенка, самоопределения не только во

внешнем содержании, но уже в содержании своей субъективности: с момента возникновения Я дана и чистая форма самосознания» [Там же, с. 117]. При этом философ (Г.В. Лобастов «Становление личности в детском возрасте») апеллирует к классическим исследованиям советской школы психологии, основанной на деятельностном подходе. «Именно *деятельность выстраивает связь вещей в согласии с целью* этой деятельности. Каждая вещь тут *деятельна* в том определении, которое положено формой деятельности, ее *идеей*, ее *целью*» [Там же, с.122].

Диалектичность исследования проблемы совмещения мотива и цели (впрочем, как и любой проблемы), требует в любом абсолютном утверждении увидеть внутренний надлом, но не как способ уничтожения означенного абсолюта, а как форму развития знания. Поэтому читатель, внимательно штудирующий сборник, не преминет глубоко задуматься над следующим утверждением. «Но чтобы возникла целеполагающая деятельность, снимающая случайную детерминацию вещными определениями, должен произойти, как выразил это дело *А.Н. Леонтьев*, «сдвиг мотива на цель». Мотив младенца – в предмете, положенном потребностью, потребностью органической. Становление целесообразной деятельности есть, как понятно, становление способности целеполагания. Способность целеполагания, следовательно, определяет и форму вещи в деятельности. Именно поэтому человек оформляет вещь, удаляя из ее состава безразличные характеристики и максимально приближая ее форму к той самой абстракции, которая была высвечена «творческим инсайтом»» [Там же, с. 122-123].

Куда и как может двигаться диалектическая мысль, отталкиваясь, от бесспорного, на первый взгляд, утверждения А.Н. Леонтьева? Для начала определимся с термином мотив. Что это – общая задача или субъективный интерес? Что есть цель? Это подзадача или основание всего движения личности? Ведь вся беда нашей педагогики как раз и заключается в насильственном «подтаскивании» общей задачи к подзадачам деятельности ребенка. Это было и в советское время, когда мы в каждую особенную деятельность «внедряли диалектику», это осталось и сейчас (пустые рассуждения о «нравственности», «бездуховности» и т.д.). Но возможна ли обратная позиция – исходя из частных, не имеющих со всеобщим основанием деятельностей, *вывести цель на мотив*, т.е. не только привести частный интерес (мотив) ко всеобщему основанию (цели), но и наоборот, *так преобразовать всеобщее, чтобы оно стало мотивом*? Основной довод против этой позиции в том, что, невозможно становящуюся личность заинтересовать всеобщим, изначально всегда субъективный интерес, а потом, если ребенок все же

ухватил, заинтересовался абстрактно-всеобщим (например, играя в футбол), то путь до конкретно-всеобщего без постоянного «подогрева» субъективного интереса крайне тяжел, придумываются постоянные «пилюли в сахаре» (Лобастов) и т. д. и т. п. Вопрос остается открытым, предлагая развернуться в серьезную философско-педагогическую дискуссию, начало которой, кстати, уже положено в недавно вышедшей другой книге Г.В. Лобастова «Философско-психологические проблемы педагогики» [6]. «Цель не порождается предметным содержанием. Предметное содержание лишь входит в смысловое определение цели. Целевое же полагание деятельности возникает из объективных различий в развитии действий, обеспечивающих удовлетворение непосредственных потребностей. Даже принцип синтеза частей, если он попадает в зону исследовательского интереса ребенка, не может быть истолкован как цель. Сколь бы вещь сама по себе ни была интересной, первоначально этот интерес обязательно определяется через формы организации его, ребенка, человеческого бытия. Мотив здесь, разумеется, уже сдвинут с непосредственной органической потребности, но еще не совпал с логикой самого предмета. Определение интереса (превращенной формы потребности, как говорит *А.Н. Леонтьев*) предметом – это не только дальнейшее определение самой потребности, но и движение внимания от потребности к самому предмету. Потребность имеет снимаемый характер, она удовлетворяется, сохраняя себя в этом снятом (идеальном) виде в основании. Предмет же дан актуально, он сохраняет себя в реальном бытии, мотив активности преобразуется согласно логике этого сдвига, потребность исчезла, появился интерес, т.е. превращенная форма потребности. Предмет становится интересным сам по себе и теперь полагается как цель. Как цель познавательная. Цель (если целеполагающая способность уже налицо) сдвигается на содержание предмета, выступавшего прежде мотивом. Это бы можно было выразить как сдвиг цели на мотив – в противоположность *А.Н. Леонтьеву*, который ставил и исследовал задачу сдвига мотива на цель.<...> Но очень легко понять, что здесь противоположным образом выражен один и тот же процесс, логическая форма которого единство противоположностей мотива и цели» [Там же, с.143-144].

Как и откуда возникает субъектность? Дана ли она свыше или она результат мудрого действия педагогических рук? Именно этот вопрос проходит красной нитью через все содержание сборника. Еще раз подчеркнем, что субъектность есть не «липовая», а истинная активность человека, предполагающая самостоятельную постановку цели и движение сообразно ей. Потому и пониманию субъектности уде-

ляется так много места в книге. И, в первую очередь, связи субъектности с языком, словом, тому, насколько важно не убить в ребенке филолога [5, с. 172]. Педагогу очень важно не прозевать момента, «когда слово еще не отягощено конкретным представлением, когда оно вместе со своим значением, порожденным не содержанием вещи, а субъектностью формы деятельности, в которую включается вещь, – иначе, когда слово существует обособленно от вещей, но обособленно также и от самого ребенка; еще иначе – когда слово выступает для ребенка специфической вещью, обладающей побудительной активностью, именно тогда оно становится также и специфической предметностью, подлежащей по необходимости освоению, а потому и вызывающей ничуть не меньший интерес, чем вещи любого другого рода.<...> Именно здесь начинается бурное освоение языка и языковое творчество. Язык здесь для ребенка объективно важнее любой вещи, потому что *любая вещь может удовлетворить лишь особенную потребность, потребность, имеющую преходящий характер (хотя бы в силу ее удовлетворяемости), тогда как слово, управляющее идеальным, всеобщим моментом в деятельности, имеет непреходящее и все возрастающее значение* (курсив мой – В.С.)» [Там же, с. 171-172].

Отдельно хочется отметить статьи А.В.Суворова, посвященные практике-теории «оживления» ребенка и теории-практики самотворчества («Об универсальной форме человеческого «оживления ребенка», «Диалектика самотворчества (Философско-психолого-педагогическое эссе)». Профессор психологии А.В. Суворов подробно разбирает отрывок из книги А.И. Мещерякова «Слепоглухонемые дети. Развитие психики в процессе формирования поведения», в котором автор книги описывает процесс первоначального обучения запущенной четырехлетней слепоглухой девочки. Отсюда и фраза в названии статьи – «человеческое «оживление ребенка». Исследуя «процесс оживления», А.В. Суворов показывает, что в психологической практике, если она истинная, всегда будет присутствовать этот круг – сдвиг мотива на цель и цели на мотив, но сдвигание цели на мотив будет определяющим, ведущим. Двигаясь от субъективного интереса, имеющего по содержанию органическую потребность в еде, благодаря лишь действию воспитателя и слабой реакции только верхней губы, выйти к цели – развернутому восприятию пищи, – освоить «такое сложное движение, как отхлебывание, т.е. введение пищи в рот с ложки верхней и нижней губы вместе со струей воздуха», развить «активное движение рта и головы ребенка при приеме пищи» [Там же, с.134-135], а также включить в процесс восприятия еды органы обоняния (реакция на запах); и от этой цели осуществить сдвиг на самостоя-

тельное овладение предметом человеческой культуры, ложкой, – сделать ложку интересом, содержанием мотива. С этого, по Мещерякову, и начинается человек. Основываясь на практических исследованиях А.И. Мещерякова и своем личном опыте (профессор сам воспитанник А.И. Мещерякова и Э.В. Ильенкова), А.В. Суворов подробно разбирает технологию *совместно-разделенной деятельности* по зарождению сознания, когда ребенок уже «осознает себя как субъект действия» [Там же, с. 143].

Литература

1. Выготский Л.С. Исторический смысл психологического кризиса // Психология. – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2000. – 1008 с.
2. Спиноза Б. Избранное. – Мн.: ООО «Попурри», 1999. – 592 с.
3. Ильенков Э.В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории. – 2-е изд., доп. – М.: Политиздат, 1984. – 320 с.
4. Бенедикт Спиноза: pro et contra / Вступ. статья, сост., коммент. А.Д. Майданского. – СПб.: РХГА, 2012. – 814 с.
5. Педагогическое мышление: направления, проблемы, поиски: коллективная монография / авт.-сост. Г.В. Лобастов. – М.: ООО «Русское слово – учебник», 2015. – 512 с.
6. Лобастов Г.В. Философско-психологические проблемы педагогики. – Монография. – Менделеево: ФГУП «ВНИИФТРИ». – 2014. – 318 с.

Суханов В.Н.

ФИЛОСОФИЯ ФИХТЕ В РАЗРЕШЕНИИ ПРОБЛЕМЫ ГУМАНИЗАЦИИ ПЕДАГОГИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

Разработка проблемы гуманизма и гуманизации немыслима без обращения к немецкой классической диалектике. В педагогическом процессе эта проблема стоит особенно остро. Вопрос о принципиальной смене парадигмы педагогики в сторону гуманизма поднимается и всесторонне разрабатывается современными творческими философами [1]. В настоящем исследовании хотелось бы заострить внимание на трансцендентальном аспекте образовательно-педагогического процесса, а соответственно обратиться к плодам деятельности выдающегося немецкого философа Иоганна Готлиба Фихте.

Для начала надо отметить, что не только в теории, но и вся жизнь

немецкого мыслителя была напрямую связана с проблемой свободы. Истоки такого верного и творческого служения одной теме лежат как в современной философии действительности, раздираемой революционными противоречиями, так и в абсолютно верном духовном основании, из которого вырос Фихте, и которое впоследствии Гегель обозначит как обязательное для любой философии. «Его первым любимым мыслителем был Спиноза, который для многих пытливых умов той эпохи был образцом системности и последовательности мысли... Однако системность учения была куплена Спинозой дорогой ценой – ценой отказа от признания наличия у человека *свободной воли*. Данный аспект станет в итоге исходным пунктом в процессе переосмысления отношения молодого философа к своему первому кумиру» [2, с. 220]. Студентом Фихте боролся за свободу своей страны, будучи «профессором Йенского университета, он ратовал за право студентов свободно исповедовать любые религиозные убеждения, за что в 1799 г. был отстранен от преподавания по обвинению в атеизме и затем уволен. Наконец, в период наполеоновских войн он возглавлял сопротивление» [2, с. 221].

И жизнь, и образование буквально «выталкивали» Фихте стать духовным преемником Канта. «Я понял Канта лучше, чем сам Кант», – это парадоксальное заявление Фихте вполне могло бы стать эпиграфом ко всему его творчеству» [2, с. 221]. Что же такое принципиальное увидел у Канта Фихте, и что не мог разглядеть Кенигсбергский мыслитель? «Еще в студенческие годы, познакомившись с философией Канта, предложившего... радикально новую концепцию разрешения дилеммы *свободы и необходимости*, Фихте стал не просто сторонником, а яростным пропагандистом теории мэтра» [2, с. 221]. Справедливости ради отметим, что самому «мэтру» такая «яростная пропаганда» пришлась вовсе не по душе. И это понятно, ведь одно дело фиксировать антиномии, а другое дело их разрешать, да еще таким радикальным способом, как это предлагает Фихте. Напомним содержание третьей антиномии чистого разума, вокруг которой билась мысль преемника Канта. Тезис. «Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире» [3, с. 353]. Антитезис. «Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы» [3, с. 354]. В абсолютном согласии с правилами логики, Кант доказывает, как наличие «трансцендентальной свободы, без которой даже и в естественном ходе вещей последовательный ряд явлений на стороне причин никогда не может быть завершен» [3, с. 354], так и полную абсурдность существования трансцендентальной (мыслимой) свободы. Могла ли такая

позиция удовлетворить революционно настроенного Фихте? Есть только свобода и она должна сама себя обосновать! С необходимостью свобода подчиняется только тому, что сотворила сама. Вместо Кантовской антиномии Фихте предлагает логический круг. Это ли не революция в познании? Но, к сожалению, из ученых революционный вклад Фихте в науку понял лишь Гегель. И если над Кантом Гегель едко и зло иронизирует, правда, отдавая дань и его заслугам, то о Фихте Гегель говорит исключительно в уважительном ключе, хотя, конечно, и критикует своего предшественника за субъективный идеализм. Фихте, также как и Декарт, начинает с положения «Я мыслю, следовательно, существую», но «исходя из совершенно других потребностей и требований, чем Декарт, так как из этого «я» он хочет вывести не только бытие, но и дальнейшую систему мышления. Ибо, согласно Фихте, «я» есть источник категорий и идей, а все представления и мысли суть некое синтезированное многообразие с помощью мышления. Таким образом, в то время как у Декарта за «я» следуют другие мысли, которые мы только преднаходим в нас, как например мысль о боге, природе и т.д. Фихте сделал попытку дать философию, вылитую совершенно из одного куска, не заимствуя ничего извне, ничего эмпирического» [4, с. 520]. При этом Гегель сразу оговаривается: «с этой мыслью Фихте сразу же вносит неправильную точку зрения» [4, с. 520-521]. И далее поясняет, в чем эта «неправильность». « «Я» достоверно, в нем нельзя сомневаться; но философия хочет понять истину. Достоверное представляет собою субъективное, а так как оно должно продолжать быть основанием, то и дальнейшее остается субъективным, и никак нельзя освободиться от этой формы» [4, с. 521]. К чести Фихте, философ если не понимал, то интуитивно чувствовал слабость системы, построенной лишь на субъективном основании, поэтому в течение всей жизни совершенствовал и переиздавал свое «Наукоучение». Все больше и больше мысль Фихте тянулась к своей первой философской любви, и не случайно «последний период его творчества называют «закатным спинозизмом»» [2, с.220].

Совершив краткий экскурс в историю философии, вернемся в действительность современного образования и разберем педагогический эксперимент, проводимый в Московском Институте Электронной Техники профессором философии Г.В. Лобастовым в 2011-2012 учебном году. Исследуем парадокс того, как в педагогической практике обнаруживает силу и мощь учение в котором «нет ничего эмпирического». Вот что пишет об этом сам автор эксперимента. «Что в этом мире можно найти более гибкое, чем свобода? Она прямая противоположность необходимости. Прямая противоположность той од-

нозначной, простой и примитивной причинности, которая *Лапласом* была понята как господствующая в мире. Причинности, не допускающей случайности и потому легко исчисляемой. Попробуйте исчислить свободу, детскую игру, воображение художника! Выразить с такой же точностью, как делает это математик. И тогда поймете, что пара банальных распространенных фраз про, например, интуицию, любовь, добро, красоту и т.д. никак интуицию и прочее не схватывает. Что банально-примитивные представления, живущие на уровне предрассудка, всего лишь устойчивые заблуждения. Разрушить предрассудок и остаться в себе, не потерять с этим разрушением себя, – это значит выйти на уровень рассудка. Рассудок, конечно, неведь что, но все-таки сознающая себя вменяемость. Освободиться от заблуждений, значит удержать себя в позиции свободы. Этой универсальной формы» [5, с. 300-301]. Выделим из рассуждений профессора противоречие в духе третьей антиномии Канта. Тезис – все предопределено (Лаплас). Антитезис. В мире есть свободное творчество, не подчиняющееся жесткой детерминации. Эти две позиции приравниваются и обговариваются условия при которых уравнение можно разрешить. «Но свобода ваша, чтобы быть свободной от тех самых искривляющих воздействий всяческого рода обстоятельств и условий должна с ними, с этими условиями, совпадать: уравнение свободы и необходимости должно быть разрешено. И, как в математике, должно быть показано, при каких условиях и при каких значениях неизвестных и известных постоянных и переменных. Не найдете этих условий – останетесь в предрассудках противоположения свободы и необходимости» [5, с. 301].

В уравнении отождествляются меры свободы и необходимости, поэтому вполне резонен вопрос автора эксперимента. «Откуда вообще возникает мерность бытия? Почему глупо измерять душу килограммами, а человека обезьянами? Здесь должны быть какие-то другие меры. Они, эти другие меры, в философии, к счастью, давно выявлены. Но их ведь тоже надо вывести – чтобы понять. И вывести по логике той необходимости, с которой они входят в мир и живут там. Как мое сознательное отношение к человеку как человеку. Мера, которая позволяет мне судить, какова величина человечности в человеке» [5, с.301].

Г.В. Лобастов четко говорит, что меры человечности, обнаруженные в истории философии, чтобы быть понятыми, должны быть выведены самими студентами, поэтому и суть эксперимента в изначальном абсолютном отсутствии каких-либо мер бытия. «Необходимо занять позицию субъекта, обладающего абсолютной свободой и бес-

конечной способностью творения <...> Занимая эту абсолютно-универсальную позицию, вы должны суметь абстрагироваться от всего того, чем обладаете, – кроме способности творения. И больше ни в вас, ни где-либо ничего нет. Даже этого «где-либо» нет. Даже того, из чего бы можно было что-либо сотворить. И ваша чистая свободная способность творить – всего лишь возможность творчества. Чтобы творить, она сначала должна сотворить самое себя как действительную способность. Сама себя сделать определенной. Вне всякого бытия, а только в самой себе. То есть в чистом ничто, в котором вы, как в виртуальном пространстве, «проектируете» все, на что способна ваша творческая способность <...> Ваша абсолютная свобода ограничивается только необходимостью творения» [5, с.302].

Как ни странно, это задание, несмотря на историей утвержденное свободомыслие студенческой аудитории (в отличие от начальной и средней школы) оказалось довольно трудным для понимания. «Не сразу все поняли суть этого задания. В этом, разумеется, проявлялась как способность (неспособность) входить в смысловое содержание текстов вообще, так и способность (неспособность) представляющего воображения, превращающего бытие в ничто: абстракция абсолютной свободы предполагает полное самоопределение, а потому исключает все, что может выступить внешним условием. Условия своего движения она должна породить из себя, создать, сотворить их своим действием. <...> Это проблема сугубо логическая, но разрешение ее необходимо, чтобы выстроить начало самой логики. Ведь не только Парменид, которого Гегель считает действительным началом исторической философии, но и сам Гегель – как раз воспроизводя своей наукой логики исторический путь саморазвития действительности, действительности мышления – начинает с бытия, равного ничто. <...> Именно эта проблема тождества противоположностей и оказывается недоступной для школьно-студенческого ума. Да и профессорского, кстати, тоже. Начиная с ничто, только ничто и получишь. Из ничего ничего не возникает. А начнете с бытия, вы это бытие уже допустите и будете вынуждены внутри него искать себя, точку опоры, точку отсчета, из которой – как современная космология – вынуждены будете выводить все определения этого самого бытия. По определениям бытия и пойдет ваша познающая мысль. Только мысль о мысли сама для себя вдруг обнаружит свое отличие от бытия. И от небытия. И увидит в себе исходное начало движения (познания) и бытия, и отличного от него, противоположного ему, небытия» [5, с. 302-303].

Мысль о мысли...К сожалению, для многих людей - это словосочетание не больше чем словесная эквилибристика, тавтология. И даже

для ученого мира. И обвинения ученых, в том числе и ученых - философов, будут выглядеть, на первый взгляд, вполне резонно. Какой смысл разрешать (да тем более еще и поощрять!) студенту писать свою собственную картину мира? Это же будет «полная чушь»! Причем здесь мышление? Да еще о мышлении? Да для того, чтобы философия стала мышлением о мышлении – скажет философ-профессионал – эта героическая наука столько всего сняла! И религию очистила, и натурфилософию преобразовала. Поэтому и надо сначала изучить этот героический путь, внимательно исследовать все глубины и рифы, так как это делает умный лоцман, а уже потом вести корабль своей души по знакомому фарватеру. А иначе ты потеряешь самое дорогое – то, о чем говорил Платон в «Протагоре».

Возражения вполне резонны и, на первый взгляд, справедливы. Основываясь на них, эксперимент можно выставить как «профессорскую блажь». Но не будем торопиться с обвинениями, а рассмотрим более детально, почему преподаватель предложил студентам занять фихтеанскую позицию, и почему «не сразу все поняли суть этого задания».

Г.В. Лобастов предлагает студентам не взбрыкивать и оригинальничать, не быть симулякром абсолюта, а абсолютом стать, занять позицию господ Бога, писать свою и только свою книгу Бытия. Профессор предлагает не внешнюю абсолютную истину, а отталкивается от того, что есть. А что есть? Есть лишь способность быть частичным человеком. Есть логическое основание, оправдывающее эту способность, – все относительно. Есть абсолютная неспособность осуществлять рефлексию своей деятельности с позиции всеобщего основания. То есть профессор отталкивается от трех абсолютов, которые в обществе победившего релятивизма все-таки существуют. И делает революционный педагогический ход – предлагает создать представление не своей частичной деятельности, а выдумать, сотворить всеобщее основание. Ты должен творить (писать). Ты господь Бог. То, что ты сотворил и есть ты сам.

Оказалось, что занять позицию господ Бога не так-то просто, поскольку в реальной капиталистической действительности его нет. Точнее он есть, но как внешний студенту духовный институт, ничего не имеющий общего с его специализированной деятельностью. Такая ситуация в современном мире обычно фиксируется как «сплошное картезианство» – все духовные абсолюты обитают в субстанции абсолютно чуждой реальному миру. Отсюда и социальная шизофрения – в сознании человека живут два Я, никак не состыковываемые друг с другом. Сознание мечется, возникают «непонятки», – зачем вообще

нужно образование, когда «надо трясти»?

У студентов эти метания еще не вылились в четкую позицию, что вся наука – это ненужный для жизни «метафизический балласт». Поэтому и возможен шаг от Декарта к Фихте в системе образования. Поэтому и нашлись смельчаки, с энтузиазмом воспринявшие эксперимент. «Я не могу не писать, зато писать могу все, что хочу, если не боюсь увидеть после в написанном себя. Это немного странное ощущение опять вернулось и чуть было не затормозило меня на пути к цели. Сигнализация за окном, постоянные опечатки. Сосредоточься! Так, что еще важного? Никаких чувств, только мысли. Иначе я сам начну разочаровываться в себе, да и преподавателю покажется, что я ничего не усвоил. Я же всемогущ, я могу думать за преподавателя» [6, с.271]. Студент абсолютно верно схватил – «если не боюсь увидеть после в написанном себя». Но жажда «думать за преподавателя» оказалась сильнее. Уверен, в более взрослой аудитории (30-50 лет) этот эксперимент даже бы и не начался. Нет, ты, конечно, можешь думать за своего начальника, но только за деньги и в рамках обозначенной твоей узкой специализацией темы. Здесь же совсем другое. Студент обладает потенцией к абсолютно бесполезному, с точки зрения окружающего его взрослого прагматического мира, делу творения всеобщего образа Бытия, делу обретения сознания и самосознания.

И здесь действительно нужна смелость. Если взглянуть на себя с позиции господина Бога, а не с позиции своего вершка, то можно увидеть то, что увидел Дориан Грей ... Отметим, что этот взгляд с позиции абсолюта осуществляется без всяких нотаций, назиданий, призывов к нравственному самоусовершенствованию. Именно в этом революционное зерно философии Фихте по отношению к Канту. Логико-методологический аспект философии Фихте не был осознан советской философией, а соответственно и советской педагогикой. По существу, вся советская идеология была лишь кастрированной философией Канта, припудренной марксистскими лозунгами. Кастрированной – поскольку без всякой потенции к снятию. Лишь совершенствование ради совершенствования... Но зачем мне нужна эта вся «таблица умножения», если я не сам ее сотворил?! Зачем мне нужны Маркс, Макаренко, Ильенков, Гегель, если я не творю их каждый день в моей деятельности?!

Ведь действительно, если взглянуть на себя с точки зрения Маркса, как внешнего абсолюта, то легко можно подобрать цитату, убивающую эксперимент напрочь. Вспомним классическое из «Капитала». «В некоторых отношениях человек напоминает товар. Так как он рождается без зеркала в руках и не фихтеанским философом: «Я есмь я»,

то человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода «человек»» [7, с. 62 прим.].

Человек рождается действительно не фихтеанским философом. И действительно поначалу смотрится в другого человека как в зеркало. Но глупость воспитания, «затачивающая» ребенка под определенную профессию, приводит к тому, что ученик перестает видеть в другом человеке себя. А во взрослом состоянии и подавно! Глупость воспитания – это следствие предельного разделения труда в производстве. Зеркало тускнеет, а затем полностью перестает отражать. Павел (сапожник) видит в Петре (профессоре) только Петра. Петр видит в Павле только Павла. Отражение заканчивается. Потому и марксистская практика заходит в тупик, поскольку объединившись, рабочие не могут увидеть в товарище себя. Аптекарь увидит в слесаре только слесаря. Потому и вся коммунистическая практика только количественная – кто больше расклеил листовок, кто больше провел семинаров с цитированием Маркса. Но, как это не обидно деятельным членам коммунистических партий, цитаты из Маркса просто повисают в воздухе. Поэтому так и злободневен этот педагогический эксперимент, поскольку – отметим еще раз – не только Маркс, но и весь духовный универсум отделен непроходимой пропастью от мира грязно-торгашеской практики.

Как и почему творчество в фихтеанском ключе (а иначе зачем эксперимент?) способно решить проблему «сплошного картезианства»? Как и почему образ, созданный в трансцендентальном поле, позволит студенту преобразовать его «мышиную» практику? Как и почему должно возникнуть противоречие в единой субстанции деятельности студента? И какое оно?

Фихте действительно понял Канта лучше, чем сам Кант. Снова углубимся в азы «Наукоучения». Вот, что пишет об этом Э.В. Ильенков. У Фихте «Я сначала продуцирует силою воображения некоторый продукт, а затем начинает его рассматривать как нечто отличное от самого себя, как объект понятия, как *не-Я*. На самом же деле под видом *не-Я* оно по-прежнему имеет дело лишь с самим с собой, рассматривает самое себя как бы со стороны, как в зеркале, как вне себя находящийся объект» [8, с. 83]. То есть Фихте снимает Кантовское деление на феноменальное Я и ноуменальное Я, у него одно и то же Я и созерцает, и осмысливает сотворенное. Что и предлагает Г.В. Лобастов в эксперименте. «В комментирующих расшифровках задания по-

требовалось вполне определенно сказать, что сотворенное тобой, твоё произведение и есть то, что ты есть сам. Это твоё дело, в котором ты сам увидишь себя. Ты абсолютно свободен, создавай любую вселенную, любую логику, любые связи бытия, любую математику, любую сенсорику и экстрасенсорику. Но с чего бы ты ни начинал, ты будешь начинать бытие, начинать то, что будет бытовать и которое с самого начала будет тебя ограничивать. Все, что ты создаешь, будет твоей противоположностью, будет причиненным и причину свою будет содержать в другом, в тебе. В твоей свободе. Но выстроив то, что ты можешь выстроить, ты будешь в полной мере этим и связан. <...> Что остается от твоей абсолютной свободы? Если она сохранила себя в другом, в созданном тобой, то какую форму она вынуждена будет принимать? А если свобода вынуждена принимать некоторую форму, а эта форма будет выражать необходимость, определенную ее собственным свободным творением, то – и тут знаменитый Спиноза! – как ты свяжешь свободу с необходимостью? Необходимостью, порожденной – вот ведь что получается! – свободой» [5, с. 305-306].

Конечно, легко увидеть слабость, дурную субъективность образов, сотворенных студентами, но обнаружить рациональное зерно в совместно-разделенной деятельности студентов и профессора значительно труднее. Ты должен творить! И творить всегда и во всем *только* себя! Тогда и сотворенная тобой вселенная будет только твоей. И ты несешь за нее ответственность как Маленький Принц за свою планету. А это и есть совесть – базовая категория философии Фихте. Понятно, что совесть – категория этическая, а не логическая. В «Науке логики» Гегеля такой категории нет. Но постулат о том, что законы Истины, Добра и Красоты должны в своих пределах совпадать, заставляет нас и в законах Истины обнаружить логического двойника совести. Где же он? Где та точка, из которой берут начало все логические категории Гегеля? Это точка тождества бытия и ничто. Точка перехода бытия в ничто. Точка, где бытие абсолютно ничтожно. В обозначенном эксперименте – точка предельной рефлексии, сотворенного тобой. В этой точке, как в зерне, скрыта вся вселенная. В этой точке Фихте отождествляется со своим духовным отцом – Спинозой. В этой точке Я Фихте перестает быть чистым субъектом и становится субъектом-субстанцией. И это есть точка начала личности, истинного Я, ставшего принципом бытия.

«Итогом *теоретической* философии Фихте оказывается не просто порожденный самосознанием иллюзорный, но при этом объективный мир – этот мир оказывается и осознанным в его иллюзорности. Очень часто, в особенности в кратких учебных текстах по истории

философии, на этом месте завершается изложение его философии, а все ее содержание сводится к субъективному идеализму. Между тем как раз в данном пункте – в пункте перехода от теоретической способности к практической – как раз и начинаются наиболее интересные разделы данной системы, далеко не утратившие своей актуальности и по сей день. Самое главное здесь состояло в том, что, вступив в эту область, Фихте обнаружил принципиальную невозможность реализации в сфере практической философии классического варианта субъективного идеализма и был вынужден искать и находить весьма нетривиальные выходы из возникших противоречий и тупиков. Поиски эти продолжались, по сути, всю его жизнь, что и предопределило серьезную внутреннюю эволюцию его учения» [2, с. 236]. Этот же путь предлагает студентам профессор Г.В. Лобастов. Отталкиваясь от поголовного, самого что ни на есть реакционного субъективного идеализма, выйти на такой субъективный идеализм, в котором заложена потенция осознания неспособности познать мир при помощи субъективного идеализма. Понятно, что этот эксперимент не может и не должен ограничиваться одним-двумя семестрами вуза. Время ему – вся жизнь – реальная предметно-преобразующая деятельность, обоснованная всеобщим образом бытия.

Литература

1. Педагогическое мышление: направления, проблемы, поиски: коллективная монография / авт.-сост. Г.В. Лобастов. – М.: ООО «Русское слово – учебник», 2015. – 512 с.
2. Сорвин К.В. Очерки из истории классической философии. 5-е изд., исправл. и дополн. / НИУ ВШЭ. – М.: «Русская панорама», «Творческая мастерская «БАБУР-СТМ», 2014. – 430 с.
3. Кант И. Критика чистого разума. – М.: Изд-во Эксмо, 2007. – 736 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. – СПб, 2006. – 584 с.
5. Лобастов Г.В. Путь в себя // Философско-психологические проблемы педагогики. – Монография. – Менделеево: «ФГУП ВНИИ-ФТРИ». – 2014. – 318 с.
6. Калинин М.А. Муки творчества (Само-о-сознание или один мысленный эксперимент). // Философия, наука, образование. Материалы межвузовского научно-теоретического семинара, посвященного 75-летию профессора Ю.Л. Егорова / Под ред. А.И. Комарова. – М.: МИЭТ, 2012. – 282 с.
7. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. I. Кн. 1. Процесс производства капитала. – М.: Политиздат, 1983. – 905 с.

8. Ильенков Э.В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории. 2-е изд., доп. – М.: Политиздат, 1984. – 320 с.

Уразалиева Г.К.

СЕТЕВОЙ ЧЕЛОВЕК В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ

Каждый день повседневная жизнь современного человека начинается с проверки мобильного телефона, где активированы различные мессенджеры от Телеграмма, Ватсапа и Вайбера, до социальных сетей ВКонтакте, Одноклассники, Инстаграм, Фейсбук, Майл.ру и другие. А также он смотрит почтовые ящики разных серверов и проверяет другие полезные программы, закаченные в мобильный телефон или же на персональный компьютер, планшет. Культурные трансформации в XXI веке в первую очередь коснулись человека в Интернете, который стал неотъемлемой частью жизни миллионов граждан. Коммуникационной революцией называет такой порядок вещей и новых паттернов поведения Кастельс: «Мы не «смотрим» Интернет подобно тому, как мы смотрим телевизор. Практически пользователи Интернета - а это большинство населения в развитых обществах и растущее число жителей третьего мира - живут в Интернете» (М. Кастельс, 2016).

Сегодня у современного человека появилась возможность с выходом в Интернет и в социальные сети искать ответы на все возможные вопросы: где купить продукты, билеты на транспорт или в кино, записаться к врачу, вызвать мастера для ремонта любой техники. Но не только бытовые проблемы решаются с помощью Интернета. Но и такие важные, имеющие философский, культурный и психологический контекст, как вопросы поиска новых образовательных ресурсов, посещения виртуальных музеев всего мира, до поиска смысла жизни среди тех групп и сетевых сообществ, где личность присутствует. Эти горизонтальные слабые связи порой оказываются сильнее окружающих реальных отношений.

Пользователи Интернета там общаются в группах по интересам, проходят учебу и тренинги для профессионального роста, организуют политические протесты и флэшмобы, продвигают оффлайн - и инфобизнес. А также ищут эмоциональной поддержки в случае семейного конфликта, и специалистов в разных областях, даже занимаются публичной коллективной постановкой диагноза и оказывают нуждаю-

щимся первую психологическую помощь в непростых жизненных ситуациях. Социальные сети помогают человеку самому участвовать, а также наблюдать сограждан в актуальных остро текущих моментах политической и экономической жизни в условиях кризиса или межгосударственного конфликта, противоборства в гибридной информационной борьбе. Это дает возможность рефлексии в понимании стратегических и тактических действий, предпринимаемых политическим классом. Решается вопрос идентификации с какой-либо из конфликтующих групп как патриота, или же как либерала. Эти политические дискуссии тоже затрагивают вопрос о смысле жизни не только индивидуальной, но и смысла жизни коллективной, в рамках класса, нации, религии.

Инструментальный характер интернета и соцсетей позволяет человеку, включенному в них, играть несколько ролей одновременно, свободно переключаясь между ними щелчком мыши, менять ник, аватарку, взгляды. Интернет явился отражением той раздробленности, которую представляет собой современная личность [Дзялошинский, 2018].

Предметом смыслопорождающего субъекта становится не только реальный человек в системе социальных, общественных, групповых и межличностных отношений, но и человек, помещенный в искусственно созданную им же среду, а именно в социальных сетях и в сетевых сообществах. Это хорошо понимают авторы и конструкторы самих социальных сетей. М. Цукерберг выстраивает политику «Facebook», где с июня 2017 года число зарегистрированных пользователей превысило 2 миллиарда человек, а активных русскоговорящих пользователей по данным на 2014 год - чуть больше 22 миллионов. По достижению такого внушительного количества пользователей М. Цукерберг объявил о смене миссии на ближайшие десять лет: «Дать людям возможность строить сообщество и достичь большего единства в мире, где у каждого человека будет смысл в жизни и чувство принадлежности к социуму» [Zuckerberg, 2017]. И это правильная стратегия, ибо эти смысловые проблемы волнуют многих. Например, поисковая система Яндекс на запрос «смысл жизни» выдает 52 миллиона, а на «сетевой человек» 56 млн. результатов. Как видно, эти два концепта весьма популярны.

Почему социальные сети для сетевого человека стали такой важной площадкой, где выясняются вопросы смыслопорождения и смыслоутраты в жизни? Это свидетельство того, о чем говорил советский философ Э. Ильенков, что *«личность не внутри тела особи, а внутри тела человека»*, которое к телу данной особи никак не сводится, не

ограничивается его рамками, а есть «тело» куда более сложное и пространственно более широкое, включающее в свою морфологию все искусственные «органы», которые создал и продолжает создавать человек (орудия и машины, слова и книги, телефонные сети и радиотелевизионные каналы связи между индивидами рода человеческого), то есть все то «общее тело», внутри коего функционируют отдельные индивиды как его живые органы». [Ильенков, 1984, 332]. В наше время уже не только радиотелевизионные сети, но Интернет и социальные сети с разветвленными внутри них сетевыми сообществами является тем самым «общим телом» человека, где, перефразируя Маркса, можно сказать, что он является «раскрытой книгой человеческих сущностных сил». Именно в Марксовской и Ильенковской логике социальные сети, в которых пребывает человек, являются опосредствующим звеном между двумя человеческими индивидами, местом общения, где происходит смыслопорождение жизни и отрицание смерти. Такого человека можно условно назвать сетевым человеком.

Какими же характеристиками обладает условно названный «Сетевой человек»?

Сетевой подход, сетевой анализ, анализ социальных сетей не стал мейнстримом современной социологии, но лидирует в прибавлении интереса к тематике из-за реального возрастания сетевизма в жизни современных обществ. Термин «сетевой человек» вошел в обиход повседневной жизни, становится предметом научных исследований, приблизился к порогу его концептуализации. Попытку привлечь к этой работе студентов-социологов СФ РГГУ я начала в учебном курсе «Методика преподавания социологии». Виртуальной площадкой для выполнения домашних заданий стал мой блог «Сетевой человек», созданный на платформе Вордпресс 9 ноября 2011 года. На протяжении шести последних лет в рамках учебных курсов студенты выполняли домашнее задание написать в блоге свои ответы на вопрос «Кто есть сетевой человек? Могли бы себя назвать таковым?» [Уразалиева, 2017].

С 2011 года по 2017 год ответы в блоге разместили 181 студент, среди которых подавляющее большинство девушки, такова специфика гуманитарного вуза. Только 4 студента, это 2,2% от всех, написали, что себя сетевым человеком назвать не могут. Подавляющее большинство - 97,8% назвали себя сетевым человеком. Какие характеристики ими перечислены в пользу данной самоидентификации? В первую очередь, студенты так себя маркируют из-за постоянного использования сети Интернета в связи со своими разными потребностями: «Я думаю, что могу назвать себя сетевым человеком. Я каждый день

ищу что-либо в сети, общаюсь через социальные сети, слушаю музыку и узнаю погоду. Интернет заменяет мне телевизор, именно через него я узнаю о новостях, о том, что происходит в мире. Через мировую сеть я могу узнать, то чего не знала ранее, увидеть то, что возможно никогда бы не смогла увидеть в живую» [Уразалиева / Шеккер, 2017]. Сетевой человек использует сеть интернет для поиска информации, общения, работы, нахождения контактов и бизнеса. У такого человека происходят важные социальные изменения в межгрупповых отношениях: «Интернет разрушил определенную стену между людьми, даже между разными социальными группами, которые до этого существовали в своем более замкнутом мире и общались преимущественно друг с другом. Раньше можно было встретить людей, у которых есть чаты школы, нянечек и т.д., то сейчас, количество подобных чатов в таких мессенджерах, как "Телеграмм" и "Вотсап" может достигать огромных цифр! Я знаю человека, у которого таких чатов 54 штуки, из которых штук 40 - по работе. Вот уж действительно - сетевой человек» [Уразалиева / Подольская, 2017]. Теоретичным и правильным для студентов-социологов явился взгляд на то, что нельзя «сетевым» человека называть только из-за Интернета. Это эффект пребывания в сетях известен давно: «Я не привязываю сетевого человека только к Интернет. Сети существуют со времен существования человека, но они не такие видимые, как Интернет..., По моему мнению, сетевым человек является изначально, Интернет лишь усовершенствовал уже существующую сеть с применением новых технологий. «ВКонтакте» и «Facebook» - это лишь вывод созданных ранее сетей в зону видимости» [Уразалиева / Моргунова, 2011]. Студенты пишут, что сетевыми людьми у них являются три поколения родственников: «Я сетевой человек, мои друзья, тоже, мои родители, и даже мой дедушка (а ему в следующем году исполняется 80 лет) ... Он играет в шарики на своём айпаде и, казалось бы, какой тут сетевой человек?! Но нет, ещё он играет в шахматы, играет с другими людьми со всего мира - онлайн и да, для него это важный опыт, ведь очень часто по месту жительства невозможно найти достойных и интересных противников, а в сети их хоть отбавляй!» [Уразалиева / Журавлева, 2016].

Приведу пример из форума Леди.ру, где каждый день появляется новая тема обсуждения. Я нашла там текст одинокой женщины, посвященный вопросу утраты смысла жизни и ее желанием покончить с таким бессмысленным существованием. На ее пост появилось 609 комментариев. Эта публичная дискуссия натолкнула тех, кто там оказался случайно, на вопросы и смысла своей жизни, не только автора. Цитата дана по частям, по логике изложения и выделения опорных

пунктов в поисках утраченного смысла в жизни. Автор аноним, что в интернете допустимо. Итак, первая названная причина утраты смысла жизни называется усталость от нее: *«Я устала от жизни. Есть жизнь, а есть существование. У меня второй вариант»* [Имеет ли право человек? 2017] Автор пишет, что никаких подозрений в психическом расстройстве не должно быть, также как нет у нее депрессии. Решение не спонтанное, оно обдуманное: *«Просто продолжать дальше не вижу смысла. Твёрдое и взвешенное решение, совершенно хладнокровное. Я, уставшая от жизни тетка, 45 лет»*. Женщина пытается найти и предъявить аргументы в своем решении уйти от бессмысленного существования. Она описывает свой жизненный путь, который к 45 годам привел к полной потере смысла: *«Семьи нет, был развод 8 лет назад из-за моей неспособности иметь детей (неизлечимо, врожденное, никакого шанса, мои яичники не производят яйцеклетки)»*. Обесмысливает ее жизнь в первую очередь распад бездетной семьи. Профессиональный якорь в виде успешной карьеры тоже отсутствует: *«Карьеры нет, сижу на мизерном окладе, т.к. интеллект ниже среднего, память и внимательность тоже не обо мне, бывают тупые люди, это не их вина, это их беда, я из них»*. В качестве подушки безопасности могли бы быть воспоминания о счастливом детстве, но и тут не к чему обратиться: *«С детства букет болячек, я из семьи алкоголиков и по голове я получала чаще, чем ела»*. Дурная наследственность семьи алкоголиков тоже способствует такому решению, как полагает автор. Драматическое событие в 42 года еще сильнее утвердили во мнении, что хроническая болезнь, приведшая к операции, лишь отягощают ее положение: *«3 года назад отрезали ногу, диабет»*.

Автор полагает, что, окажись она талантливым человеком, то смысл мог бы появиться: *«Талантов нет, вообще. Ради справедливости скажу, что я много раз пыталась выбраться из ямы, не вышло, я из когорты хронических неудачников»*. В русской культуре бытует мнение, что характер - это судьба, что легкий характер - это как дополнительный бонус. Такая логика присуща и рассуждению автора: *«Плюс интроверт, в социуме мне тяжело»*. Важнейшим фактором для жизни является возможность ее обеспечивать на достойном уровне. Финансовое положение является фундаментом в жизни каждого. У автора складывается вот так: *«Постоянное безденежье, почти все уходит на лекарства (у меня ещё и СКВ)»*. В таких жизненных трудностях помощь могла бы оказывать семья, друзья, близкие родственники. Но у автора нет такой группы поддержки: *«Родителей давно нет, родных тоже, есть где-то далекие, я их даже не знаю»*. Усугуб-

ляющим фактором называется место проживание, которое ведет к отчуждению: *«Вот такая никчемная личность в городе многомиллионнике»*. Реакция виртуального окружения вызывает недоумение у автора: *«Только почему логичный способ закончить это земное существование сразу вызывает кучу негатива, и навешиваются ярлыки?»*. Женщина заочно вступает в давнюю философскую дискуссию о праве человека распоряжаться своей жизнью, невзирая на социальные нормы, моральные запреты и религиозные догматы. *«Ведь жизнь человека принадлежит ему, а не окружающим»*. Заняв такую позицию индивидуального самостоятельного выбора продолжать жизнь или нет, автор все же хватается за соломинку. И такой соломинкой оказывается виртуальная площадка форума Майл.ру, куда был размещен ее пост: *«Честно, мне все же немного не хватает решимости, может поэтому ещё и куда-то пишу и за что-то цепляюсь. Вот такой сумбур...»* [Имеет ли право человек? 2017].

Ибо трудно сказать близким людям, что потерял смысл жизни и готов к добровольному уходу из нее, без незамедлительной реакции помочь восстановить душевное равновесие с помощью врачей. Это может быть чревато вызовом психиатрической помощи и дальнейшей изоляцией в клинике для душевнобольных. А тут, в социальных сетях, на популярных форумах анонимно, ведь мало кто осудит, не вызовут скорую помощь на дом, но выслушают и побеседуют, посочувствуют или же для пользы дела и резко покритикуют.

Эта общественная дискуссия на единичном примере показывает существенные культурные трансформации глобального, мирового и глобального, русскоязычного сообществ. Многие запретные темы в социальных сетях в мировом масштабе стали открыто ставиться и обсуждаться, несмотря на социальные, культурные, конфессиональные, классовые, групповые нормы и запреты. Например, активно осуждается проблема эвтаназии, которая разрешена в Швейцарии, что делает ее туристическим центром для онкологических и других неизлечимо больных людей, желающих уйти из жизни добровольно. Не так давно мы были свидетелями в Интернете, как 100-летний ученый приехал в эту страну и ушел из жизни по собственной воле. (Старикам здесь не место, 2018) Швейцария - одна из немногих стран Европы, где неизлечимо больным людям помогают умереть. Нидерланды легализовали эвтаназию в 2001 году, Бельгия – в 2002, а во Франции и Великобритании смертельно больным людям позволяют отказываться от лечения.

Именно тема «смысл жизни» стала ярким маркером культурных трансформаций, которая показала, каким сильным изменениям под-

верглась жизнь современников в эпоху Интернета и социальных сетей. Запретное становится возможным, вначале как дискуссионная тема, а затем и как новая социальная практика.

Литература

1. Кастельс М. Власть коммуникации [Текст]: учеб. пособие/ М. Кастельс; пер с англ. Н.М. Тылевич; под науч. Ред. А.И. Черных; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики».- М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016.- 564 с.
2. Дзялошинский И. «Интернет, постмодернизм, сетевой человек - что с нашими ценностями?»: публичная лекция [Электронный ресурс] URL <https://monocler.ru/internet-postmodernizm-setevoy-chelovek/> (дата обращения 15.01.2018)
3. Zuckerberg Mark Миссия Фейсбука на 10 лет [Электронный ресурс] URL <https://www.facebook.com/zuck/posts/10103818116031661> (дата обращения 18.01.2018)
4. Ильенков. Э.В. Что же такое личность? // «С чего начинается личность». - М., 1984. - С. 319-358.
5. Уразалиева Г.К. «Сетевой человек»: блог Гульшат Уразалиевой [Электронный ресурс] URL <http://gulshaturazalieva.blogspot.ru/2017/10/blog-post.html#comment-form> (дата обращения 7.02.2018)
6. Имеет ли право человек сам распоряжаться своей жизнью и смертью? [Электронный ресурс]. URL https://lady.mail.ru/forum/topic/imeet_li_pravo_chelovek_sam_rasporjazhatsja_svoej_zhiznju_i_smertju/ https://lady.mail.ru/forum/topic/imeet_li_pravo_chelovek_sam_rasporjazhatsja_svoej_zhiznju_i_smertju/ (дата обращения 18.01.2018)
7. Старикам здесь не место. В Швейцарии хотят разрешить эвтаназию пожилым людям [Электронный ресурс] URL https://lenta.ru/articles/2017/06/22/suicide_tour/ (дата обращения 18.04.2018)

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В качестве заключения можно выделить несколько итоговых положений, высказанных в процессе обсуждений на данном Международном Философско-методологическом семинаре.

1. Нравственное самоопределение человека в условиях социума осуществляется во многом вопреки реальным условиям жизни. Это происходит потому, что преобладание институционально-социумных, функциональных зависимостей, в которых существует реальный человек, обеспечиваются внешними регулятивами, выработанными в обществе. К ним относятся регулятивные функции постулатов морали и норм права. С помощью этих регулятивных функций нравственное определение человеческого поведения, как и существования невозможно. В условиях социума «зазор» внутреннего и внешнего, как правило, не преодолевается. Они не пребывают в единстве, так как в социуме все процедуры и процессы организуются как внешние по отношению к внутреннему миру человека.

2. Сфера нравственного в человеке не регулируется извне. Внутренний же план определяется мироотношением, складывающимся в процессе целостной деятельности и общения человека с другими. Этот план не формируется в условиях функциональных отношений, построенных на основе разделенной деятельности и внешних взаимодействий. Он формируется на основе связей, обуславливающих взаимный переход внутренних содержательно-духовных потенциалов общающихся. Включение в деятельность и общение внешних регулятивов приводит к разрушению самой возможности формирования нравственного отношения к миру.

3. Нравственное мироотношение на мыслительном уровне выражается в понимании и воспроизведении существенности рассмотрения Мира и Человека в их целостности, в их взаимной связи и обусловленности. Эти мыслительные «формы» и способы миропонимания и понимания человека наиболее адекватно выражаются диалектическим мышлением. Это означает, что если мышление человека рассудочно-метафизично, то вопрос о нравственном самоопределении у него будет пониматься с изъятиями, если вообще этот вопрос будет воспринят как существенный. Рассудочно-метафизичное мышление вопрос о нравственном самоопределении человека подменяет вопросом о «воспитании» человека (а точнее: внешнем воздействии на него) с помощью внешне институционально обеспеченных, организационно-апробированных влияний на него.

4. Диалектическое мышление нельзя институализировать также, как и формирование нравственного мироотношения человека. Нравст-

венное самоопределение человека всегда связано с процессами вхождения в Мир и в общение с другими людьми через установление с ними деятельного единства. Достижение единства не обуславливается и не координируется функциональными обязанностями. Оно всегда за их пределами, всегда в пространстве-времени бытия культуры. Цивилизационная же организация общественной жизни (социум), ее пространство-время не совпадают по существу с бытием культуры, хотя на первый взгляд их пространство-время выражено одинаково.

5. Движение к достижению нравственного мироотношения и нравственного самоопределения человека, всех людей возможно лишь на основе восстановления и масштабного преобладания логики целостной деятельности и диалектического мышления, соответствующего ей, во всех формах существования человека в мире. Так как именно в контексте целостной деятельности человек становится личностью, субъектом социального процесса и субъектом культуры. Вне достигнутой субъектности невозможно нравственное мироотношение и нравственное самоопределение человека.

*От оргкомитета Международного
философско-методологического семинара - д.ф.н. Гусева Н.В.*

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

1. **Адуло Тадеуш Иванович** - доктор философских наук, профессор, заведующий Центром социально-философских и антропологических исследований Института философии НАН Беларуси. Минск, Беларусь
2. **Бегалинова Калимаш Капсамаровна** - доктор философских наук, профессор. Казахский национальный университет имени Аль-Фараби, профессор кафедры религиоведения и культурологи. Алматы, Казахстан
3. **Гусева Нина Васильевна** - доктор философских наук, Председатель Восточного Отделения Казахстанского Философского Конгресса, Руководитель Международного Центра Методологических исследований и инновационных программ; академик Акмеологической Академии, Член Евразийского Информационно-Аналитического Консорциума (ЕИАК). Усть-Каменогорск, Казахстан
4. **Журавлева Людмила Анатольевна** - кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии Уральского государственного аграрного университета. Екатеринбург, Россия
5. **Захарова Наталия Евгеньевна** - кандидат философских наук, старший научный сотрудник Центра социально-философских и антропологических исследований Института философии НАН Беларуси. Минск, Беларусь
6. **Ищенко Татьяна Николаевна** - кандидат педагогических наук, доцент, зав. кафедрой педагогики и психологии профессиональной деятельности Сибирского государственного университета науки и технологий имени академика М.Ф. Решетнева. Красноярск, Россия
7. **Качеев Денис Анатольевич** - кандидат философских наук, доцент кафедры философии. Костанайский государственный университет имени Ахмета Байтурсынова. Костанай, Казахстан
8. **Лазаревич Наталья Александровна** - кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник Центра социально-философских и антропологических исследований Института философии НАН Беларуси. Минск, Беларусь
9. **Левко Анатолий Игнатьевич** - доктор социол. наук, профессор, главный научный сотрудник Центра историко-философских и компаративных исследований Института философии НАН Беларуси. Минск, Беларусь
10. **Лобастов Геннадий Васильевич** - доктор философских наук, профессор, Президент Российского философского общества «Диалектика и культура», профессор кафедры общих закономерностей раз-

вития психики Института психологии им. Л.С. Выготского Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ), профессор кафедры философии (№517) Национального исследовательского университета «Московский авиационный институт» (МАИ), Член Научно-Редакционного Совета Международного Центра Методологических Исследований и Инновационных Программ (МЦМИ и ИП) при Восточном Отделении Казахстанского Философского Конгресса (ВО КФК); Член Евразийского Информационно-Аналитического Консорциума (ЕИАК). Москва, Россия

11. **Морозова Инесса Ивановна** - кандидат филологических наук, доцент, старший научный сотрудник Центра социально-философских и антропологических исследований Института философии НАН Беларуси. Минск, Беларусь
12. **Некрасов Станислав Николаевич** – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры Культурологии и дизайна, Уральского федерального университета, профессор кафедры философии, главный научный сотрудник Уральского государственного аграрного университета, Член Научно-Редакционного Совета Международного Центра Методологических Исследований и Инновационных Программ (МЦМИиИП) при Восточном Отделении Казахстанского Философского Конгресса (ВО КФК); Член Евразийского Информационно-Аналитического Консорциума (ЕИАК). Екатеринбург, Россия
13. **Никифоров Александр Владимирович** - доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории Казахстана и социально-гуманитарных дисциплин Северо-Казахстанского университета им. М. Козыбаева. Петропавловск, Казахстан
14. **Пугачева Людмила Геннадиевна** - доктор философских наук, профессор кафедры социально-философских наук МГИК. Москва, Россия
15. **Сабит Мурат Сабитович** - доктор философских наук, профессор, профессор университета «Туран». Алматы, Казахстан
16. **Суханов Валерий Николаевич** – кандидат технических наук, старший научный сотрудник Научно-образовательного центра «Зондовая микроскопия и нанотехнология» (НОЦ ЗМНТ). Москва, Россия
17. **Уразалиева Гульшат Кулумжановна** – кандидат философских наук, доцент кафедры теории и истории социологии Социологического факультета Российского государственного гуманитарного университета. Москва, Россия

СОДЕРЖАНИЕ

Философ в прошлом, сегодня и в будущее время	4
Посвящается Ж.М. Абдильдину	4
Вехи жизни нашего юбиляра	6
Сабит М. Феномен братьев-академиков Ж. и М. Абдильдиных	12

ПРЕДИСЛОВИЕ	23
--------------------	----

ДИАЛЕКТИКА И НРАВСТВЕННОЕ САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

Адуло Т.И. Интеллектуальный и нравственный потенциал диалектики	29
Бегалинова К.К. О проблемах моральной оценки поступков	41
Возняк В.С. Диалектика как логика нравственного самоопределения человека	47
Гусева Н.В. Диалектическое мышление и нравственное мироотношение человека: проблема понимания связи и взаимообусловленности	59
Журавлева Л.А., Некрасов С.Н. Дауншифтинг как проблема личного выбора в условиях нравственного релятивизма и ценностного кризиса постиндустриальной стадии капитализма	69
Захарова Н.Е. Проблема нравственного выбора в принятии экологических решений	78
Ищенко Т.Н. Диалектический подход к развитию личности в процессе познания	87
Качеев Д.А. Мораль и нравственность как диалектическая основа самоопределения человека в условиях социально-культурной трансформации	100
Лазаревич Н.А. Актуальные проблемы формирования экологических ценностей личности	113

Левко А.И. Духовная безопасность как социально-культурная проблема	120
Лимонченко В.В. Семья как антропологическая категория	135
Лобастов Г.В. Проблема абсолютного в содержании нравственности	147
Морозова И.И. Динамика ценностей современной семьи	158
Некрасов С.Н. Поколенческий и классовый подход к обществу в пятой мировой теории: возможности научного понимания исторического процесса	162
Никифоров А.В. Параллели нравственных ценностей христианства и ислама и этноконфессиональное согласие в Казахстане	173
Пугачева Л.Г. Проблема человека в информационно-сетевом обществе и идея «не-алиби» в бытии М.М. Бахтина	181
Суханов В.Н. Э.В. Ильенков и проблема определения личности	186
Суханов В.Н. Проблема востребованности диалектики в психолого-педагогическом процессе	194
Суханов В.Н. Философия Фихте в разрешении проблемы гуманизации педагогического процесса	205
Уразалиева Г.К. Сетевой человек в контексте культурных трансформаций	215
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	222
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	224
СОДЕРЖАНИЕ	226

Научное издание

***Диалектика и нравственное
самоопределение человека***

Сборник научных статей

Отпечатано в Казахстанско-Американском свободном университете

Дизайн обложки К.Н. Хаукка
Технический редактор Т.В. Левина

Подписано в печать 26.06.2018	Формат 60x84/16	Объем 14,25 усл.печ.л.
10,4 уч.-изд.л	Тираж 1000 экз.	Цена договорная
