

МИНИСТЕРСТВО
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

Нам 50!

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

12/2008

Москва
Гуманитарий

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года

Редакционный совет журнала “Философские науки”

Алексеев П.В., Апресян Р.Г., Губин В.Д., Гусейнов А.А.,
Доброхотов А.Л., Журавлев А.Л., Кристиан Д., Кузнецова Т.Ф.,
архимандрит Макарий, Мариносян Х.Э. (председатель),
Мионов В.В., Павлов А.Т., Пивоваров Ю.С., Розин В.М.,
Рыбаков Р.Б., Рябов В.В., Солонин Ю.Н., Степанянц М.Т.,
Степин В.С., Толстых В.И., Турбовской Я.С., Фельдштейн Д.И.

Редакция журнала:

Аршинов В.И., Водолазов Г.Г., Ермашин О.Т., Пантин В.И.,
Розин В.М., Северикова Н.М., Сиземская И.Н.,
Тулчинский Г.Л., Федоров В.М.

Ответственный секретарь: Пружинина А.А.

Верстка: Русак И.Ф.

Шеф-редактор: Мариносян Х.Э.

<http://www.academyRH.info>

E-mail: academyRH@list.ru

Журнал включен в «Реферативный журнал» и
в базы данных ВИНТИ РАН.

Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной
справочной системе по периодическим и продолжающимся
изданиям «**Ulrich's Periodicals Directory**».

Подписные индексы журнала:

– в Объединенном каталоге “Пресса России” 45490

– в Каталоге российской прессы “Почта России” 79007

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций
Свидетельство о регистрации ПН № 15513 от 20 мая 2003 г.
Изд. лиц. ИД № 03821 от 25.01.2001 г.

Подписано в печать 20.12.2008 г. Формат 60x90/16.
Печать офсетная. Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0.
Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано в ФГУП

«Производственно-издательский комбинат ВИНТИ»,
140010, г. Люберцы Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.

© Философские науки, 2008

© Академия гуманитарных исследований, 2008

© Издательский дом «Гуманитарий», 2008

ISSN 0235-1188

ОГЛАВЛЕНИЕ

ФИЛОСОФСКИЙ ФОРУМ

Гуманитарная парадигма. ■ Современный формат

Виртуальный круглый стол

<i>ОТ РЕДАКЦИИ</i>	Гуманитарность и гуманитарное знание: поиски новой целостности	5
<i>Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ</i> <i>(Санкт-Петербург)</i>	Гуманитарность против гуманизма?	7
<i>С.С. ГУСЕВ</i> <i>(Санкт-Петербург)</i>	Гуманитарное познание: от универсальных ценностей к типовому поведению	19
<i>М.Н. ЭПШТЕЙН</i> <i>(США)</i>	Конструктивный потенциал гуманитарных наук: могут ли они изменять то, что изучают?	34
<i>В.А. СУЛИМОВ</i> <i>(Сыктывкар)</i>	Персонологическая вертикаль и тексты постсовременности	54
<i>А.Ю. ШЕЛКОВНИКОВ</i>	Смыслы без семиозиса	70
<i>А.П. ЛЮСЫЙ</i>	Новая жилплощадь мысли	88
<i>С.А. СМИРНОВ</i> <i>(Новосибирск)</i>	Словарь антропологии перехода	97

Рефлексируя проблему

<i>С.С. ГУСЕВ,</i> <i>А.Ю. ШЕЛКОВНИКОВ,</i> <i>Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ,</i> <i>В.А. СУЛИМОВ,</i> <i>В.Н. САГАТОВСКИЙ (С.-Петербург),</i> <i>В.И. ПРЖИЛЕНСКИЙ (Ставрополь)</i>		119
---	--	-----

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

Классика и современность ■

<i>Д.И. ДУБРОВСКИЙ</i>	О классических подходах к проблеме сознания. Актуальные аспекты	132
------------------------	--	-----

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Обзоры, объявления, сообщения ■

Образование электронной эры, или эра электронного образования	141
---	-----



Наши авторы	146
--------------------	-----

Оглавления номеров журнала «Философские науки» за 2008 г. № 1–11	147
--	-----



Contents	160
-----------------	-----

От редакции

Редакция принимает для рассмотрения материалы, отправленные только по адресу электронной почты журнала (формат MS Word 2,6/7, для архивирования использовать формат ZIP) с обязательным указанием Ф.И.О. автора, места его работы, ученой степени и звания, домашнего адреса, телефона, e-mail. Объем принимаемых материалов – до 40 тыс. знаков (вместе с пропусками).

Цитируемая литература должна быть приведена в конце текста и оформлена в соответствии с ГОСТ 7. 1-2003. В тексте приводится лишь надстрочная сплошная нумерация ссылок, в соответствии с которой в конце текста нумеруется цитируемая литература с указанием соответствующих страниц издания или примечания.

Авторы опубликованных статей несут ответственность за точность приведенных цитат, экономико-статистических данных, собственных имен, географических названий, прочих сведений и соответствие ссылок оригиналу. Редакция при подготовке материалов к публикации имеет право их сокращать, разумеется, без искажения идей автора и с условием сохранения его основных мыслей и стиля. Позиции редакции и авторов не всегда совпадают.



ФИЛОСОФСКИЙ ФОРУМ



Гуманитарная парадигма. Современный формат



Виртуальный круглый стол

ГУМАНИТАРНОСТЬ И ГУМАНИТАРНОЕ ЗНАНИЕ: ПОИСКИ НОВОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ

Современное гуманитарное знание с очевидностью находится в некоем переходе от традиционных установившихся представлений о предмете, дисциплинарных канонах, характере и способах воспроизводства профессиональной среды к каким-то новым формам гуманитарной рациональности, выражения идентичности и самосознания. В какой степени эти процессы связаны с преодолением («снятием») постмодернизма? Можно ли, и в каком смысле, говорить о формировании новой философской антропологии, связанной с осмыслением некоей неантропоморфной («постчеловеческой») персонологией? Меняется ли – и как – роль гуманитария в современном обществе? Кто он? Критик? Навигатор? Прогрессор (в смысле Стругацких)? В чем он востребован сейчас как эксперт?

Поиск ответов на эти и связанные с ними вопросы предполагают широкую комплексную гуманитарную экспертизу с привлечением специалистов по философии языка, культуры и личности, логике, психологии – попытаться осмыслить эту ситуацию, наметившиеся тенденции развития, направленность этой динамики.

Попытка такой экспертизы и предлагается вниманию читателей журнала. Она реализована в два этапа. Сначала авторы изложили свое понимание проблемы, а затем получили возможность откликнуться на материалы коллег. К участию в получившемся виртуальном «круглом столе» были приглашены также другие специалисты. Представленные материалы, разумеется, не могли дать исчерпывающих от-

ветов. Но, тем не менее, картина получилась достаточно рельефная.

По мнению Г.Л. Тульчинского, новый сдвиг гуманитарной парадигмы далеко разводит гуманизм и гуманитарность. Метафизика свободы и ответственности выводит на первый план проблему постчеловечности и постчеловеческой персонологии. С последней автор связывает концентрацию на аспектах, в которых антропоморфность играет скорее атрибутивное, нежели существенное значение. С.С. Гусев отмечает, что отказ гуманитарного знания от универсальных критериев научности, свойственных естествознанию, открыл перспективы моделирования систем рациональности, как возможных эффективных человеческих действиях применительно к данным обстоятельствам. Согласно М.Н. Эпштейну, гуманитарность свойственна тем дисциплинам, где человек менее всего может опредметить себя как эмпирическую данность, как индивидуальное или социальное тело, где человек менее всего определим и завершим. Гуманитарные науки заняты демистификацией, денатурализацией того, что естественным и общественным наукам представляется твердым, позитивным основанием объективности. Конструктивная сторона гуманитарности заключается в новом структурировании знаковых систем (В.А. Сулимов, А.Ю. Шелковников), означаемым в которых становится сам гуманитарный субъект. Участие в дискуссии В.Н. Сагатовского и В.И. Пржиленского придало обсуждению дополнительные измерения.

Участники проекта ни в коей мере не претендуют на полноту и «окончателность» рассмотрения. Однако важность и актуальность проблематики позволяют рассчитывать на отклик читателей и продолжение дискуссии.

*Г.Л. Тульчинский,
руководитель проекта*

ГУМАНИТАРНОСТЬ ПРОТИВ ГУМАНИЗМА

Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ

XX век расплатился по вексям века XIX и, похоже, расплатился сполна. К началу нашего столетия оформился новый сдвиг гуманитарной парадигмы, потребность в котором вызревала по мере того как, с одной стороны, критика постмодерна с традиционных и сциентистских представлений, все более явно обнаруживала свое теоретическое бессилие, а с другой – не менее явным становился переходный характер самого постмодерна. Результатом деконструктивизма стала культура означающих без означаемого. Критика логоцентризма обернулась его приумножением и факторизацией, логомахией, самодостаточностью отсылающих друг к другу означающих – апофеозом грамматоцентризма. Выявился шок гуманитарной интеллигенции перед новой цивилизацией, требующий изменений в духовном опыте, мировоззрении, метафизике, нравственности, художественной, научной, политической практике. Постмодернизм прошел первую стадию в динамике смыслообразования – острание (деконструкция, демонтаж) привычного. Но необходим следующий шаг – новая конструктивная работа с остранными смыслами.

В истории философии уже неоднократно случались подобные периоды пробы сил разума: античная софистика, средневековая схоластика, Просвещение осуществляли активный поиск, когда парадоксы, дистинкции и прочие симулякры приобретали большую реальность, чем сама реальность. И всегда такой поиск предвещал качественный рывок, прорыв человеческого опыта к новой целостности бытия. Поэтому перспектива философии может быть связана только с поиском перспектив нового гуманизма, новой гомодицеи.

Что такое гуманитарность сегодня? Какова система ее ориентиров? Что определяет ее содержание, направленность?

Содержание гуманитарности

Проблема усугубляется спецификой гуманитарного знания. Насколько вообще совместимы понятия гуманитар-

ности и знания? Неспроста в английском языке отсутствует понятие «гуманитарные науки». Вместо него используется понятие *humanities* – широкая сфера проявлений человеческого духовного опыта. Результатам этой деятельности характерны уникальность, неповторимо личностный характер, оценочность, эмоциональная окрашенность. В этом случае можно говорить не столько о знании и познании, сколько о смыслопорождении и осмыслении (понимании). Этой сфере, с ее смысловой неоднозначностью, противостоит наука, *science*, под которой понимается деятельность, связанная с получением знания в результате расчета и эксперимента, т.е. преимущественно – естествознание и математизированные науки.

В содержании гуманитарности можно проследить несколько слоев (уровней), с каждым из которых связаны соответствующие виды гуманитарной экспертизы¹:

(I) **«Социологический»** (собственно социологический + политэкономический + экономико-географический) уровень знаний о социальной, политической, экономической, отчасти – природной среде, обеспечивающей сохранение и развитие общества. Речь в данном случае идет о внешнем слое (уровне) **инфраструктуры** культур – среды, условий (гарантий) существования и развития конкретных культур: от кормящего ландшафта и экономики до политического менеджмента и права. Поэтому экономикоцентризм, политикоцентризм чреваты серьезными, если не катастрофическими издержками. Последние российские реформы – убедительный тому пример. Экономика, политика суть инфраструктура, обеспечивающая выживание и развитие конкретных социальных культур как внегенетических систем порождения, сохранения и трансляции социального опыта.

(II) **«Культурологический»** уровень – не менее опасен «культуроцентризмом». Можно только приветствовать попытки типа разработки «Декларации прав культуры», ини-

¹ См.: Проективный философский словарь: новые термины и понятия. СПб.: Алетея, 2003, а также: Тульчинский Г.Л. Свобода и смысл. Новый сдвиг гуманитарной парадигмы (Российские исследования в гуманитарных науках. Том 16). The Edwin Mellen Press. Lewiston-Queenston-Lampeter. 2001.

цированной в середине 1990-х академиком Д.С. Лихачевым. Каждый народ и каждый этнос должен иметь право на реализацию базовых ценностей культуры, с которой он себя идентифицирует, на доступ к культурно-историческому наследию. В современном мире развитие культур предполагает их сосуществование, вынуждает к этому. Следует подчеркнуть фундаментальную, определяющую роль культурной идентичности, консолидирующей общество по отношению к реализации природных, экономических, политических и прочих ресурсов. Однако не следует и забывать, что самодостаточность отдельных культур очень часто оборачивается в лучшем случае – изоляционизмом, а чаще нетерпимостью к иным культурам и их носителям, а то и шовинизмом. И хорошо известно, что национализм чаще всего выпестовывается в среде гуманитарной интеллигенции. Особенность современной ситуации в том, что если раньше развитие культур и этносов было возможно за счет миграций целых народов, экспансии, поглощения, а то и уничтожения иных культур посредством войн, этнических чисток, геноцида и т.д., то современность поставила границы такой практике. В современном, очень «тесном» мире развитие культур предполагает их сосуществование, вынуждает к этому. Однако не следует забывать, что сами эти культуры – суть лишь инфраструктуры, обеспечивающие формирование и развитие (социализацию и индивидуализацию) конкретных типов личности.

(III) *«Антропологический»* уровень – рассмотрение условий существования человека как психосоматической целостности. Этому уровню характерна менее очевидная, а значит – нетривиальная и важная ограниченность «человекоцентризма». Человек – это не всегда хорошо и не всегда самоценно. Это убедительно показал XX век. О вине «гуманистических идеалов» в великой крови XX века писал В. Шаламов. Собственно, именно об этом еще ранее была написана «Легенда о Великом Инквизиторе» Ф.М. Достоевского. Лозунгом «Все во имя человека, все для блага человека!» могут оправдываться самые страшные злодеяния и самозванство – делание других счастливыми помимо и вопреки их воле. Кроме того, современные телесные практики в на-

уке, медицине, искусстве, игра с телом в обыденном опыте открывают несущественность антропоморфности.

(IV) Еще глубже *«персонологический»* подход — выявление форм, условий и гарантий формирования, развития и сосуществования личностей, в том числе — носителей различных идентичностей, их самореализации, творчества. Человек, как конечное существо, обречен на постижение бесконечного мира только с какой-то позиции, «в каком-то смысле». Поэтому смыслообразование персонологично, является результатом глубоко личностного опыта. Но персоноцентризм также ограничен, чреват эгоцентрическим индивидуализмом. Сама личность — как психосоматическая целостность — тоже оказывается лишь инфраструктурой — свободы и ответственности.

(V) Наконец, самый глубокий *«метафизический»* уровень *«проявления свободы»* как бытия в возможности. Свобода — «дыра в бытии», как называл ее Ж.-П. Сартр — оказывается центрообразующим фактором, на который наслаиваются различные слои гуманитарного знания. Подобно ступице в колесе, без которой невозможно движение колеса, система гуманитарности формируется вокруг свободы как источника открытия новой реальности. Игнорирование этого уровня обесмысливает все остальные. Более того, ограничение одним или только несколькими другими уровнями, без рассмотрения условий и гарантий реализации свободы не только несостоятельна, но и опасна. За человеком — существом, в общем-то, амбивалентным, надо видеть главное, носителем чего он выступает — свободу. И покушение на свободу всегда, так или иначе, оказывается покушением на бытие, ничтожит его.

Абсолютизация каждого из отмеченных слоев чревата серьезными проблемами. Поэтому различные «центризмы» (социоцентризм, экономикоцентризм, культуроцентризм и т.п., даже — логоцентризм) оказываются недостаточными и несостоятельными в раскрытии смысла гуманитарности, в центре которой оказывается свобода, последовательными инфраструктурами проявления которой выступают остальные уровни. Свобода — не только исходный импульс, но и критерий и гарант осуществления этого смысла в социальном событии.

Единственный пока носитель свободы — личность, существо, наделенное способностью к трансцендированию в иное. Проявлением этой способности и является сознание, разум, все то, что связывается с интеллектуальной, духовной деятельностью. Не случайно по-немецки гуманитарные науки называются *die Geisteswissenschaften* — науки о духе.

Новый сдвиг гуманитарной парадигмы

Ситуацию, на первый взгляд, обостряет и усугубляет опыт постмодернизма, согласно которому люди не имеют доступа к реальности и истине, а их сознание определяется языком и, значит, теми, кто имеет власть формировать язык. К концу столетия стало очевидно, что постмодернизм — в своем постструктуралистском выражении и деконструктивистской методологии — пришел в тупик неменяемости мысли, ее выражения и реализации. Стали ясными как переходный характер деконструктивизма и постмодерна в целом, так и осознание необходимости нового сдвига гуманитарной парадигмы, который стал бы, одновременно, развитием и преодолением деконструктивизма.

Такой сдвиг должен отвечать нескольким требованиям: не отрицать, а обобщать опыт постмодерна, критики логоцентризма; быть по-настоящему междисциплинарным; давать осмысление нового цивилизационного опыта, его оснований и перспектив; делать акцент не столько на структурности, сколько на динамике осмысления и порождения новых смыслов; и в этой связи — опираться на принципиальный учет роли и значения личности — главного, если не единственного источника этой динамики.

В этой связи показательна главная тенденция философствования последних двух столетий: от онтологии к гносеологии и далее через аксиологию и культурологию к персонологии. Два основных ответа на вопрос о природе бытия (идеализм и реализм) на «онтологической» стадии философии, по сути дела, есть два объяснения двойственной природы человеческого бытия, делающие акцент либо на духовной, либо на телесной его стороне. «Гносеологическая» стадия, разводящая субъект и объект, делает акцент на их соотношении, с неизбежностью вывода (с осознанием про-

блемы трансцендентального субъекта) на первый план проблему свободы и личности. «Аксиологический» этап – от феноменологии к экзистенциализму и одновременно – к герменевтике, нормативно-ценностной культурологии и постструктурализму – выражает стадии созревания уже собственно персонологической доминанты. Философия на пороге нового столетия и тысячелетия раскрывается преимущественно как персонология, вбирающая в себя как философскую антропологию и культурологию, так и традиционную метафизику.

Философия личности прошла сложный путь: трансцендентальный субъект (Р. Декарт), его схематизм (И. Кант, В. Фихте), интенциональность сознания и символические формы бытия (Э. Кассирер, Э. Гуссерль), сознание как оплотняющий диалог с Другим, в том числе – бессознательным (М. Бубер, М. Бахтин, Э. Левинас, фрейдизм), человек как совокупность общественных отношений (марксизм), как «человек и его обстоятельства» (Х. Ортега-и-Гассет), как символическое тело (постструктурализм). К концу XX века человек оказался перенасыщенным, перегруженным качествами. Похоже, что его надо вновь «почистить» – в плане перехода от структурных описаний к выявлению механизма динамики свободы от трансцендентального к социальному.

Значение постмодернизма прежде всего и именно в создании предпосылок новой постановки проблемы свободы и ответственности. Он зафиксировал момент ухода конуса свободы и ответственности за границы психосоматической целостности индивида, а деконструкционизм как деперсонологизм оказывается предпосылкой новой персонологии и метафизики нравственности. Во вновь расширяющемся в запредельное конусе свободы и ответственности их субстанция становится виртуальной, а идентификация, определение границ личности – труднодоступной здравому смыслу и обыденной практике. Я превращается в точку сборки, немонотонную волновую свободы и ответственности, странником в стихиях модального бытия. XX век принес осознание того, что главное не борьба за свободу и даже не достижение свободы, а переживание свободы, способность ее вынести.

К началу XXI столетия сложились предпосылки для парадигмального сдвига, ключевыми моментами которого являются новый синтез духовного опыта; расширенные представления о рациональности; смещение акцента с описания сущего и преобразовательного активизма к осмыслению как порождению новых возможностей, сценариев реальности и поведения; динамизм — как смещение акцента со структурно-статичного на процессуальность изменения; переход к глубоким многомерным моделям; персонализм — как неизбежность личностного начала — источника, средства и результата динамики осмысления и смыслообразования. И не так уж важно — как назвать этот синтез: постчеловеческая персонология, синергетика, семиодинамика или глубокая семиотика. Имя будет найдено. Новые аттракторы уже действуют.

Кризис гуманизма: гуманитарность *contgr* гуманизм?

В наши дни часто звучат слова о дегуманизации современного общества. Но что конкретно выражает эта пафосная формулировка? Означает ли она, что раньше общество было «гуманизировано», а нынешнее — нет? Вообще-то все общественные устройства, так или иначе, но апеллируют к человеку, обеспечению оптимальности социального бытия.

И что такое — дегуманизация? Расчеловечивание? Утрата человечности? В чем и где эта дегуманизация проявляется? В росте насилия — в том числе со стороны власти? В технологическом рассмотрении человека как средства в политике, в менеджменте, даже в медицине — как поставщика запасных частей, в искусстве? И тут вопрос спорен. Достаточно хотя бы напомнить достижения в охране окружающей среды, в медицине, степень комфорта жизни и условий труда, достигнутых современной цивилизацией. Да и возможна ли дегуманизация в принципе, если все ее проявления — дело рук человеческих, воплощение его идей, потребностей, чаяний?

Главная проблема не в дегуманизации, а в самом человеке. И наше время, действительно, ставит эту проблему чрезвычайно остро. Сам человек стал проблематичен, нуждается в некоей гомодицее.

Человек есть человек в полном смысле слова тогда и только тогда, когда он является личностью, носителем сознания и самосознания. Именно самосознание — наиболее важное проявление человеческой сущности. Речь идет о свободе, носителем которой является субъект самосознания. Человеческая сущность и есть свобода, вечно ждущая за порогом человеческой определенности мира. Самосознание «Я» внеприродно и внефизично именно потому, что оно есть чувствилище свободы.

В этой связи мы оказываемся перед проблемой духовности, которая отнюдь не сводится к вопросам конфессиональным вроде соотношения традиционного православия и новых форм религиозности.

Где и когда личность? Где и когда *Я*? К концу XX столетия эти вопросы звучат весьма нетривиально.

Ответом на вопрос, «чье» сознание — может быть указание «точки сборки» некоей духовной целостности, связанной с местом, с позицией конкретной личности в мире. В этом плане человек вторичен от этой позиции, «доли», от своей включенности в мир. Не личность формирует ответственность, а наоборот — ответственность и (как следствие — свобода) формирует и оформляет личность. Границы личности историчны, задаются свободой и ответственностью.

Поэтому они зависят, прежде всего, от особенностей культуры, которой принадлежит личность, и которая собственно и определяет границы личности. Можно говорить об общеисторической тенденции «привязывания» границ поступка и ответственности за него к границам индивидуальной личности, о постепенном сужении этих границ — как правовых, так и нравственных. Человек проделал путь от целостности мифа, сливающего человека в неразличимый синтез с природой, обществом, к этносу, роду, классу и, наконец — к личности. От безличного человека к индивидуальной личности. В настоящее время в цивилизованном обществе нравственно-правовые границы личности как субъекта поступка и ответственности за него, практически совпадают с границами биологическими — психосоматической целостности индивида, буквально — с кожно-волосатым покровом тела.

Однако даже эти границы подвижны, зависят от возраста и психического здоровья личности. Несовершеннолетний (а в каждой культуре свои правовые границы совершеннолетия) или психически больной (невменяемый) человек в эти границы не попадает, так как не отвечает за свои действия в силу недостаточности интеллектуального и нравственного развития или в силу болезненного состояния. За этими границами человек не является личностью, так как невменяем (ребенок, маразматик, психически больной и т.п.). Тем самым очевидна историческая тенденция сужения границ *Я*, границ личности вмняемого, свободного и ответственного субъекта от племени, общины, рода до психосоматической целостности индивида и к определенным этапам его жизненного пути (например, от 18 лет до наступления старческого маразма).

Более того, эта тенденция сужения границ вмняемости и личности может быть продолжена в плане сужения границ человеческого *Я*. Процесс сужения границ ответственности (а значит, и личности) может пойти дальше, вглубь? Нынешние успехи медицины и технологии, возможности протезирования, трансплантации органов, косметические операции, операции по смене пола делают реальным отношение к телу как своеобразному костюму, скафандру, которые личность при желании и возможностях может менять. Современная генная инженерия (одно клонирование чего стоит!), успехи медицины не просто породили биоэтику, но создают совершенно немыслимые ранее нравственные, правовые и религиозные казусы. Психологи и даже педагоги говорят о пренатальной (внутриутробной) стадии развития личности. Небывалой (до политических столкновений) остроты достиг вопрос об абортах, трактуемых не как прерывание физиологического процесса — беременности, а как человекоубийство в полном смысле слова со всеми вытекающими нравственными и правовыми последствиями.

Границы свободы и ответственности в наши дни утрачивают четкость Нового и новейшего времени. Границы свободы в XIX — XX веках есть границы собственности (доля, кусок, объем). *Я* становится «точкой ответственности» в стихиях, стоящих за видимым миром, «странником» по этим

стихиям, «точкой сборки» самосознающего Я, которое не столько отделено от бытия, сколько вплетено в его ткань.

Свобода и свобода воли – синергетический результат формирования и развития личности (синергетического результата развития культуры), реализует возможность прорыва, трансцендирования в иное, потенцирования реальности². Вне человека, точнее – вне человеческой личности, обладающей сознанием, свободы нет. XX век принес осознание того, что главное не борьба за свободу и даже не достижение свободы, а переживание свободы, способность ее вынести. Это переживание может быть бегством от свободы, уходом в неменяемость. Может оно обернуться и свободой воли как волей к неволе. Может обернуться и прямым произволом, насилием над природой, обществом, другим человеком. Но может открыть гармонию мира, меру и глубину ответственности за нее.

Перспективы постчеловечности

Великий гуманистический проект Возрождения и рационализма Просвещения, превративший человека в самоцель и высшую ценность, на наших глазах приобретает новые краски. Буквальной реализацией этого проекта с его лозунгами «Человек есть мера всех вещей», «Все во имя человека, все на благо человека» стала культура массового общества массового потребления. Удовлетворению подлежит любая выраженная, артикулированная потребность. Серьезной заслугой постмодернизма является демонстрация несостоятельности и тупика культурицентризма, а также самодостаточности творчества. Раскультуривание современной культуры, перенасыщенной культурой, в которой сама культура становится предметом игрового манипулирования, развенчивает амбиции культурицентризма. Тем самым обесмысливается и творчество. И то и другое, ставящееся во главу угла, – обесмысливается, не находят основания в самом себе. И не найдут никогда, потому что смысл, как это очевидно ясно, задается контекстом. Но в тупик ведет и самоценность человека. Поэтому так называемое *расчелове-*

² См.: Эпштейн М.Н. Философия возможного. СПб.: Алетейя, 2001.

чивание современной культуры и цивилизации, так пугающее иных записных гуманистов, в высшей степени плодотворно. Современная культура расчеловечивает, открывая важность пост-человечности³, позволяя за тремя соснами увидеть лес и путь в нем.

Тенденции развития правовой и нравственной культуры подтверждают сказанное. Еще в начале XX столетия право было озабочено соблюдением норм социальной жизни в экономической, политической сферах преимущественно. Нарушение прав национально-этнического плана не становилось вопросом правовой экспертизы. Например, армянский геноцид так и не стал в свое время предметом правовой оценки. Но уже Холокост расценивался Нюрнбергским процессом как преступление против человечности. В 1993 г. решением Совета Безопасности ООН был создан Гаагский трибунал по преступлениям в бывшей Югославии, а в 1994 – трибунал по преступлениям, совершенным во время гражданской войны в Руанде. В 1998 – принято решение о создании Постоянного международного уголовного суда по военным преступлениям, преступлениям против человечности и геноцида. Более того, международное сообщество вернулось к правовой оценке армянского геноцида начала XX в. В Польше прошла острая национальная дискуссия по оценке активного участия польского населения в уничтожении евреев на территории Польши в годы гитлеровской оккупации. Дискуссия завершилась публичным принесением президентом Квасневским покаяния от имени польского народа.

В мировой правовой системе произошел сдвиг, может быть – самый значительный за всю историю. Суть этого сдвига в том, что неотъемлемые права человека приобретают наднациональную юридическую значимость. Речь идет именно о, похоже, необратимой динамике. От экономики, политики право в мировом масштабе шагнуло в обеспечение гарантий национально-этнической культуры. Повсеместно активизировались правозащитные движения, все бо-

³ См.: Тульчинский Г.Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. СПб.: Алетейя, 2002.

лее гуманными становятся законодательства и пенитенциарная система. Яркий пример тому — запреты или моратории на применение смертной казни. То есть право закрепилось уже и на уровне гарантий существования отдельной личности.

Тем не менее, похоже, назревает следующий шаг — к сердцевине гуманитарности. Речь идет отнюдь не только о гарантиях свободы вероисповедания и прочей культурной идентичности. Это гарантии предыдущих уровней. Речь идет о свободе доличностного уровня. Яркий пример — упоминавшиеся проблемы абортот и использования геной инженерии, клонирования и т.п. Все они связаны с правовой защитой еще не сформированной личности, некоей возможности личности. Поскольку право, закон — формализованная часть нормативно-ценностного содержания культуры, нравственности, фиксирующая нормы социальной жизни в «сухом остатке», то общая динамика гуманитарной культуры за последнюю сотню лет становится тем более очевидной.

Похоже, настала пора четкого различения понятий гуманизма и гуманитарности, включая в последнюю и постчеловеческую персонологию. Гуманизму, похоже, место рядом с экономизмом и национализмом — формами ограниченной гуманитарности⁴. Гуманитарность же предстает персонологией свободного духа. Перспектива — постчеловеческая персонология. И если гуманитаристика — наука, то это *Geistwissenschaften*. В буквальном смысле.

Одно соображение, представляющееся важным. Проявления духовного универсальны и едины — в силу своей постчеловечности. В этой перспективе несколько неожиданно открывается возможность гуманитарных наук. Условием *science* является единство природы, дающее основание универсальности открываемых научных законов. Возможность гуманитарного знания основано на единстве и универсальности духа. Так, например, все люди, как личности, являются носителями трансцендентального субъек-

⁴ См.: Науки о человеке в современном мире. Часть 1. Философский век. Т. 21. СПб., 2002. С.129 — 135.

та. Другой разговор, что единый и универсальный дух проявляется через конкретную личность, занимающую конкретную и уникальную позицию в мире. Но, впрочем, и в science единый и целостный мир открывается в каких-то приближениях, с каких-то позиций исследования, экспериментирования, средств наблюдения, измерения и т.д.

Постижение человеком мира – попытки конечного существа понять бесконечное. Поэтому гуманитарность неизбежна с точки зрения личностной, базовых ценностей какой-то культуры или субкультуры и т.д. Поэтому тем более оказывается важным согласование (гармонизация, оптимизация) различных позиций и критериев. А это, в свою очередь, возможно, только при условии признания абсолютного и внебытийного критерия – свободы и условий ее реализации.

Свобода – инорациональность ответственности в гармоничном целом мира. Источник всего разнообразия современного единого мира (единого в своем разнообразии и разнообразного в своем единстве) коренится в сердце души каждой уникальной личности. И в этих глубинах бытия нет зла.

ГУМАНИТАРНОЕ ПОЗНАНИЕ: ОТ УНИВЕРСАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ К ТИПОВОМУ ПОВЕДЕНИЮ*

С.С. ГУСЕВ

Традиционно считается, что гуманитарные науки связаны с изучением духовного мира человека, так называемой субъективной реальности, которая существенно определяет внешние формы взаимодействия людей с окружающим их миром. Такой взгляд сформировался в результате кризисной ситуации, возникшей в классической науке на рубеже XIX и XX веков. Попытки ее представителей рассматривать отношение людей с окружающей средой исключи-

* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ «Научная идея: выражение и восприятие», грант № 06-03-90306а/Б.

тельно как процесс взаимодействия «природных тел», привели в конце концов к осознанию неэффективности подобного подхода. Осознание целенаправленного характера человеческой активности (отличного от адаптационного выживания животных) заставило исследователей обратить внимание на то обстоятельство, что люди в процессе своих действий каким-то образом предварительно оценивают соотношенность предпринимаемых ими усилий с тем возможным результатом, который они хотят получить.

Поэтому основой выделения комплекса гуманитарных наук из системы классического естествознания стало представление о том, что изучение человеческой сущности должно обязательно ориентироваться на сферу эмоций и мыслей, направляющих и регулирующих процессы внешнего поведения людей. В связи с этим представлением философы, принадлежащие к баденской ветви неокантианства, предложили разделить классическую науку на такие области, как «науки о природе» и «науки о культуре». Совпадавший с ними по основной проблемной направленности В. Дильтей охарактеризовал последний раздел как «науки о духе», еще более определенно указав границы гуманитарного знания. В результате основное внимание тех, кто настаивал на особом характере наук, изучающих сущность человека, оказалось ориентировано не столько на анализ способа действий той или иной группы людей, сколько на попытку понять: почему эти люди действовали *именно таким способом?*

Решая эту задачу, глава баденской школы неокантианства В. Виндельбанд, например, выделил в системе человеческих знаний разные типы суждений. Одни он определял как «фактологические суждения» (посредством которых фиксируется определенное состояние дел в мире), к другому относили «оценочные суждения» (выражающие некоторое отношение людей к этому состоянию). И поскольку суть процедуры оценивания состоит в сравнении интересующего объекта с каким-то эталонным образцом, постольку Виндельбанд в качестве такого образца предложил использовать систему ценностей, лежащую в основе любого типа культуры. И главную задачу гуманитарного познания (в особен-

ности такого раздела, как философия) он связывал с уяснением «самоочевидных принципов» абсолютной оценки¹.

Таким образом, в рамках неокантианской философии оформилось представление о том, что в отличие от практики естественнонаучного исследования (направленного на формулировку общих законов, регулирующих взаимодействие природных объектов) гуманитарные науки должны выявлять ценностные установки, обуславливающие конкретные формы человеческого поведения. Это означало, что в центр исследовательского интереса были выдвинуты феномены, с которыми ученые не могли вступать в контакт прямо и непосредственно. Ведь система ценностей не принадлежит самому «внешнему миру», а возникает в сознании людей, осмысливающих опыт своего коллективного взаимодействия с этим миром. Как позитивное, так и негативное восприятие характеристик действительности, привлекающих внимание человека, обусловлено, с одной стороны объективными условиями жизнедеятельности общества, с другой — реальными отношениями между его членами.

Идеи, высказанные Виндельбандом, получили дальнейшее развитие в работах его соратника и последователя Г. Риккерта, который еще более определенно характеризовал философское познание как «науку о ценностях». Он специально подчеркивал, что не только чувственно-эмпирическое, но и теоретико-познавательное отношение человека к окружающей действительности выражает определенные ценностные установки². При этом Риккерт настаивал на том, что необходимо отличать сами ценности от процедуры оценивания, поскольку такая процедура становится возможной лишь тогда, когда люди осознают наличие определенной системы эталонов. И с его точки зрения ценности не должны рассматриваться в качестве каких-то «субъективных образов действительности», поскольку они одинаково обязательны для разных людей, а потому связаны с отношением долженствования³.

¹ См.: Виндельбанд В. Избранное. Дух и история М., 1995. С. 58.

² См.: Риккерт Г. Философия жизни. Киев, 1998. С. 81 – 82.

³ См. там же. С. 156, 159.

Сходную позицию занимал В. Дильтей, представитель такого направления, как «Философия жизни». Совпадая с неокантианцами в признании ценностной природы гуманитарного знания, он рассматривал всевозможные формы взаимодействия людей с точки зрения отношений между их внутренними «переживаниями». Он считал, что поведение людей существенным образом обуславливается определенным настроем их психического мира. Поэтому задачу гуманитарных наук Дильтей видел в установлении связи между осмыслением людьми прошлого и формированием у них представлений о возможном будущем. По его мнению, индивид, осмысливая накопленный опыт, актуализирует его, переживает прошедшие события в ситуации «здесь и сейчас» и тем самым превращает их в некоторый элемент настоящего⁴. Точно так же представление об ожидаемом результате осуществляемых действий порождает определенное *сиюминутное переживание*, придает возможному будущему статус «как бы» уже реализованной действительности. Прошлое и будущее объединяются в настоящем, обеспечивая целенаправленную организацию человеческой жизни.

Переживание с этой точки зрения оказывается формой индивидуального самопознания, что способствует явной ориентированности человека при выборе своих целей и способов их достижения. Оценивая получаемые результаты, люди начинают более полно понимать, чего они хотят на самом деле, осознают реальную значимость событий, в которых они участвуют. Так сам процесс жизни постепенно проясняет для каждого индивида смысл отдельных переживаний, их соотношенность друг с другом. Потому-то и важна связь прошлого и будущего, ибо она позволяет обнаружить ценности, вне которых смысловая определенность человеческой жизни оказывается не выявленной. Дильтей подчеркивал, что только ценностная обусловленность любых индивидуальных проявлений жизни может обеспечить целостное восприятие человеком факта своего существования⁵.

⁴ См.: Дильтей В. Категории жизни // Вопросы философии. 1995. № 10. С. 131.

⁵ См. там же. С. 134.

Этим во многом обусловлен и интерес гуманитариев к историческому исследованию, как средству выявления и анализа ценностей, определяющих человеческую деятельность в разные периоды существования общества. Наряду с философией, история стала трактоваться многими авторами в качестве дисциплины, наиболее полно выражающей специфику гуманитарного познания. Именно в прошлом (как полагали и неокантианцы и Дильтей) можно найти ответ на вопрос о том, *почему в определенных ситуациях люди ведут себя определенным образом*. И в данном случае речь шла не об установлении причинно-следственной связи между какими-то объективными факторами, стимулировавшими не менее объективные человеческие поступки, а о попытке понять, какие эмоции и мысли заставляли людей совершать эти поступки. С точки зрения подобного подхода различие исторических периодов определяется конкретными формами проявления коллективных представлений и мотивов, обусловленных существовавшими в то время ценностями.

Но определение ценностей лишь в качестве явлений эмоционально-психологического характера не могло быть надежным основанием для отнесения гуманитарного познания к сфере науки. Ведь научное знание интерсубъективно. Естествознание, например, направлено на обнаружение объективно существующих «законов природы», действие которых не зависит от волеизъявления ученых. Могут ли гуманитарные дисциплины восприниматься в качестве «научных», если их предметом является «духовный мир», не представленный исследователю прямо и непосредственно? Такой вопрос неизбежно требовал от гуманитариев указания на какие-то характеристики изучаемых ими сущностей, также не зависящие от субъективных мнений и предпочтений исследователя, как не зависят от них природные явления.

Осознавая данную проблему, Риккерт и определял гуманитарное познание не как «науки о духе» (понятие, которое использовал Дильтей), а как «науки о культуре». С его точки зрения совокупность всех проявлений культурной деятельности (включаящая и создание материальных предметов) является объектом, который не порождается произ-

вольным воображением того или иного автора. Действительно: тексты, памятники архитектуры, технические устройства – все это результаты коллективной деятельности людей, непосредственным образом предстающие перед теми, кто их изучает. В то же время возникновение этих предметов обусловлено какими-то процессами, происходящими в человеческом сознании. Таким образом, культуру можно рассматривать в качестве «интегральной» сущности, соединяющей в себе духовное и материальное. И, изучая материальные формы, в которых воплощались человеческие замыслы, специалист гуманитарий должен обнаруживать мотивы и цели, стимулировавшие когда-то создание именно этих вещей и текстов.

И Риккерта прежде всего интересовали не сами по себе предметы, создаваемые людьми, а те системы ценностей, которые так или иначе в них воплощались. Поэтому он приписывал ценностям статус особого существования, отличного и от материального и от чисто духовного бытия. Он утверждал, что ценности образуют особое «совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта»⁶. Таким образом, помещая ценности в сферу «трансцендентального», он надеялся избавить гуманитарные науки от упреков в субъективности. В этом смысле представление Риккерта об универсальности ценностных систем в чем-то сродни «идеальному типу» М. Вебера. Обе эти абстракции служат основанием для теоретической реконструкции некоего универсального эталона, реально проявляющегося через свои конкретно-локальные формы. Изучая их, исследователь обнаруживает какие-то повторяющиеся характеристики и выстраивает из них теоретическую структуру, инвариантную по отношению к каждой отдельной форме.

По мысли Риккерта, не может существовать культура, в которой так или иначе не были представлены какие-то представления о «красоте», «истине», «справедливости» и т.д., составляющие содержание ценностных систем соответствующего типа общества. Конечно, порой конкретные воп-

⁶ Риккерт Г. *Философия жизни*. Киев, 1998. С. 460.

лощения таких представлений могут настолько существенно не совпадать у носителей слишком далеких друг от друга культур, что на первый взгляд кажутся абсолютно несовместимыми. Однако теоретический анализ позволяет обнаружить сходство основных идей, лежащих в основании любой культуры. Именно такие идеи и составили содержание «универсальной» системы ценностей, которую сконструировал Риккерт. Присутствие этих ценностных установок в практике любого общества должно было, по его мысли, гарантировать научный характер исторического познания. Ведь наличие общих норм, регулирующих поведение людей, позволяет увидеть в событиях прошлого не произвол отдельных личностей или коллективов, а проявление действия определенных объективных (по крайней мере интерсубъективных) факторов.

В этом случае гуманитарное познание было бы обосновано не менее надежно, чем «науки о природе». Естествоиспытатель всегда убежден, что «законы природы», регулирующие функционирование объектов внешнего мира, позволяют отличить то положение дел в этом мире, которое «должно быть» от того, которое «быть не может». Но и гуманитарий ищет нормы «должного» поведения людей, обнаружение которых позволит описывать жизнедеятельность общества не менее единообразно, чем это осуществляется в рамках естествознания. Как подчеркивал позднее еще один немецкий представитель философии истории, «нет такой гуманитарной науки, которая не была бы «наукой о должном» (наукой о нормах)»⁷. И универсальный характер ценностных систем с этой точки зрения казался достаточно убедительным аргументом в пользу утверждений о том, что история (как одна из важнейших гуманитарных дисциплин) способна вырабатывать знание о «должном» и потому несомненно является наукой.

Однако естествоиспытатели продолжали настаивать на невозможности включить гуманитарные дисциплины в комплекс традиционной науки на том основании, что для наук о культуре характерна существенная неопределенность тер-

⁷ Шпани О. Философия истории. СПб., 2005. С. 156.

минов, используемых при построении теоретических концепций. В самом деле, если в «науках о природе» господствовало стремление выработать некий единый для всех профессиональных исследователей язык, на котором любой ученый мог бы представлять результаты своих изысканий и быть однозначно понят другими специалистами, то гуманитарии использовали языковые средства, не слишком отличающиеся от тех, которые были привычны в сфере художественной практики, в публицистике или даже в бытовом общении. В качестве оправдания сторонники признания научного характера гуманитарных знаний обращали внимание на то обстоятельство, что данный вид познавательной деятельности только начинает оформляться в качестве особого раздела науки, тогда как история естественнонаучных дисциплин уже охватывает как минимум два столетия.

Однако ревнители «строгой науки» придавали неопределенности гуманитарного языка принципиальный характер и видели в нем источник многих трудностей, с которыми сталкивалось новое естествознание. Так называемая проблема демаркации была связана с попыткой «освободить» науку от еще сохранявшегося влияния философии, а, значит, и от тех гуманитарных оснований, на которых науки о природе когда-то оформлялись. И прежде всего от всяких ссылок на предположительные мотивы действий как исследователя, так и тех людей, поведение которых он изучает. Один из наиболее последовательных сторонников отделения науки от ее философских корней К. Поппер прямо утверждал: «Быть объективным значит не давать влиять на себя своим собственным ценностным суждениям»⁸. На самом деле он осознавал наличие неявных установок и в естественнонаучном знании. Этим обусловлено его требование критического отношения ученых к получаемым результатам, на чем базируется знаменитый «принцип фальсификационизма».

Но если в практике естественнонаучного исследования данное требование и может быть методологически эффек-

⁸ Поппер К. Эволюционная эпистемология и логика социальных наук. М., 2005. С. 301.

тивным, то для гуманитария отказ от учета ценностных установок (как своих, так и тех людей, на которых направлен его познавательный интерес) ведет к утрате специфики наук о духовном мире человека. Ведь значительная часть работы историка, психолога или социолога связана с необходимостью вступать в общение с другими людьми. И степень взаимопонимания, достигаемая при этом, существенно зависит от того, насколько осознанно исследователь соотносит свои внутренние представления и мотивы с интеллектуально-психологическими установками своих собеседников. В том числе и от того, насколько совпадают между собой ценностные установки каждого участника коммуникативного процесса. И все-таки критика со стороны естествоиспытателей заставила гуманитариев усомниться в идее существования особой «универсальной» системы ценностей, одинаковым образом определяющей любые человеческие действия.

Этому способствовал и процесс изменения всего комплекса познавательной деятельности, превращение науки из «классической» в «неклассическую», а затем и в «постнеклассическую». Явно осознаваемое современными естествоиспытателями крушение надежд на создание «идеального языка» науки и на возможность ее абсолютного отделения от философии обусловили интерес к выяснению реальных предпосылок, влияющих на организацию научного поиска. Постепенно стало ясно, что производство знаний и их трансляция в профессиональном сообществе во многом определяются ситуационными условиями, в которых осуществляется конкретный научный поиск. Все более укреплялся взгляд на исследование как «диалог» между ученым и объектом его интереса (как известно, и так называемый «антропный принцип», подчеркивающий принципиальную необходимость учитывать наличие человека в устройстве вселенной, введен в исследовательскую практику естествоиспытателями, а не гуманитариями). Все же для представителей наук о природе взгляд на познание как на именно «диалог» имеет несколько метафорический оттенок, тогда как в гуманитарном познании такая позиция проявляется прямо и непосредственно.

Ведь вступая во взаимодействие с другими людьми, гуманитарий вынужден явно учитывать контекст отношений, складывающихся между ним и его собеседниками. В данном случае объектом изучения является человек, поведение которого определяется его внутренними установками, представлениями, испытываемыми эмоциями и т.д. Поэтому в определенных ситуациях (например, в рамках психологического эксперимента или социологического опроса) испытуемые могут достаточно явным образом влиять на способ своего взаимодействия с исследователем, активно преобразуя изначальные условия, заданные им. Довольно часто случается так, что ученый, поначалу исходящий из представления о себе как о единственном источнике и регуляторе общения, начинает осознавать определенное изменение своей роли, превращается отчасти в того, на кого направлено обратное воздействие испытуемого. И адекватная оценка получаемых им результатов может быть достигнута только с учетом специфики коммуникативного процесса, возникающего в конкретной ситуации.

Достижение взаимопонимания не является непрерывным и последовательным переходом собеседников от одной фазы диалога к другой. Скорее это процесс дискретно-фрагментарный. Не случайно известный специалист в области «искусственного интеллекта» М. Минский когда-то утверждал, что «единственный способ для человека понять что-либо сложное — это стремиться к локальному пониманию в каждой временной точке»⁹. И в разных ситуациях выделение таких локальных точек весьма существенно различается. Оно может не совпадать и у людей, чьи ценностные ориентации и фундаментальные представления слишком сильно не совпадают.

Осознание данного обстоятельства заставило представителей гуманитарного познания радикально изменить взгляд на характер и цели своей деятельности. Это изменение, в частности, достаточно наглядно проявилось в переосмыслении представлений о сущности исторического ис-

⁹ *Минский М.* Остроумие и логика когнитивного бессознательного // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XXIII. М., 1988. С. 300.

следования (поскольку и сегодня история не утратила до конца своего статуса «эталонной» гуманитарной дисциплины). Сегодня все большее число авторов старается увидеть в истории не столько описание событий прошлого, сколько конструирование теоретических моделей, с помощью которых можно было бы объяснять суть социальных процессов, происходивших когда-то. Не случайно именно проблема «исторического объяснения» стала одной из самых обсуждаемых в философии истории в середине XX столетия. Известная дискуссия К. Гемпеля и У. Дрея продемонстрировала кардинальный сдвиг в отношении гуманитариев к предмету своего изучения.

В частности У. Дрей призывал отказаться от поиска универсальных законов, регулирующих жизнь общества, и ориентироваться на так называемые *ограниченные обобщения*, справедливые только для конкретно-определенных ситуаций. Он утверждал, что главной задачей философского анализа истории является «рациональная реконструкция практики, а не ее копирование»¹⁰. Историк с его точки зрения должен искать связь между мотивами и убеждениями человека и совершаемыми им поступками. Лишь тогда можно оценить степень рациональности конкретного поведения людей, находившихся в не менее конкретных ситуациях. Сам Дрей считал попытки историков «реконструировать жизнь людей в других местах и в другие периоды» проявлением человеческого любопытства¹¹. Однако сегодняшний социальный опыт позволяет увидеть в такой ориентации гуманитарного познания более прагматический смысл.

Стремление перевести историческое исследование от создания абстрактных теоретических схем к ориентации на личный «интеллектуальный опыт» выражено, в частности, и в недавно опубликованной книге известного американского специалиста в области философии истории Ф. Анкерсмита. В своей книге Анкерсмит критикует попытки найти какие-то «трансцендентальные» основания исторического

¹⁰ Дрей У. Еще раз к вопросу об объяснении действий людей в исторической науке // Философия и методология истории. М., 1977. С. 40.

¹¹ См. там же. С. 70.

знания, направленные на стандартизацию исследовательского опыта восприятия прошлого. По его мнению, внимание теоретиков исключительно к языковым факторам, определяющим построение исторических повествований (нарративов), которое получило широкое распространение в последнее время, обусловлено устаревшей методологической установкой на поиск каких-то инвариантных языковых структур, в которые можно было бы «втиснуть» реальный исторический опыт. И американский философ настаивает на том, что «язык не существует вне бесконечного множества конкретных обстоятельств его употребления»¹².

Что может означать подобный поворот исследователей от попыток создавать концептуальные схемы, претендующие на истинностное описание прошлого, к анализу реального «личного опыта» в восприятии прошедших эпох? Не свидетельствует ли это о растущем понимании того обстоятельства, что гуманитарное познание должно обязательно строиться с учетом конкретной ситуации, в которой то или иное событие осуществляется или осуществлялось? В этом случае увязывание поведения реальных людей с теми представлениями и предпочтениями, которые присутствуют в их «субъективной реальности», предполагает не ориентацию на некую «всеобщую и неизменную» систему ценностей, а выявление конкретно-ситуативных установок, определяющих действие в локальной «данной» обстановке. Лишь тогда ценности оказываются вполне эффективным регулятором реальных (а не абстрактно сконструированных теоретиком) человеческих действий.

Например, известный отечественный логик А.А. Ивин справедливо утверждает, что ценности не являются неким абстрактным образцом, а выражают представление человека о том, каким должно быть то положение дел, с которым он сталкивается в некоторый данный момент¹³. В этом смысле ценности можно рассматривать в качестве некоего «проекта будущего», т.е. неявной инструкции, предписывающей

¹² Анкерсмит Ф. Возвышенный исторический опыт. М., 2007. С. 203.

¹³ См.: Ивин А.А. Ценности и понимание // Вопросы философии. 1987. № 8.

человеку определенное конкретное поведение здесь и сейчас. Но поскольку оценка имеющегося положения дел (как и представления индивида о том, каким это положение «должно быть») обладает достаточно динамичным характером и может существенно не совпадать у разных людей, действующих в одной и той же ситуации, постольку и сам такой «проект» не может быть универсальным. Очевидно, необходимо наличие определенного «спектра возможностей», из которого каждый человек мог бы выбирать тот вариант, который ему представляется наиболее эффективным в данных локальных обстоятельствах.

Одной из важных задач гуманитарного познания и является создание подобного спектра возможностей. И здесь историческое исследование действительно играет очень важную роль, поскольку с его помощью выявляются наиболее типичные ситуации, не раз возникавшие в разные периоды прошлого, а также способы человеческих действий, которые оказывались успешными в тех условиях. И Дрей и Поппер не раз отмечали, что представление современного исследователя о том, насколько рациональными были действия людей в той или иной исторической ситуации, обусловлено соотношением предполагаемых им мысленных установок этих людей с мысленными установками самого исследователя. Если ученый считает, что он сам (оказавшись в подобном же положении) вел бы себя так же, как эти люди, то он должен признавать совершенные ими поступки вполне рациональными.

Но в подобной позиции неявно сохраняется представление о возможности каких-то «всеобщих и неизменных» критериев рациональности. На самом деле динамизм современной общественной жизни демонстрирует умение людей использовать в различных условиях различные же правила поведения. Критерии рациональности оказываются вариативными. Не случайно современные авторы выделяют как минимум два типа рациональности, явно отличающихся друг от друга. Один из них характеризует поведение людей, регулируемое давно сложившимися традиционными правилами, другой реализуется там, где возникает необходимость отказаться от существующих нормативов, заменить их ка-

кими-то другими¹⁴. Ведь простое воспроизведение стратегий, когда-то оказавшихся эффективными, не всегда обеспечивает успешность человеческих действий. Некритическое использование поведенческих стереотипов может иногда привести к весьма катастрофическим результатам.

Поэтому задача гуманитарного познания связана не только с выявлением «типичных» случаев успешного поведения людей и построением какой-то их классификации, но и с постоянным анализом возможностей их использования в актуальных ситуациях общественной жизни. В связи с этим можно довольно отчетливо различить формирование в современном гуманитарном познании особой области исследований, которую можно расценивать как уровень «метатеоретического» знания. Во всяком случае, термин «метаистория» уже устойчиво используется в современной историографии¹⁵. Некоторые специалисты считают необходимым вводить различие и между «эмпирическими» и «теоретическими» исследованиями в области истории. Сходные процессы происходят и в других областях наук о культуре.

Это свидетельствует о растущей потребности гуманитариев в создании методологических средств, позволяющих переходить от описания собираемых данных и их первичного обобщения, к объяснению сущности обнаруживаемых феноменов, а затем и к прогнозированию возможного поведения людей (в глобальном смысле — человечества) в ситуациях, с которыми они пока не сталкивались. Только в случае реализации всех этих трех функций, определяющих существование науки в качестве особой области познавательной деятельности, можно будет говорить и о гуманитарном познании как о сфере действительно научного познания, при всей его специфичности. И отход естествознания от поиска «универсальных» ответов на вопросы, формулируемые современными исследователями, может свидетельствовать о новом синтезе «наук о природе» и «наук о культуре». Все-таки именно люди и производят знание о

¹⁴ См.: *Касавин И.Т., Лекторский В.А., Швырев В.С.* Рациональность как ценность культуры // Вестник РАН. 2005. Т. 75. № 11.

¹⁵ См.: *Уайт Х.* Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург, 2002.

мире и используют его в реальных ситуациях своего взаимодействия с окружающей действительностью.

Можно предположить, что сущность метатеоретического уровня в гуманитарном познании обусловлена ориентацией на выявление и систематизацию «правил коллективного поведения» людей, а также на создание *надежных оснований для выбора тех правил, которые могут быть наиболее эффективными в реальных ситуациях, возникающих в современной социальной действительности*. История позволяет обнаруживать такие ситуации (и, соответственно, правила действий в них) в прошлом; социология решает эту же задачу в современных условиях; «гуманитарная психология» (о необходимости которой давно уже говорят как отечественные, так и зарубежные специалисты) направлена на изучение процессов, проходящих в субъективной реальности людей, взаимодействующих друг с другом в различных конкретных условиях. Именно связь одних гуманитарных дисциплин с другими должна обеспечить получение реальных и эффективных рекомендаций, способных успешно организовывать процессы, происходящие в реальной социальной жизни.

Правда, сегодня некоторые авторы предлагают отделять «социальные науки» от собственно «гуманитарных», связывая первые с изучением объективных процессов, происходящих в общественной жизни, а сущность вторых относя к области изучения именно духовного мира людей. И все же необходимо иметь в виду, что «социальные дисциплины» не могут абсолютным образом отвлекаться от учета того, что в массовом поведении людей так или иначе проявляются их представления, эмоции и целевые установки, возникающие именно в сфере духовной. Наука, при всем разнообразии ее составляющих, есть единая система. И общая направленность ее подразделений в целом одна и та же — выявление области «возможного». Только если естествознание определяет *возможности, скрытые в самом окружающем мире*, то гуманитарное познание способствует пониманию *возможностей человеческого действия*. В частности и таких, которые пока остаются нереализованными. Однако выявлять их надо именно сейчас, прежде чем могут возникнуть ситуации, несущие угрозу для человеческого общества.

КОНСТРУКТИВНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК: МОГУТ ЛИ ОНИ ИЗМЕНЯТЬ ТО, ЧТО ИЗУЧАЮТ?

М.Н. ЭПШТЕЙН

Парадокс гуманитарных наук и его конструктивное решение

Гуманитарные науки — это область *самопознания* человека и человечества. Парадокс самореференции стоит в центре гуманитарных наук, определяя сложное соотношение их гуманитарности и научности. Именно с человеком, единственным говорящим из всех существ, в бытие приходит нечто несказуемое — сам человек. Вот что пишет о парадоксе самореференции американский философ, математик, один из основателей когнитивистики Даглас Хофштадтер:

«...Как только возможность представлять собственную структуру достигает некоей критической точки, то пиши пропало — это гарантия того, что вы никогда не сможете представить себя полностью. Теорема Гёделя о неполноте, Теорема Черча о неразрешимости, Теорема остановки Тьюринга, Теорема Тарского об истине — все они чем-то напоминают старинные сказки, предупреждающие читателя о том, что «поиск самопознания — это путешествие, которое... обречено быть неполным, не может быть изображено ни на каких картах, никогда не остановится и не сможет быть описано»¹.

Гуманитарные науки строятся вокруг этого парадокса: они изучают самого изучающего, они именуют именуемого, и именно поэтому в их центре находится разрыв самого дискурса, слепое пятно, в которое попадает обращенный на себя взгляд. По словам Мишеля Фуко, «это и тень, отбрасываемая человеком, вступающим в область познания, это и слепое пятно, вокруг которого только и можно строить познание... Человек построил свой образ в промежутках между фрагментами языка»². Как ни странно, именно че-

¹Хофштадтер Даглас Р. Гёдель, Эшер, Бах: эта бесконечная гирлянда. Самара: Изд. дом «Бахрах-М», 2001. С. 655.

²Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: Аcaд, 1994. С. 348, 404.

ловек являет собой главный пробел во всем комплексе гуманитарных наук. Поле гуманитарности состоит из размывов и зияний ускользящей от себя рефлексивности. Непостижимость человека для себя, несводимость к себе образует трещину в основании гуманитарных наук. Именно то, что делает возможными гуманитарные науки — человеческая способность самосознания и самоописания — ставит под сомнение их научность. Взаимобратимость субъекта и объекта придает всему проекту гуманитарных наук шаткость, колебательность, подрывает их объективно-научные основания.

Эта проблематичность гуманитарного знания как **самопознания** отозвалась во всей системе научного знания XX века, потрясая основания и самых методологически устойчивых дисциплин, от математики и логики до кибернетики и информатики. Именно на сцене гуманистики разыгрывается трагикомедия *homo sapiens*, который с античных времен был призван к главной цели — «познай самого себя», а в XX веке уперся в методологический тупик невозможности самопознания. Не противоречит ли **гуманитарность** самому представлению о **научности** как объективном познании, коль скоро познающему не дано полностью объективировать себя самого? Не оксюморон ли само выражение «гуманитарные науки», чей объект парадоксально совпадает и не может совпасть с их субъектом? Нет исхода из этих «странных петель» саморефлексии, нет решения вопросам о самой возможности **гуманитарных наук**. Но «сама возможность их постановки есть уже ворота мысли будущего»³. Так заканчивает М. Фуко свою «**археологию** гуманитарных наук» — и с этих же обнадеживающих сомнений может начаться их **футурология**. Наш подход точнее было бы назвать не футурологией, а **футуроскопией**. Футурология, популярная дисциплина 1960 — 1970-х гг., пыталась предсказать будущее, выстроить его в линейной перспективе растущих тенденций, тогда как футуроскопия обозревает разные варианты и горизонты будущего без попытки подчинить их единой логике развития. Это своего рода ландшафтное виде-

³ Там же. С. 404.

ние будущего как множества веерообразно расходящихся и не заслоняющих друг друга будущностей.

Неспособность гуманистики настичь свой ускользящий субъект-объект – обратная сторона ее *конструктивной* задачи: строить новые знаки, понятия, образы человека. Только так может быть разрешен парадокс самореференции: снимать свое знание о себе в бытийном росте самого познающего. *Человековедение* неотделимо от *человекотворчества*. Субъект человековедения потому и не может быть полностью объективирован, что находится в процессе становления, и каждый акт самоописания есть и *событие* его *самопостроения*. Когда общество, или университетское начальство, или коллеги-естественники просят гуманитариев предъявить продукты их деятельности, поневоле напрашивается указательный жест: вы, я, все мы... О чем бы ни писались гуманитарные сочинения: об эстетике итальянского Возрождения или об эпических сказаниях древней Индии, о взаимовлиянии романских и германских языков или о кантовской философии времени и пространства, – всюду перед нами предстает образ иного человека, иного разума. Мы сопоставляем его и себя, различаем и находим общее, а значит, становимся более самими собой и одновременно – более человечными.

Гуманитарные дисциплины являются таковыми не потому, что они вообще изучают человека и его разнообразные проявления. Физиология, анатомия, медицина, экономика, социология, политология, социально-экономическая история тоже изучают человека, устройство его тела, продукты его деятельности, способы его общественной организации. Но эти науки являются не гуманитарными, а естественными или общественными. Гуманитарность свойственна именно таким дисциплинам, где человек менее всего может опредметить себя как эмпирическую данность, как индивидуальное или социальное тело. Гуманитарность – в тех процессах мышления, творчества, высказывания, межличностных отношений, где человек менее всего определим и завершим. Гуманитарные науки заняты демистификацией не только собственной научности, но и тех форм научности, на которые претендует физическое, физиологичес-

кое, экономическое знание о человеке. **Критическая** сторона гуманитарности — денатурализация и деполитизация человека, разоблачение того, что естественным и общественным наукам представляется твердым, позитивным основанием объективности. **Конструктивная** сторона гуманитарности — это построение новых знаков, означаемым которых становится сам гуманитарный субъект, человек, не столько открывающий нечто в мире объектов, сколько **производящий собственную субъективность методами самоназначения и самообозначения.**

Гуманитарная озабоченность естественных наук

Эта конструктивная сторона гуманистики сегодня все больше затребована точными и естественными науками. На протяжении всего XX века гуманистика испытывала комплекс неполноценности перед математикой, физикой, биологией. Но по мере того, как новейшие технологии, исходя из естественнонаучных и математических данных, пытаются приблизиться к созданию искусственной жизни и разума, они все более вступают на гуманитарную территорию. Как теперь выясняется, именно то, что делает гуманистику не вполне научной — обратимость ее субъекта-объекта, семантическая размытость и даже метафоричность ее языка — составляет высший интерес точных дисциплин, ту вершину самосознающей и самоорганизующейся жизни, к которой они стремятся.

Не случайно с 1970 — 1980-х гг. все больше ведущих ученых-естественников обращаются к гуманистике, прежде всего, к проблемам сознания, творчества, интуиции, свободной воли, к лингвистическим, этическим и даже теологическим проблемам. Причем именно в качестве ученых, ищущих объяснения тем проблемам мироустройства, с которыми они профессионально сталкиваются в своих дисциплинах (в основном, физико-математических). Дэвид Бом, Джон Бэрроу, Фримэн Дайсон, Пол Дэвис, Роджер Пенроуз, Фрэнк Тiplер, Джон Уилер... По мере того как физика пытается соединить все известные ей аспекты мироздания, в частности теорию относительности и квантовую механику, в **теорию всего**, выясняется, что главным не-

достающим звеном в этой «великой цепи бытия» может оказаться именно человеческое сознание, в котором преломляются все грани микро – и макровселенной. Физическую картину мира невозможно достроить изнутри самой физики, в этой головоломке не хватает именно гуманитарного кусочка. Так, Джон Уилер, Фрэнк Типлер и Джон Бэрроу разработали известный «антропный принцип», согласно которому физические параметры вселенной таковы, чтобы сделать возможным присутствие в ней сознающего ее человека. Джон Экклс (Нобелевский лауреат 1963 г. по физиологии и медицине) и Роджер Пенроуз (один из крупнейших современных физиков) выступили, независимо друг от друга, с квантовой теорией сознания, которая находит место для свободы воли и творческих задатков мысли в странном поведении квантов на уровне мозговых клеток, нейронов и межнейронных синапсов.

Обращение к гуманистической проблематике обусловлено еще и тем, что некоторые естественные науки отчасти исчерпали свой ресурс экспериментальных исследований и не имеют эмпирических данных, чтобы подтвердить или опровергнуть интереснейшие гипотезы, возникающие на кончике пера. Наука упирается в предел человеческой способности мыслить и описывать вселенную – или измышлять и воображать ее. Симптоматично название нашумевшей книги Джона Хоргана «Конец науки: Перед лицом пределов знания в сумерках века науки»⁴. Книга вобрала в себя интервью с крупнейшими учеными в десяти дисциплинах, от физики и космологии до теории хаоса и эволюционной биологии, и отражает их в основном пессимистический взгляд на возможность объективной, позитивной науки. Хорган называет современную науку, пережившую свой конец, «иронической» и сравнивает ее с литературной критикой, где высказываются и оспариваются разные интересные мнения, которые никак не ведут в направлении объективной истины. Зато они ведут в направлении человеческого субъекта и прокладывают новые пути его саморефлексии.

⁴ См.: *Horgan J. The End of Science: Facing the Limits of Knowledge in the Twilight of the Scientific Age.* NY: Broadway Books, 1997. P. 7.

Росту научного престижа и влияния гуманистики способствовала и антипозитивистская философия науки, манифестом которой стала книга Томаса Куна «Структура научных революций» (1962). Хотя Т. Кун рассматривал парадигмальные сдвиги только в естественных науках, сам механизм таких сдвигов получает у него, в сущности, гуманитарное объяснение – как изменение взгляда научного сообщества на изучаемые явления. На множестве примеров Т. Кун показывает, что к научным революциям ведет не открытие новых фактов и даже не новая интерпретация имеющихся фактов, а внезапное изменение взгляда на мир, которое он сравнивает с эффектом переключения зрительного гештальта⁵. Взгляд ученого, если проследить его до конца, ведет опять-таки от видимого к видящему. Еще более радикальные выводы из куновской концепции были сделаны методологией науки конца XX в., где начинает преобладать конструктивизм, т.е. представление о научных теориях и понятиях как о культурных конструктах, содержание которых задается человеческим субъектом. Поворот к гуманитарной проблематике, таким образом, определяется всем ходом развития науки XX века в ее отталкивании от позитивизма.

По сути, все дисциплины, от которых зависит будущее цивилизации, включая математику, кибернетику, информатику, когнитивистику, семиотику, нейропсихологию, тео-

⁵ Томас Кун рассматривает парадигмальные сдвиги в контексте опытов с визуальным восприятием и различением фигур в гештальт-психологии, но было бы поучительно провести также параллель с теорией остранения в русском формализме. Представление привычного как странного, «вывод вещи из автоматизма восприятия» (Виктор Шкловский) может объяснить и смену стилей в искусстве, и смену парадигм в науке. Научная революция описана у Т. Куна почти в искусствоведческих терминах, как обретение нового видения: «Это выглядит так, как если бы профессиональное сообщество было перенесено в один момент на другую планету, где многие объекты им незнакомы, да и знакомые объекты видны в ином свете. <...> После этого события ученые часто говорят о «пелене, спавшей с глаз» или об «озарении», которое освещает ранее запутанную головоломку, тем самым приспособляя ее компоненты к тому, чтобы увидеть их в новом ракурсе...» (Кун Т. Структура научных революций (1962). М.: АСТ, 2002. Гл. 10. С. 151, 164).

рию и практику построения искусственного интеллекта, — все они оказываются заложниками специфически гуманитарной проблемы. Именно гуманитарность является средоточием не только человеческой саморефлексии, но и вообще саморефлексивной способности разума, кому бы он ни принадлежал — богу, человеку или машине. Гуманитариям нечего жаловаться на периферийность своих занятий в техническом укладе XXI века. Высшая техника, способная вычислять и мыслить, не может состояться без саморефлексии, без обучения ремеслу «быть самим собой», «познавать себя», «говорить о себе». Это «себя», «о себе», эта самообращенность и составляет нерв гуманистики. В этом смысле гуманистика находится на переднем плане всех прорывов кибер-, нейро- и биотехнологий в будущее.

И если гуманистике есть чему завидовать в естественных и точных дисциплинах, то, прежде всего, дерзости воображения. Как ни странно, современная наука, в том числе и физика, и биология, теоретически более раскованны, более открыты фантазиям о будущем, чем гуманитарные науки, большей частью обращенные в прошлое и сосредоточенные на анализе текстов. Если Ф. Бэкон у истока Нового времени провозгласил «знание — сила», то А. Эйнштейна так перелагает этот девиз для современной науки: «воображение важнее знания»⁶.

Практическая надстройка гуманитарных наук.

Техногуманистика

Как же практически воплотить конструктивный потенциал гуманитарных наук? В системе человеческих знаний-умений есть одно пропущенное звено. Науки, как известно, делятся на три большие группы: естественные, социальные и гуманитарные. У первых двух есть практические надстройки — методы преобразования того, что данные науки изучают, а у третьей эта надстройка отсутствует, точнее,

⁶ «Я в достаточной степени художник, чтобы свободно полагаться на мое воображение. Воображение важнее знания. Знание ограничено. Воображение объемлет весь мир» («Смысл жизни для Эйнштейна». Интервью Джорджу Силвестеру Виереку (*George Sylvester Viereck*) для газеты *The Saturday Evening Post*, 26 октября 1929).

еще не приобрела своего места и функции в системе научознания.

<i>Предмет</i>	<i>Науки</i>	<i>Практика</i>
<i>Природа</i>	<i>Естественные</i>	<i>Техника</i>
<i>Общество</i>	<i>Социальные</i>	<i>Политика</i>
<i>Культура</i>	<i>Гуманитарные (?)</i>	

У естественных наук есть область практической применимости — технология, которая преобразует то, что они исследуют: природу. Общественные науки через свою практическую надстройку — политику — преобразуют общество. Может ли у гуманитарных наук, исследующих культуру, быть особая практическая ветвь, **дисциплина преобразования культуры**, — подобно тому, как техника преобразует природу, изучаемую естественными науками, а политика преобразует общество, изучаемое общественными науками? Сегодня гуманитарные науки почти никак не воздействуют на то, что они изучают, — на язык, литературу, художественные движения. Если такое воздействие и осуществлялось раньше, то, как правило, вне академической науки. Ф. Ницше и Вл. Соловьев, Ф. Шлегель и В. Белинский, А. Бретон и В. Беньямин, А. Белый и В. Шкловский — все эти инициаторы новых теоретических и художественных движений сегодня еще менее были бы допущены на порог университетов, чем в их время. Академическому гуманитарии положено знать, а не изобретать и не придумывать. Университетская философия — это по сути **философоведение**, которое изучает чужую философию (как литературоведение — литературу), но не ставит задачу создать свою. Гуманитарные науки много знают, но мало мыслят, производят мало идей, которые могли бы опеределять развитие цивилизации.

Я полагаю, что каждая гуманитарная наука должна стать еще и искусством изменения того, что она изучает. По-английски я обозначаю эту область «*techno-humanities*», **техногуманистика**, в первичном смысле «техне» как искусства, умения. Понятие **гуманитарных технологий** вовсе не предполагает, что гуманитарные науки должны заимствовать «техно» от технологий, основанных на естественных науках. Наоборот, естественные науки в свое время позаимствовали понятие «техно» у сферы искусств. Греческое «*techne*», «соб-

ственно, и означает «искусство, художество, мастерство». У Платона и Аристотеля к области «*techne*» относятся врачевание, охота, домостроительство, ткачество, ваение, пророчество, игра на лире и флейте, искусства управления государством, кораблем и колесницей. Пришла пора гуманитариям вернуть себе это «*techne*», которое перешло в ведомство естественнонаучных технологий, хотя изначально принадлежало именно сфере искусства. Техногуманистика — это область гуманитарных искусств — практик и технологий, которые преобразуют то, что гуманитарные науки изучают. У гуманитарных наук, наряду с их научностью, должен возникнуть еще один уровень — не чисто исследовательского, а конструктивно-преобразовательного мышления.

Речь идет не о первичных искусствах (поэзия, музыка, живопись, театр, кино и т.д.), которые изучаются гуманитарными науками, а о **вторичных искусствах**, возникающих на основе самих гуманитарных наук. Как на основе естественных наук вырабатываются техники (искусства) преобразования природы, — так и на основе гуманитарных наук могут вырабатываться искусства преобразования культуры. Перед ученым-естественником часто встает вопрос: какими новыми технологиями чреваты его открытия? Такой же вопрос уместно ставить и перед лингвистом, литературоведом, искусствоведом, культурологом. Например, какие новые литературные приемы, стили, направления могут возникнуть на основе той или иной литературоведческой идеи? Разумеется, этот вопрос нельзя прямо адресовать фундаментальной науке или, скажем, истории литературы. Но в литературоведении, наряду с тремя основными общепринятыми разделами: теорией, историей, критикой литературы, — должно быть место и проективной деятельности: обоснованию новых текстуальных стратегий, приемов, жанров, направлений. Литературоведению нужен четвертый раздел, обращенный не к прошлому (история), не к настоящему (критика), не к вечному (теория), а к будущему (прогностика, эвристика, креаторика). Иными словами, рядом с литературоведением должно быть место **литературоводству**, и точно также искусствоведение дополняется **искусствоводством**, языковедение — **языководством** и т.д. Например,

лингвистика, изучая лексическую систему данного языка, обнаруживает в ней, при сравнении с другими языками, определенные изъяны и зияния – и не только констатирует такую нехватку, но и предлагает ряды новых слов, понятий, терминов, концептов, которые расширяют интеллектуальный потенциал данного языка.

От культурологии к культуронике

Среди техногуманитарных дисциплин особое место должно принадлежать *культуронике*, которая соответствует положению культурологии в системе гуманитарных наук. В названии этой дисциплины используется тот же греческий по происхождению суффикс – *оник-*, что и в названиях таких прикладных, практических дисциплин, как «электроника», «бионика», «авионика», «мнемоника». *Культуроника* (culturionics) – гуманитарная технология, изобретательская и конструкторская деятельность в области культуры; активное преобразование культуры как следствие или предпосылка ее теоретических исследований. Что такое культуроника в ее отличии, с одной стороны, от культурологии как теоретической и исторической дисциплины, а с другой стороны, от техники и политики как практических надстроек над естественными и общественными науками? Культуроника в отношении наук о культуре есть то же самое, что по отношению к естественным наукам есть техника как преобразование природы, а по отношению к социальным наукам есть политика как преобразование общества. Гуманитарные науки остро нуждаются в своей собственной технологии и в своей собственной политике – отсюда и постоянные попытки технологизировать или политизировать гуманитарное мышление, пренебречь его спецификой ради выхода в конструктивное измерение. Культуроника – это *практическая надстройка* над науками о культуре, попытка воплотить *трансформативный* потенциал гуманитарного мышления, не утрачивая его специфики, не технологизируя и не политизируя феномена культуры. Культуроника занимает центральное место в ряду техногуманитарных дисциплин, поскольку она работает с целостным полем культуры, то есть со всем предметным объемом гуманитарных наук, в отличие от более специальных

дисциплин, таких, как литературная или лингвистическая креаторика (литературоведство, языковедство).

Культуроника – это **конструирование новых форм действия в культуре**, новых техник общения, новых моделей восприятия и творчества. Культуроника мыслит **проектами**, т.е. знаковыми системами, которые еще не стали практиками и институциями какой-либо культуры и образуют план возможных трансформаций всего культурного поля. Если культурология – это **наука** о культуре, культуроника – **совокупность технологий, основанных на этой науке**. Наука и техника различаются как сферы открытия и изобретения.

Гуманитарные науки не меньше нуждаются в изобретениях и изобретателях, чем естественные. Мы спрашиваем у естественных наук, каков технический потенциал того или иного открытия, какими изобретениями оно чревато. Так и про гуманитарную идею или теорию можно спросить: способна ли она породить новое культурное движение, художественный стиль, трансформацию языка? Можно ли на основе данной идеи создать новое интеллектуальное сообщество, творческую среду? Вот какие вопросы обращает культуроника к гуманитарным наукам, ища в них задатки искусств, творческих практик, интеллектуальных ремесел.

Культуроника возникает в связи с культурологией и на ее основе, поскольку именно исследование культуры выявляет ее нереализованные возможности. В отличие от культурологии, которая изучает известные культуры, культуроника изучает то, чего еще нет, – проектирует, моделирует и продуцирует возможные культурные объекты и формы деятельности, включая:

- *Новые художественные и мыслительные движения.*
- *Новые дисциплины, методы исследования, философские системы.*
- *Новые стили поведения, общественные ритуалы, знаковые коды, интеллектуальные моды.*
- *Новые типы культур и цивилизаций...*

К культуронике относится деятельность таких культурных сообществ, которые порождают на основе определенных теорий соответствующие культурные практики, напри-

мер, итальянские гуманисты, немецкие романтики, американские трансценденталисты, итальянские и русские футуристы, русские символисты и концептуалисты.

Культуроника – это деятельность Д.С. Лихачева по экологической охране культуры; Ю.М. Лотмана по развитию семиотического сознания и системному изучению и преобразованию семиосферы; Г.П. Щедровицкого по внедрению рефлексивной методологии в образование, градостроительство, дизайн, экономику.

Тройное строение гуманитарного поля. Манифест как техногуманитарный жанр. Транспозитика и транслингвистика

Гуманитарным наукам должны соответствовать *гуманитарные искусства* – не те искусства, которые изучаются гуманитарными науками, а те рефлексивные практики, которые возникают на их основе. Техногуманистику и ее центральную часть, культуронику, нельзя смешивать с художественным творчеством или другими формами действия внутри определенных предметных областей культуры. Так же, как в области естественных наук мы различаем явления природы (предмет науки) и технологические процессы (применение науки), а в области социальных наук – общественные процессы и их сознательную политическую трансформацию, так и в области гуманитарных наук следует различать три уровня:

1. Предметный (*формы* первичной знаковой деятельности: язык, ценности, нормы, обычаи, верования, ритуалы, мифы, искусства): КУЛЬТУРА.
2. Теоретический (познание, *информация*): КУЛЬТУРОЛОГИЯ.
3. Практический (деятельность на основе познания, метапрактика, *трансформация*): КУЛЬТУРОНИКА.

Рассмотрим трехслойное строение гуманитарного поля в сфере языка. Во-первых, на основе языка возникают первичные «искусства слова» – лирика, эпос, драма, объединяемые понятием художественной словесности. Во-вторых, на основе языка возникают теоретические дисциплины, исследующие как сам язык – лингвистика, так и языковые искусства – литературоведение. На этом традиционное дис-

циплинарное членение языкового поля завершается, дальше следуют только уточнения, спецификации (роды и виды языковых искусств, направления и методы в лингвистике и литературоведении).

Между тем необходимо очертить еще один уровень — метаязыковых технологий, которые пользуются научными понятиями лингвистики и литературоведения, чтобы трансформировать сами предметы их изучения — язык и словесность. Как известно, вершинные образцы и достижения литературной теории мы находим не в научных монографиях или диссертациях, а в манифестах, программных работах классицизма, романтизма, реализма, символизма, футуризма, сюрреализма, постмодернизма и т.д. Речь идет о **практическом, экспериментальном** литературоведении, образцы которого мы находим у писателей, критиков и мыслителей, обосновавших новые направления литературы или исследовавших возможности новых художественных форм, — Буало и братья Шлегели, В. Гюго и Э. Золя, М. де Унамуно и Ф. Маринетти, А. Бретон и Р. Барт, а в России — В. Белинский, Д. Мережковский, А. Белый, В. Шкловский, Ю. Тынянов... Область их усилий — уже не поэтика или эстетика, которые исследуют действующие законы литературы и искусства, а **транспоэтика** и **трансэстетика**, которые через поэтику и эстетику движутся к новым возможностям литературы и искусства, пытаются преобразовать то, что они изучают. Приставка «*транс-*» означает «за», «сквозь», «через», «по ту сторону» того, что обозначается корневой частью слова. В приложении к названиям теоретических дисциплин «*транс-*» обозначает именно вторичные практики, технологии, которые возникают на их основе и ведут к трансформации изучаемых ими областей. Транспоэтика — это трансформативная поэтика, которая не ограничена задачами описания и обобщения наличного литературного материала, но проектирует новые литературные формы, приемы, стили.

Собственно, манифесты и программы еще во время классицизма, романтизма и символизма двигали вперед литературную жизнь; они-то и были образцом теоретической мысли, предвосхищающей практику. Существующее

деление культуры на первичные практики и изучающие их теории заведомо неполно и не позволяет определить характер творческого вклада многих выдающихся деятелей культуры, например, русского Серебряного века. Д. Мережковский, В. Иванов, А. Белый были и писателями, и теоретиками, но в их работе присутствует нечто третье, чего нет ни у чистых художников (например, Н.С. Лескова или А.П. Чехова), ни у чистых ученых (типа А.Н. Веселовского или А.А. Потребни). Они не просто делали литературу и не просто изучали ее, а раздвигали границы литературы, открывали в ней новую эпоху, исходя из теоретического видения ее задач и возможностей. Они были не только (1) литераторами и (2) литературоведами, но и (3) *литературоведами*, т.е. сочетали литературную практику (стихи, проза) с литературной теорией, а последнюю переводили в новую, вторичную практику, в искусство управления литературным процессом, в программу нового литературного направления и даже целого культурного движения, в котором были и художественная, и теоретическая, и философская, и религиозная, и социальная составляющие.

Литературоведство, по сути, не уступает в древности и весомости литературоведению, и большинство новых теоретических идей пришло к нам именно из манифестов и программ новых литературных направлений, а не из ученых монографий. Но академическими традициями признано и востребовано только литературоведение; в последние десятилетия – и сама литература: отделения и программы creative writing (творческое письмо) в американских университетах. Пришла пора узаконить как самостоятельную область интеллектуальной деятельности и creative thinking (творческое мышление), в какой бы гуманитарной области оно ни проявлялось. Конструктивный сдвиг в гуманитарных науках назрел давно и требует интеграции в систему академических программ и институций.

Философия и онтотехника.

Практические основы миротворения

Особое значение приобретают в наше время философские практики формирования новой техносреды и вирту-

альных миров. Здесь хотелось бы сделать полемическое отступление. Некоторые современные философы, особенно неопрагматического толка, проникнуты убеждением, что их профессия утратила практический смысл, что время больших исторических свершений для философии миновало, поскольку мир давно не верит в универсальные решения и в силу обобщающей мысли. Мир нуждается только в маленьких, частичных улучшениях, с которыми технологи и политики справляются лучше, чем философы. Такая точка зрения выражена философом Ричардом Рорти, в частности, в его лекции в РГГУ. «В XX веке не было кризисов, которые требовали бы выдвижения новых философских идей. /.../ Большинство нынешних интеллектуалов отмахивается от утверждений, что наши общественные практики якобы требуют каких-то философских обоснований». Отсюда – «маргинализация философии»: «теперешний здравый смысл нас всех сделал материалистами и реформистами»⁷.

Нельзя согласиться с тем, что XX век обошелся без исторических кризисов, требующих участия философских идей: чего стоят хотя бы битвы между тоталитаризмом и либерализмом, коммунизмом и персонализмом, идеологией и наукой. Или разве кризис левых, революционно-преобразовательных движений в 1960-х не привел к возникновению всего комплекса постмодерных идей, определивших последние десятилетия XX века? История показывает, что роль самых общих идей и концептов не падает, а возрастает по мере вступления человечества в информационный век. Что касается утверждения, что интеллект становится все более материалистичным, на это можно возразить, что сама материя в современных представлениях становится все более интеллектуальной, информационно насыщенной. На рубеже XX – XXI веков происходит «раскрутка» незримых слоев материи, граничащих с иноматериальным – сознанием, психикой, генетическим кодом, ранее неизвестными измерениями пространства. Никогда раньше производство,

⁷ Рорти Р. Универсализм, романтизм, гуманизм / Пер. с англ. С.Д. Се-ребряного. М.: РГГУ, 2004. С. 5, 6, 29.

техника, даже бизнес и реклама не были столь метафизическими в своих основаниях⁸.

Так, первая задача, которую должны решать создатели компьютерных игр, задача метафизическая: каковы исходные параметры виртуального мира, в котором разворачивается действие игры, сколько в нем измерений, как соотносятся субъект и объект, причина и следствие, как течет время и разворачивается пространство, сколько действий, шагов, ударов отпущено игрокам по условиям их судьбы и что считается условием смерти? Любая компьютерная игра, любой виртуальный мирок содержат в себе свойства «мировости», «универсности», которая и образует специфический предмет и заботу философии. Причем масштабы таких «миров» быстро разрастаются. Например, знаменитая «Second Life» («Вторая жизнь») — это трехмерный виртуальный мир, созданный в 2003 г., но уже населенный четырнадцатью миллионами участников из 100 стран мира, точнее, их аватарами. На этой территории действуют свои законы, строятся дома, открываются бизнесы, обращаются свои денежные единицы (линдены, которые можно обменять на реальные доллары). Речь идет не просто о новой трансконтинентальной и транснациональной территории, но об особом мироустройстве, которое целиком, в своих внутримировых основаниях, задается волей и деятельностью людей. И конечно же, это альтернативное мироздание имеет свою онтологию и эпистемологию, свою логику, этику и эстетику, свои законы пространства и времени, случая и судьбы, — свою философскую матрицу, которая сознательно или бессознательно кладется в основу его технического построения, программного обеспечения. Недавно в некоторых американских университетах на кафедры и в лаборатории программирования

⁸ Характерные образчики реклам, которые недавно встретились мне на одной нью-йоркской улице: «Будь хозяином своей судьбы. А также своих счетов». «Мечтать полезно для души. Кредит вам поможет». «Протанцуй через жизнь! Прошагай через станцию» (в метро). Рекорд метафизичности побилa российская реклама, полученная мною по электронной почте: «Трансфинитный апостериорный апофеоз с телефоном «ЮРС» вам гарантирован».

стали приглашать профессиональных историков для разработки определенных тематических игр (например, игры по мотивам шекспировских пьес или наполеоновских войн требуют консультации у специалистов по соответствующим эпохам). Но столь же насущным, по мере разрастания этих виртуальных миров, становится и участие в их строительстве философа – специалиста по универсности и универсалиям, по самым общим, всебытийным вопросам мироустройства.

Раньше техника занималась частностями, отвечала на конкретные житейские нужды – в пище, жилье, передвижении, в борьбе с врагами и власти над соплеменниками. Философия же занималась общими вопросами мироздания, которое она не в силах была изменить: сущностями, универсалиями, природой пространства и времени. Техника была утилитарной, а философия – абстрактной. Теперь наступает пора их сближения: мощь техники распространяется на фундаментальные свойства мироздания, а философия получает возможность не умозрительно, но действительно определять и менять эти свойства. Техника конца XX и тем более XXI в. – это уже не орудийно-прикладная, а **фундаментальная** техника, которая, благодаря продвижению науки в микромир и макромир, в строение мозга, в законы генетики и информатики, проникает в самые основы бытия и в перспективе может менять его начальные параметры или задавать параметры иным видам бытия. Это **онто-техника**, которой под силу создавать новый пространственно-временной континуум, новую сенсорную среду и способы ее восприятия, новые виды организмов, новые формы разума. Тем самым техника уже не уходит от философии, а заново встречается с ней у самых корней бытия, у тех первоначал, которые всегда считались привилегией метафизики. Вырастает перспектива нового синтеза философии и техники – **технософия и софиотехника**, которая теоретически мыслит первоначала и практически учреждает их в альтернативных видах материи, жизни и разума.

Раньше, когда в нашем распоряжении был один-единственный мир, философия поневоле была умозрительной, отвлеченной наукой. Когда же с развитием компьютерной

техники и физическим открытием относительности, квантов и параллельных вселенных открывается возможность других миров, философия переходит к делу, становится *сверхтехнологией нового дня творения*. Раньше философ говорил последнее слово о мире, подводил итог: Гегель любил повторять, что сова Минервы (богини мудрости) вылетает в сумерках. Но теперь философ может стать «жаворонком» или даже «петухом» мировых событий, возвещать рассвет, произносить первое слово о прежде никогда не бывшем. В XXI в. появляются, по крайней мере в научно очерченной перспективе, альтернативные виды разума и жизни: генопластика, клонирование, искусственный интеллект, киборги, андройды, виртуальные миры, изменение психики, расширение мозга, освоение дыр (туннелей) в пространстве и времени... При этом философия, как наука о первоначалах, первосущностях, первопринципах, уже не спекулирует на том, что было в начале, а способна *сама закладывать эти начала*, определять метафизические свойства инофизических, инопространственных, инопсихических миров. Философия не завершает историю, не снимает в себе и собой все развернутые в ней противоречия разума, а развертывает собой те возможности разума, которые еще не воплотились в истории или вообще не могут исторически воплотиться, требуют построения альтернативных миров, осуществимых в иных, виртуальных, параллельных формах бытия. Философия — это *зачинающее*, концептивное мышление, которое во всяком большом, «мирообъемлющем» деле закладывает начало начал, основание оснований.

XX век — век грандиозных физических экспериментов, но XXI век может стать лабораторией метафизических экспериментов, относящихся к свободной воле, к роли случая, к проблеме двойников и возможных миров. Физические эксперименты переходят в метафизические по мере того, как создаются условия для воспроизведения основных (ранее безусловных и неизменных) элементов существования: интеллект, организм, жизнь, вселенная — уже в их множестве, творимом измерении. Например, клонирование — это не просто биологический или генетический опыт, это экс-

перимент по вопросу о человеческой душе и ее отношении к телу, об идентичности или различии индивидов при наличии генетического тождества. Поэтому никак нельзя согласиться с пессимистическим утверждением Ричарда Рорти, что «суждения философов о том, как сознание соотносится с мозгом или какое место ценности занимают в мире фактов, или как можно согласовать детерминизм и свободу воли, — не интересуют большинство современных интеллектуалов»⁹. Эти философские вопросы сейчас приобретают даже более практический смысл, чем когда-либо раньше именно в силу грандиозного расширения возможностей науки и техники, подходящих к постановке метафизических вопросов. И если философы, включая представителей аналитической традиции, устранились от решения этих вопросов, то за них берутся ученые, такие, как Дэвид Бом, Джон Бэрроу, Пол Дэвис, Роджер Пенроуз, Фрэнк Типлер, Рэй Курцвайл, Ноам Чомски, Даглас Хофштадтер, Дэниэл Дэннет... Но от этого сами вопросы не перестают быть глубоко философскими, теми же самыми, над которыми билась мысль Платона, Декарта, Канта, Гегеля. Философские вопросы остаются и заостряются, просто в отсутствие интереса со стороны профессиональных философов они переходят в ведение физиков, биологов, кибернетиков, когнитивистов, которые оказываются в большей степени наследниками великих метафизических традиций, чем сотрудники кафедр аналитической философии.

Если философия хочет вернуться в центр интеллектуальной жизни, она должна воссоединиться с большими техническими, информационными, биогенетическими, социально-политическими практиками XXI века, закладывая концептуальные основы новых практик, стать *технософией*, *биософией*, *инфософией*, *политософией*, *лингвософией*. Точно так же на основе эстетики и поэтики должны действовать трансэстетика и транспоэтика, способствуя формированию новых художественных и литературных практик, как это делала романтическая эстетика начала XIX в. или символистская начала XX в. Техногуманистика охватывает собой все

⁹ Рорти Р. Универсализм, романтизм, гуманизм. С. 6.

дисциплины, которые направлены на трансформацию того, что изучается соответствующими гуманитарными науками: культуронику («культуроводство»), трансэстетику («искусствоводство»), транспоэтику («литературоводство»), транслингвистику («языковедство»). Последняя создает искусственные языки или задает новые направления развитию естественных языков, исследует и реализует новые возможности словообразования и эволюции грамматических форм. Очевидно, что деятельность доктора Л.Л. Заменгофа, создателя международного языка эсперанто, не относится к области лингвистики, хотя и развивается на ее основе. Именно сравнительный анализ существующих языков позволил Заменгофу синтезировать новый язык, сочетающий романские, германские, славянские элементы. Транслингвистика охватывает область построения как плановых международных языков (волапюк, окциденталь, интерлингва и многие др.), так и специализированных языков, включая языки различных дисциплин (математики, логики, лингвистики) и языки программирования, общения человека и машины. Большой вклад в транслингвистику, в теорию и практику лингвопроектирования внесли Р. Декарт, Г. В. Лейбниц и такие создатели проектов философских языков, как Дж. Дальгарно, Дж. Уилкинс. Ж. Делормель. Что касается естественных языков, то они по традиции считаются «инертными», открытыми только медленным историческим изменениям, а не сознательным преобразованиям. Но и в этой области есть место для проективно-трансформативной деятельности. К транслингвистике относятся: словарная, а в значительной мере и словообразовательная работа В. Даля, по-новому структурировавшая лексические запасы русского языка и прибавившая к нему около 14 тысяч собственно далевских новообразований; «воображаемая филология» В. Хлебникова, которая вылилась примерно в такое же число неологизмов и в эксперименты с морфологией и синтаксисом, значительно увеличившие гибкость русского языка; в наше время — «грамматология» Ж. Деррида, которая из теоретической сферы постоянно выходит на уровень трансформации языковых практик. Все это и можно отнести к гуманитарным технологиям, т.е. практи-

кам второго, надтеоретического, а не дотеоретического уровня¹⁰.

* * *

Конструктивный потенциал гуманитарных наук – это тема, требующая не только теоретической, но и практической разработки. Философ Алфред Н. Уайтхед, возглавлявший кафедру философии в Гарвардском университете, так определил миссию высшего образования: «Задача Университета – создание будущего, насколько этому могут способствовать рациональная мысль и цивилизованное восприятие»¹¹. Изобретательство в сфере гуманитарных наук даже более прямо способствует созданию будущего, чем исследовательская работа. Наряду с факультетами естественных наук в западных университетах существуют факультеты инженерных дисциплин, компьютерных и медицинских технологий. За последние десятилетия в систему университетского образования интегрировалась и такая область деятельности, как «творческое письмо» (литературное творчество). Пришло время институционализации и «творческого мышления», изобретательской деятельности в области гуманитарных наук. Почему в университетах учат писать стихи и рассказы, но не учат писать художественные манифесты и программные статьи? Таких изобретателей романтизма и философии жизни, как Фр. Шлегель или Фр. Ницше, вряд ли пустили бы на порог современных университетов даже в младшей профессорской должности, поскольку их публикации не включают так называемого «анализа», обзора литературы, научного аппарата. Но ведь они создают аппарат новых концепций и терминов для будущих поколений исследователей. Техногуманистика имеет такое же право на свои университетские кафедры, как технологические, политические, медицинские, юридические дисциплины.

¹⁰ В частности, исследование и проективное воплощение системных возможностей русского языка – лексических, грамматических, концептуальных – задача моего сетевого проекта «Дар слова. Проективный словарь русского языка» <http://www.emory.edu/INTELNET/dar0.html> (см.: *Энштейн М.* Русский язык в свете творческой филологии // Знания. 2006. № 1. С. 192 – 207.

¹¹ *Whitehead A.N.* Modes of Thought. The Macmillan Co.: N.-Y. 1938. P. 233.

От того, насколько этот конструктивный потенциал гуманитарных наук будет реализован в университетах, зависит будущее и самих университетов. Это не только хранилища знаний, но и лаборатории конструктивного мышления, которое творит новые идеи и на их основе преобразует природу и цивилизацию. Нельзя ограничивать научную или академическую деятельность сферой исследования и познания, т.е. накопления и умножения знаний (фактов, закономерностей, наблюдений и обобщений). Правильнее было бы определить задачу научных и академических учреждений не как исследование, а как *мыслезнание*, интеллектуальную деятельность в форме *познания и мышления*, т.е. (1) установление наличных фактов и принципов и (2) производство новых понятий и идей, которые могут продуктивно использоваться в развитии цивилизации. Знание есть *информация* о наличных фактах и связях мироздания; мышление — *трансформация* этих связей, создание новых идей и представлений, которые в свою очередь — посредством технологий, политик, искусств — могут быть претворены в предметы и свойства окружающего мира. Это трансформативное начало гуманитарных наук сегодня как никогда остро нуждается в признании академических и образовательных институций.

ПЕРСОНОЛОГИЧЕСКАЯ ВЕРТИКАЛЬ И ТЕКСТЫ ПОСТСОВРЕМЕННОСТИ

В.А. СУЛИМОВ

Эрозия гуманистического начала философского антропоцентризма, обозначившаяся в XX и — особенно — в XXI веке, несомненно, свидетельствует об утрате в массах *потребителей идей* аксиологической вертикали — шкалы ценностей. Это «уплощение» ценностной шкалы, объединяя в одном когнитивно-семиотическом пространстве разнородные и разноуровневые тексты культуры, приводит к отказу от приоритетов (будь то приоритеты социальные, этические, моральные, поведенческие, научные, образовательные или

любые другие). Именно феномен «уплощения», «выравнивания» аксиологической шкалы создает иллюзию постмодернистского дискурса, охватившего коммуникативное пространство современной культуры и породившего (иногда — почти вне авторской интенции и его внутренней *системологии*) гигантский пласт того, что принято называть «произведениями» безотносительно к виду, жанру, авторскому стилю. Этому пласту текстов с заведомо осложненными интерпретационными характеристиками сопоставляется единственно возможный потребитель, обладающий исторически обусловленными характеристиками: аксиологической амбивалентностью и интеллектуальной (интерпретационной) подвижностью, позволяющими ориентироваться в бесконечных текстовых отражениях виртуальной реальности. При этом возросшая роль виртуальной образности определяет, в конечном счете, параметры восприятия мира. Кристоф Вульф видит в качестве основной причины гипервиртуализации когнитивного пространства «игру образов», нивелирующую различия между реальным и виртуальным и приводящую к их «схлопыванию»: «Если все превращается в игру образов, то неизбежны произвол и необязательность. Созданные таким образом миры образов оказывают обратное воздействие на жизнь. Все сложнее различать жизнь и искусство, фантазию и действительность. Обе сферы уподобляются друг другу. Жизнь становится про-образом мира видимости, а мир видимости — про-образом жизни»¹. Возникает естественный вопрос *о наличии потребителя* такого тексториентированного продукта и его когнитивных характеристиках.

И текст как результат наррации, и сама нарратология как способ интерпретации текста в условиях «новой» ментальности, когда и текст, и текст о тексте (текст-интерпретация) предстают в виде набора континуальных знаков, отражают скорее некоторый ракурс нарративного видения, чем описание «действительности». Ракурс нарративного видения может меняться в ходе порождения/восприятия текста, подчиняясь закону логической парадоксальности

¹ Вульф К. Антропология / История. Культура. Философия. СПб.: Изд.-во С.-Петербургского университета. 2008. С. 204.

как наиболее действующему (и=наблюдаемому) закону современного текстопорождения: «Диверсификация, деконструкция и политизация – вот три характеристики изменения в современной нарратологии. Должно быть очевидно, что эти три термина совместно имплицитно формулируют треугольник означивания»². Естественно, что можно представить и иные варианты семиотического треугольника, применимого к современному тексту культуры/литературному тексту (в частности, модели знака, разомкнутые в четвертое – трансцендентное – измерение), но в любом случае эти модели (тернарные или квадриальные) демонстрируют (а) усложнение структур индивидуального сознания; (б) усложнение условий порождения/восприятия текста, обязательно включающих интерпретационные возможности субъектов текстовой деятельности³.

Введение в практику текстовой деятельности особой нарративной логики, отказавшейся от *идеи последовательности* (внешнего и внутреннего сюжета) как онтологической и гносеологической основы «повествования о...» или «рассуждения о...» стало оказывать заметное влияние на индивидуальное сознание участников текстовой деятельности или, скорее, сверхинформационного коммуникативного акта, делая сам акт коммуникации парадоксальным по сути: все более разнонаправленным, убыстренным, личностно-зависимым и интеллектуально-чувственным.

Глубинное изменение ментальности текстопорождения и текстовосприятия, втянувшее в свою орбиту не только литературу, но и все виды искусства, науку, политику, СМИ, не могло не вызывать *реакцию массового сознания*. Массовое сознание оказалось не только не готовым к переменам, но и не имеющим (в силу образовательных или психобиологических причин – например, малого объема оператив-

² Currie M. Postmodern Narrative Theory. N.-Y.: Polgrave, 2005. С. 6.

³ Вопрос о разомкнутой четырехугольной модели континуального знака, включающий трансцендентные смыслы в качестве «стабилизатора» значения был рассмотрен, в частности, в работе: Сулимов В.А., Фадеева И.Е. Когнитивная культурология: преодоление дискретности // Семиозис и культура. Вып. 4. /Отв. ред. И.Е. Фадеева. Сыктывкар: Изд-во Коми госпединститута, 2008. С. 80 – 89.

ной памяти) возможности интерпретации современного текста как конгломерата изменчивых образов. Континуальный знак стал как бы «накатываться» на повседневное сознание (точнее – повседневный *способ* мышления), заставляя его осуществить защитную реакцию, включающую либо отторжение «непонятного», либо замену «непонятного» «понятным», имеющим, как правило, миметическую природу. Соответственно увеличилась потребность в заместителе когнитивно-сложных текстов – тексте-симулякре.

Внутренний протест масс против «интеллектуального нажима» хорошо был прочувствован организаторами СМИ (в том числе – отечественных), которые достаточно оперативно создали набор проектов, реализующих когнитивное стремление масс к упрощению текстов культуры. Очень часто этим текстом-симулякром становились так называемые *интеллектуальные игры*, требующие для участников все более тривиальных знаний, не выходящих за рамки *тезауруса повседневности*, с явной тенденцией постоянного снижения необходимого для успеха игры уровня знаний (ср., например, достаточно акцентированную содержательную сторону «знатоков» начального периода и убогое содержание интеллектуальной игры «в блондинок»). В отечественной практике (в меньшей степени – зарубежной) одну из таких ролей («снижения жанра») играют многочисленные «римейки» и «сиквелы», интеллектуальная (и=креативная) составляющая которых доводится до абсурдно малой величины. Стоит только вспомнить музыкальный сериал «Старые песни о главном», пародийность которого воспринималась массами как желаемое упрощение континуального знака, исключение наблюдателя из интеллектуальной деятельности, или – по-другому – прекращение действия *интерпретационного императива*, а также широко рекламируемый телевизионный проект «Ирония судьбы-2», в котором статус текста диалогов упал (по сравнению с оригиналом) до уровня комментария сюжетных положений. На этом пути создания текстов-симулякром преодолеваются важные свойства, присущие «классическому» неклассическому тексту-письму: ассоциативность, интерпретационная множественность, метафоричность и концептуальность как выра-

жение авторского ракурса видения мира и, наконец, собственно игровой характер текста, когда, по Р. Барту, текст обыгрывается трижды — «играет сам текст», «читатель играет в текст» и «читатель играет текст»⁴. Становится ясным, что, наблюдая процесс восприятия текстов культуры в условиях постсовременности, мы обнаруживаем действие энергии деструкции сознания, инициируемой массой в ходе реализации задач исторического развития. Эта энергия деструкции вполне симметрична по способу проявления главным аспектам реализации власти масс как социально-культурного феномена, к которым относятся «иллюзия равенства», «жажда выхода за пределы границ» (преодоление норм) и «желание разрядки»⁵. Их интенциональная подоплека (стремление к власти) осуществляется в процессе означивания (семиозиса, текстопорождения) в «снятом» виде — как тенденция или динамика. Воспринимая философский посыл о параллельности миров (и, соответственно, картин мира) в форме директивы, избегая логически усложненных текстов, не овладев способностью к интерпретационной (текстовой) деятельности, масса предлагает свой вариант «обустройства» культуры: нивелировка (равенство интеллектуальных, аксиологических и художественных систем — «бывают разные мнения», «это как для кого», «кому что нравится», «кто как понимает»), преодоление этических и эстетических ограничителей (яркие примеры — телевизионный юмор «ниже пояса», «сериальные» книги «женского» или «мужского» репертуара, сюжеты «шоу повседневности» и т.п.), создание ситуации перманентного праздника, оправдывающего существование и направляющего бесконечное движение, остановка которого означала бы распад самой массы. В это бесконечное движение к неизвестной цели втягиваются информационный и образовательный комплексы, предлагая иллюзорные «легкие» новости и «легкое» образование, научные деятели и структуры, готовые моделировать упрощенное — «понятное» знание

⁴ *Барт Р.* От произведения к тексту // Избр. работы: Семиотика. Поэтика / Сост и ред. Г.К. Кошкова. М.: Прогресс, 1989. С. 421.

⁵ *Кенетти Э.* Масса и власть // Тень парфюмера. М.: Алгоритм, 2007. С. 77 — 81.

(объясняющее, например, замену обучения текстовой деятельности в средней школе примитивными тестами по языку и литературе некоторыми прагматическими соображениями и «мировой образовательной практикой»). Так выделяемое (и конструируемое) культурное пространство уже не удастся отнести к явлению простой массовости культуры (даже в ее нон-семиозисном аспекте — аспекте распада семиозиса, когнитивной деконструкции и т.п.). Следует обозначить описываемое явление как *культуру масс*, выделив ее из общего пространства массовой культуры и поместив в рамки смыслового соотношения «культура масс — воля (власть) масс».

Вместе с тем, преобразование текстовой деятельности в интеллектуально-интерпретационную деятельность демонстрирует и иной аспект своего понимания — аспект когнитивных границ, т.е. интерпретационных возможностей личности. Не только интеллектуально сложные литературно-художественные формы (как, например, литературно-художественные аналоги научных словарей, метафоризированных исторических исследований, монографических описаний, апокрифических «сказаний», «документальных» разысканий, философических фрагментов, которыми наполнена современная литературная проза — см. тексты П. Коэля, М. Павича, М. Веллера, И. Стогова, В. Пелевина др.), но и активно метафоризирующиеся не художественные (собственно научные, собственно публицистические, собственно информационные) формы обладают логикой когнитивного парадокса, разрывают нарративные механизмы причинности и последовательности. Возникает вопрос о структуре и границах *постсовременной языковой личности*, делимитация и обоснование которой в ситуации парадоксально-подвижного текстового пространства становится, по всей видимости, одной из центральных проблем когнитивных исследований современной культуры.

Решение проблемы *когнитивных границ* постсовременной языковой личности — личности-в-культуре невозможно без анализа важнейшей когнитивной процедуры — осмысления текста. Процедура *осмысления текста*, его смысловая идентификация прямо соотносится с деятельностью естественного интеллекта. При всем многообразии опреде-

лений интеллекта можно утверждать, что интеллект представляет собой сложное (а) био-социальное и (б) культурно-когнитивное явление, которое не может быть сведено к системе (набору) знаний или скорости решения задач повседневности. Думается, что в культурологическом смысле *интеллект* – это совокупность форм мышления и способов интеллектуального поведения, которая имеет рационально-логическую и чувственно-эмоциональную стороны. Взаимодействие между ними составляет существо человеческой личности. Иногда отмечают креативный характер интеллекта, всегда стремящегося к виртуальному переустройству некоторой «данной» стандартизированной модели реальности в соответствии с потребностями *духовной самореализации*. Это приводит к мысли о сложной эмоционально-рациональной и духовно-деятельностной природе интеллекта: «Интеллект включает специфическую способность индивида как к целостному, так и дифференцированному выражению разнохарактерных переживаний, ощущений, размышлений и к столь же разнообразному восприятию самого различного рода информации и внешних воздействий»⁶.

В любом случае – интеллект как сложный эмоционально-рациональный аппарат индивидуального сознания человека существует в виде системы *рефлексий*, т.е. системы интеллектуальных (мыследеятельностных) реакций на некоторые внешние (по отношению к сознанию) или внутренние (по отношению к сознанию) раздражители, в качестве которых могут выступать ощущения, образы и представления, вербальные и невербальные тексты, внутренние состояния, приобретающие информационную ценность и/или аксиологический смысл. *Рефлексия* в ее антропоцентрическом понимании лингвистична, т.е. выражена или всегда *может быть* выражена в языковой форме. При этом вопрос о первичном способе возникновения рефлексии (в лингвистической или нелингвистической форме, в историческом или актуальном плане) представляется нам несущественным

⁶ Акопян К.З. Интеллект как естественно-культурный феномен // Интеллектуальная элита России XX века: столица и провинция: Материалы межрегиональной научной конференции. Киров: Изд-во ВятГГУ, 2003. С. 6.

виду естественного отграничения антропных форм сознания и не обнаружения иных (неантропных) его форм. Лингвистические наблюдения над речевым поведением показывают, что рефлексия, в отличие от реакции относящаяся к внутреннему ментальному миру, определяется по целому ряду внешних лингвистических показателей, являющихся достаточно точными ее маркерами: метауровневостью, синкретичностью, конситуативностью, интенциональностью и суперсегментностью⁷.

Указанные признаки *рефлексии в тексте* являются лингвистической и социокультурной реализацией интеллектуальных возможностей личности, обладающей способностью текстовой деятельности. Существует несколько подходов к решению задачи вычленения личности из общего персоналогического контекста современного научного знания. Помещение личности в социальный контекст и приписывание ей свойств, определяемых этим контекстом, есть основной прием делимитации и обоснования понятия *личность*. В социальном контексте *личность* становится пучком различных отношений, контактов и коммуникаций, а основным ее свойством видятся решение и/или действие (как реализация самости) и выбор (как реализация индивидуальной свободы), при этом ограничители и того и другого остаются *вне личности*, а критерием сформированности личности оказываются наборы социальных и психологических признаков (имеющие в ряде случаев форму стандартов)⁸.

С точки зрения культурологии как науки о культуре и культурной антропологии как науки о человеке в культуре *так выделяемая личность* является неполным и даже неперспективным объектом исследования. Неполнота версии «социальной личности» объясняется наличием дополнительного неизвестного: как, в какой степени артефактическая и ментефактическая стороны культурной трансляции интериоризированы индивидуумом, или, иначе, в какой степени

⁷ См.: *Рябцева Н.К.* Язык и рефлексия // Язык и действительность: Сб. научных трудов памяти В.Г. Гака. М.: ЛЕНАНД, 2007. С. 63.

⁸ См.: *Кон И.С.* Междисциплинарные исследования. Социология. Психология. Сексология. Антропология. Ростов н/Д: Феникс, 2006. С. 167.

данный индивидуум вообще является элементом данной культуры. Особенности развития советского общества, как правило, лишены ярких национально-культурных черт, и феномен «советского человека» показали громадные возможности дифференциации «культурного» и «социального» человека вплоть до их прямого противопоставления. Можно встретить ситуацию, когда социальный статус личности и ее кодифицирующие индивидуальные признаки (как-то: уровень образования, экономический базис, психосоциальный портрет и перспективы самореализации) становятся несущественными по сравнению с креативным самоощущением. Это особое ощущение (состояние) представляет собой интериоризированный и пролонгированный акт отождествления: индивидуум начинает ощущать себя как идею (в отличие от ощущения себя как роль, или еще хуже – как объект, часть, средство). Такие случаи «сбоя самоидентификации» учащаются в условиях сложившейся перманентной переходности: расширения ментального спектра (набора ментефактов) и многообразия индивидуальных картин мира. Применение логико-парадоксальных способов их реализации в текстах культуры делает такой (креативный) способ самообоснования личности практически единственным действующим социокультурным каналом преобразования индивидуальности в личность, что, вместе с тем, вполне может не приводить к социальному успеху. Это противоречие в *норме* подталкивает индивидуума к кризису идентичности: «Дисгармония между «я» и «социальным Я» является одной из самых распространенных причин кризиса идентичности. Немногие люди могут сохранить свою идентичность в неприкосновенности, если сталкиваются с беспричинным презрением со стороны своего окружения, особенно тех людей, которых они уважают. Однако завышенные оценки, даваемые им друзьями, также не идут на пользу, поскольку и в этом случае человек понимает, что его образ, сложившийся в глазах других людей, не соответствует реальности»⁹.

⁹ Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Апокалипсис смысла. Сборник работ западных философов XX – XXI вв. М.: Алгоритм, 2007. С. 36 – 37.

Креативное *ощущение себя как идеи* не является новым. Оно характерно для русской истории науки и культуры (таковы, например, для русской науки и истории «вершинные» образы Протопопа Аввакума, К.Э. Циолковского или о. Павла Флоренского, ощущавших себя *как существующих в силу идеи*). Это глубоко индивидуальное чувство совмещения Я и Иного в одном телесном существовании дает возможность для *трансцендентного чувствования*, являющегося, по сути дела, базой для любого креативного действия, тем более — длительного креативного существования. Именно в таком чувствовании совмещаются все элементы, определяющие личность как результат своего совмещения: *глубокая рефлексивность* (включая вторичную рефлексивность: рефлексии на рефлексии, т.е. приписывание высказыванию/тексту смысла, — и третичную рефлексивность: приписывание смысла рефлексии на рефлексии или приписывания смысла вторичной рефлексивности), *интеллектуальность* (способность и необходимость качественной реализации в пределах освоенного тезаурусного пространства), *креативность* (возможность и необходимость создания новых текстов культуры либо новой интерпретации старых с учетом индивидуального/социального интерпретационного опыта). Указанное ощущение личности как результата и (вместе с тем) ориентира творческой деятельности невозможно представить в социальном или внесоциальном (информативном) вакууме — некоторой экономически и нормативно определяемой среде выживания человека. Такая среда окажется губительной для личности в креативном понимании (в отличие от личности в волевом и эмоциональном понимании, для которой любое — самое враждебное — пространство есть, скорее, желанный экстрим, нежели повод для беспокойства).

Единственной средой, пригодной для появления и развития личности является культура: «Пространство, в котором личность обнаруживает себя как целое, в котором происходит ее рост, есть пространство культуры. Рост личности есть именно культурный процесс и понят он может быть только как процесс приобщения к культуре, вхождения в

нее»¹⁰. Личность как инкультурированная индивидуальность, обладая креативными чертами и интенциями, почти обязательно оказывается субъектом текстовой деятельности. Тексты культуры, в том числе – литературные тексты не просто окружают ее, позволяя ощущать себя в творческой атмосфере, они создают информационное пространство личности и, одновременно, предметное деятельностное поле, на котором происходит длительный процесс становления, а затем существования личности как культурного феномена.

Таким образом, можно считать, что личность (и=интеллект) является целью индивидуального развития и фактором социального развития, всегда следующего в интеллектуальном фарватере наиболее «прорывных» личностей (либо – замирающего в виду их отсутствия). И наоборот: социальное самообоснование (социализация) и культурное «самоустройство» (инкультурация) создают предпосылки для формирования черт личности, обладающей развитым и деятельностным интеллектом. Этот путь самостроительства, который иногда (в традиции отечественной педагогики) называется *воспитание*, а в психологической традиции – *формирование* личности, представляет собой интеллектуальную целенаправленную деятельность по созданию собственной модели «Я», совместимой с моделью мира, представленной в индивидуальном сознании как некоторый образ неизвестной индивидууму «реальности». Такое движение к своему «Я», основанному на борьбе за интеллект, известно как неоплатоническая «забота о себе» в современной интеллектуально ориентированной версии¹¹.

Сакральный смысл формирования «Я», уступивший первенство интеллектуальному смыслу, представляет собой систему абсолютных целей саморазвития, которое видится как способность объединения в едином интеллектуально-

¹⁰ Вересов Н., Мельников А. Образование и культура: нереальные цели и реальные ценности//В перспективе культурологии: повседневность, язык, общество / Рос. ин-т культурологии; О.К. Румянцев (отв. ред.) и др. М.: Академический проект; РИК, 2005. С. 165.

¹¹ См.: Фуко М. Герменевтика субъекта// Интернетресурс <http://filosof/historic.ru>

нравственном усилии блока *познание 1* (внешнее по отношению к интеллекту), блока *познание 2* (внутреннее по отношению к интеллекту), блока *познание 3* (информационного кода, необходимого для реализации познания *1* и познания *2*) и блока *познание 4* (системы ценностей, одухотворяющих и = осмысляющих предыдущие виды познания). При этом важно понимать, что уже познание *1* – это познание мира через призму второй реальности культуры, которая в современном виде сводится к достаточно обширному набору текстов культуры, в т.ч. наиболее информационно емких текстов – литературных. Что же касается познания *2 – 4* – это безусловно различные формы и виды текстовой деятельности, т.е. деятельности по порождению/восприятию и интерпретации литературных (в том числе – научных) текстов. Эта деятельность, как и сам социальный признак отношения к ней, является интегральным центром формирования (самоформирования) личности, является тем чувственно переживаемым началом, которое позволяет ощутить себя *креативным элементом социума, или*, в финале такого развития, – некоторой *идеей*. Следовательно, и *уровни развития личности* могут выделяться на основе двух признаков (а) отношения к текстовой деятельности; (б) уровня владения текстовой деятельностью.

Используя обобщение различных деталей (психологических, дидактических, лингвистических), можно выделить три основных уровня развития языковой личности (личности-в-культуре): (а) уровень использования элементов текстовой деятельности в контексте бытия повседневности (дотехнологический уровень, когда выполняются утилитарные задачи с использованием текстовой деятельности как некоторого «инструмента для...») (А-система); (б) уровень овладения текстовой деятельностью как информационным ресурсом (технологический уровень, на котором используются целевые утилитарно-реферативные модели текстовой деятельности, позволяющие поддерживать необходимый объем информации) (В-система) и (в) уровень текстовой деятельности как информационно – креативного акта, когда при помощи создания/воссоздания текстов создается креативное информационное пространство, включенное в

общую структуру семиозиса (С-система). Каждому из уровней соответствует тип *интеллектуальной позиции*, связанной, во-первых, с референциальными возможностями индивидуума, и, во-вторых, с его способностью интеллектуального самоощущения. Для А-системы характерна интеллектуальная позиция прямого («конкретного») действия, подкрепленная простой рефлексией (рефлексией – реакцией), для В-системы наиболее вероятной является интеллектуальная позиция социальной адаптации, связанная со сложной рефлексией самообоснования (рефлексией на рефлексию), наконец, для С-системы показательна интеллектуальная позиция постановки и решения сложной ментальной задачи, требующей составной рефлексии (рефлексии на рефлексию на рефлексию) или логико-когнитивного мышления.

В современную информационную эпоху, когда действенность прямого интеллектуального вмешательства (в процессы, события, решения) резко повышается, а социально-экономический эффект от такого вмешательства (экспертного решения) становится достаточно ощутим, наблюдается проявление интеллекта нового типа, для которого свойственна свободная текстовая деятельность с результатом любой сложности (идет ли речь об интерпретации «чужого» текста или построении своего, включая научно-теоретический текст-модель). Такой тип текстовой деятельности можно условно назвать Д-система, при использовании которой тексты приобретают новую смысловую глубину в процессе текстовой деятельности, т.е. становятся когнитивно подвижны. С-система и Д-система принадлежат сформировавшейся языковой личности, две остальные – индивидуальности, находящейся пока в процессе развития (либо – разрушения). Соответственно С–Д-системы и А–Б-системы часто поляризуют, видя за ними креативных и нон-креативных субъектов, расходящихся в плане ощущения и обоснования «Я». Наличие наставника, учителя, деятельного примера полагается обязательным для совершения индивидуумом качественного перехода от А–Б-системы к С–Д-системе, требующего серьезного интеллектуального и волевого усилия. Очень точно путь преодоления внутреннего инертного ментального пространства показан Мишелем Фуко:

«Между человеком, не желающим собственного «Я», и тем, кто достиг искусства управлять собой, обладать собой, черпать удовольствие в себе — что является подлинной целью *sapientia*, — необходимо вмешательство другого, поскольку, структурно, воля, присущая *stultitia*, не может желать заботиться о своем «Я»¹². Вместе с тем, обретение определенного *постоянства понимания мира* за счет системы знаний и волевое освоение *практики креативного отношения к себе и к миру* не означает долговременной фиксации обретенной структуры личности: изменяются референциальные параметры самого сознания (то ли под воздействием изменяющихся текстов культуры, то ли в результате прекращения их восприятия). Этот «зазор» между структурой личности и структурой референции оказывается пройденным только в результате нового усилия интеллекта, решающего эту задачу через перманентное осмысление реальности бытия как проверяемого факта. «Новое» осмысление представляет собой смысловую основу для производства/воспроизводства «новых» текстов культуры, замыкая смысловой круг. Соположение уровней рефлексии и уровней текстовой деятельности формирует *персонологическую вертикаль* текстов постсовременности: от текстов повседневного и миметического типа (текстов — типизаций), до текстов, «работающих» на основное когнитивное преобразование «смысл» — «текст» и потому насыщенных сложными когнитивными трансформациями (концептуализациями, метафоризациями, типизациями).

Такая интеллектуальная дифференциация есть следствие действия механизмов формирования интеллектуального пространства постсовременности, дифференцированного не по наличию/отсутствию «текстов культуры для...» (различной когнитивной ориентации для различного социально-культурного «контингента»), а способом интеллектуального включения индивидуальностей/личностей в коммуникативное пространство. В этом смысле *элитарная культура* может пониматься не как *культура для* (некоторой) элиты, а как исследовательская программа, «проверяющая»

¹² Там же.

новые возможные подходы к формированию картины мира в сложной когнитивно-метафорической форме. *Массовая культура*, в том случае, когда ей удается (несмотря на всю поверхностность) обеспечить своими текстами инициацию интеллектуальной деятельности (трансформаций смысл-текст и текст-смысл), оказывается способной не только решать сложные информационные задачи, но и обеспечить информационное сопровождение процесса формирования креативной личности. В случае частичной или общей социальной деградации, когда массовая культура не способна выполнить информационно-познавательной задачи, она (под воздействием экономико-социальных факторов) преобразуется в *культуру масс*, следующую воле масс и разрешающую проблемы социального комплекса непонимания, что является важным фактором стабилизации индивидуальных предпочтений и значит – стабилизации общества. Весь вопрос не в «оценках качества», а в соотношении в общественной среде креативности и нон-креативности, созидания и распада, развития и упадка.

Наличие интеллекта, формулирующего задачи осмысления и, одновременно, решающего их, разрывает узы порочного восприятия «реального» как тавтологической материальной данности, переводит в свободное креативное пространство человеческий ум, повседневную («здравую») ничтожность которого хорошо описал Умберто Эко: «Происходит вот что: мы рассматриваем другие, возможные, миры так, будто мы сами обитаем в некотором привилегированном мире, в котором все индивиды и свойства непременно даны и определены, а так называемая межмировая тождественность – это всего лишь вопрос представимости и вероятности других миров с точки зрения нашего»¹³. В условиях постсовременности интеллект есть главное звено преодоления повседневности, осуществления перехода к системе порождающих моделей человеческого поведения, позволяющих создавать новые тексты культуры как элементы обыденности.

¹³ Эко Умберто. Роль читателя: Исследования по семиотике текста. СПб.: Symposium; М.: Изд-во РГГУ, 2005. С. 383

СМЫСЛ БЕЗ СЕМИОЗИСА (о гносеологических возможностях философии семиотики)

А.Ю. ШЕЛКОВНИКОВ

Мы знаем о существовании философии культуры, философии искусства, философии науки, философии истории, философии языка. Возможна и философия семиотики как самостоятельной философской дисциплины.

Чем отличается философия семиотики, или семиософия, от семиотики как науки о знаках и знаковых системах? Семиотика всегда остается в пределах знаковости. Это выражается в том, что она описывает и объясняет знаковые системы с точки зрения семиозиса, исходя из представлений о семиотическом характере культуры. Позиция исследователя при этом находится внутри семиотического пространства, семиосферы. Философия семиотики смотрит на семиосферу со стороны, иногда проникая в ее структуру, но никогда не растворяясь в ней. Конечно, семиософ со всеми своими теориями принадлежит семиотическому пространству как существо семиотически обусловленное, но он моделирует свою собственную умозрительную позицию в предполагаемом внесемиотическом пространстве. Основной предмет внимания философии семиотики — семиосфера.

Для того чтобы дать целостную характеристику семиотического пространства, надо иметь возможность взглянуть на него извне, т.е. из внесемиозиса. Отсюда видно, что возможность существования философии семиотики представляет собой серьезную проблему.

Может ли какой-либо дискурс претендовать на рассуждение с так называемой внесемиотической позиции? Если речь идет о действительности, то, конечно, такая позиция невозможна. Но в модальности возможного имеет смысл говорить о внесемиотической реальности. В действительности мы не выходим за границы семиотического пространства, мы не можем трансцендировать семиозис. Но наличие семиосферы предполагает наличие не-семиосферы. Семиозис является знаком внесемиозиса. Если существует

обусловленная реальность, то существует и реальность безусловная. Если же внесемиосферы не существует, то и семиосфера не является самой собой, т.е. знаком и знаковой системой, ибо знаковость есть отношение к не-знаковости. Знаковости самой по себе не существует.

Если есть возможность внесемиотического пространства, то существует и возможность разговора о нем. Сам этот разговор остается в границах семиосферы, но он содержит в себе возможность трансцендирования знакового пространства. О чем возможно говорить, то, может быть, способно реализоваться и помимо разговора.

Философия семиотики начинается с учения о семиотическом пространстве.

В этом смысле отцом семиософии следует признать идейного (в платоновском смысле) вдохновителя Московско-тартуской структурно-семиотической школы, литературоведа и культуролога Ю.М. Лотмана. Думается, о нем можно говорить и как о философе. Во всяком случае, если мы примем во внимание замечательную монографию Ю.М. Лотмана по философии культуры «Культура и взрыв»¹. И, без всяких оговорок можно утверждать, что лотмановская концепция семиосферы, развитая им в таких работах, как «О семиосфере»², «О метаязыке типологических описаний культуры»³ и др., является философской концепцией. Вообще, с одной стороны, семиотический анализ литературы, изобразительных искусств, истории, моды, идеологии, обыденного языка и т.д. остается в рамках соответствующих научных дисциплин (литературоведение, искусствоведение, исторические науки, культурология, социология, лингвистика), а, с другой стороны, находится в ведении семиотики как некой транснауки. Но если речь заходит о семиотическом пространстве как таковом, о его наиболее общих закономерностях, то, несомненно, мы имеем дело с философским дискурсом.

Таким образом, можно говорить о том, что учение о семиотическом пространстве как новая философская систе-

¹ См.: Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М., 1992.

² См.: Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах. Таллинн, 1992 – 1993. Т. 1. С. 11 – 24.

³ См. там же. С. 386 – 406.

ма возникло в контексте зрелого русского структурализма 1990-х гг. До сих пор существует разногласие мнений по поводу того, считать ли структурализм философским направлением? Причем общепринятым является признание постструктурализма в качестве философского направления. При этом все помнят о том, что постструктуралистско-деконструктивистско-постмодернистский комплекс, так системно и глубоко проанализированный И.П. Ильиным⁴, возник как мировоззрение и дискурсивная практика в отталкивании от мировоззренческих и дискурсивных особенностей структурализма. Ясно, что структурализм – не только научная методология, но и определенная философская эпистема. Структурализм в такой же мере игнорирует метафизические проблемы, что и позитивизм, логический позитивизм, философия обыденного языка и постструктурализм. Гносеологическая сущность структурализма выражается в самодостаточности моделирования как основного познавательного процесса. Моделируются в первую очередь инвариантные структуры культуры, социума и их отдельных дискурсов. Целью является реконструкция так называемого культурного бессознательного. Хотя параллели с психоанализом здесь ничего не объясняют. Фрейдовское бессознательное не интерпретируется как язык, то же справедливо и по отношению к юнговскому коллективному бессознательному. Лакановский структурный психоанализ мы сейчас не рассматриваем, так как здесь (у Ж. Лакана) мы имеем дело со структуралистской (не постструктуралистской) деконструкцией психоанализа⁵. Структуралистское культурное бессознательное является именно языком, культурной парадигматикой, т.е. архетипической (в платоновском, а не юнгианском смысле) инвариантной рациональной структурой. Структуралисты, так же, как и философы-аналитики, считают, что истина имманентна языку, но первые гораздо более широко и универсально понимают язык. Аналитики ограничиваются разговорным языком, а для струк-

⁴ См.: *Ильин И.П.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996.

⁵ См.: *Лакан Ж.* Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995.

туралистов культура есть язык и одновременно текст на этом языке. В основе культуры лежит некая архетипическая парадигма, которая генерирует многообразные культурные синтагмы (искусство, политика, идеология, религия, наука, мода, философия, спорт и т.д.), порождающие, в свою очередь, вторичные парадигматики. Для понимания культуры и ее топосов необходимо знание ее структурного инварианта. Причем информация, порождаемая естественными науками, говорящая нам об окружающем культуру мире, тоже относится к дискурсивной организации культуры. То же можно сказать и о философии. Таким образом, для понимания любой научной или философской теории нужно иметь представление о ее положении в структуре культуры.

Совпадают ли границы семиосферы с границами культуры?

Общепринятым положением является представление о поведении высших животных как знаковым, семиотическом. Это обусловило выделение зоосемиотики как самостоятельной научной дисциплины, раздела этологии. Если рассуждать таким образом, это дает повод включать жизнь высших позвоночных животных, а, может быть, и членистоногих, в пространство культуры. Однако представляется, что считать поведение животных семиотическим было бы не совсем обоснованно. У животных встречается отлаженная система сигналов, но эти сигналы не являются знаками. Для того, чтобы сигнал исполнял функции знака, нужно, чтобы он вписывался в ту или иную грамматическую систему. Причем грамматика эта должна иметь некоторую фиксацию и отчужденность от живой практики общения. В человеческой культуре существует множество таких фиксированных и отчужденных знаковых систем — алфавиты, счисления, разнообразные таблицы (астрологические, математические, химические и т. д.), своды символов (эзотеризм, искусство, математика, логика и т.д.), музыкальные гармонические системы, поэтики и т.п. В мире животных мы подобных знаковых систем не наблюдаем. В природе мы можем вычленить некоторые синтагматические цепи (при этом мы в значительной мере навязываем системность и семиотичность естественному миру, сообразно со своей культурной обус-

ловленностью), можем вывести из них некоторые парадигматические упорядоченности. Но пользователи знаковых систем должны уметь самостоятельно, при некотором интеллектуальном усилии, описывать свой семиозис как среду обитания и моделировать новые условия семиотического существования. Этого животные делать не могут. Значит, мы не можем говорить о животных как о существах семиотических. Они пользуются сигналами, но не знаками. Знак можно рассматривать как определенную стадию эволюции сигнала. Пользователь знака должен иметь возможность соотнести последний с некоторой абстрактной парадигматической системой. Без развитого абстрактного мышления субъект не может пользоваться знаками и знаковыми системами.

Является ли семиосфера синонимом культуры? Да, если мы понимаем культуру как особым образом организованное пространство.

Ю.М. Лотман предостерегал от смешения понятий семиосферы и ноосферы. (Мы не будем рассматривать концепцию ноосферы П. Тейяра де Шардена, так как она находится в ведении религиозного идеализма и не коррелирует с семиотическими теориями.) У В.И. Вернадского ноосфера – биогеологическое образование, определенная стадия в эволюции планеты, связанная с преобразовательной ролью человеческого интеллекта⁶. Ноосфера у В.И. Вернадского не является знаковой системой, это – уровень (синхрония) и стадия (диахрония) Геи как естественной системы. Ноосфера – аспект биосферы. Вообще, философия космизма сводит многообразие и сложность культуры, семиозиса к естественным явлениям. Это – своего рода космобиологический редукционизм. Семиотика же, напротив, склонна интерпретировать натуральные явления как проекции семиотизированного сознания на предполагаемый не-семиотический мир. Это – семиокосмический редукционизм. (Семиосфера – семиотический космос.)

Если первым спекулятивным шагом философии семиотики является концепция семиотического пространства, то

⁶ См.: *Вернадский В.И.* Размышления натуралиста: Научная мысль как планетарное явление. М., 1997. Кн. 2. С. 22.

вторым — осмысление отношения семиозиса к внесемиотическому пространству.

Мы можем представить семиосферу как знак и как знаковую систему. Ю.М. Лотман говорил, что любой знак может быть рассмотрен как система и наоборот.

Скажем несколько слов о структуре знака. Общепринятым является разделение знака на означающее и означаемое. Иногда знак оказывается синонимом означающего, но для большинства современных семиотических теорий характерно отнесение означаемого к структуре знака. Для нас это также принципиально. Итак, знак есть бинарная оппозиция означающего и означаемого. В некоторых теориях (когнитивная лингвистика, психолингвистика) ведется разговор о трех элементах знака. Иногда третий элемент именуется концептом. Во всех подобных концепциях третий элемент — примерно то же самое, что Г. Фреге называл смыслом, противопоставляя его значению. В современной семиотике смысл не противопоставляется значению, просто говорят о двух разных видах значения — интенционале и экстенционале. Так, Ю.С. Степанов говорит о двух семантиках — интенциональной и экстенциональной⁷. Применительно к структуре знака это выглядит следующим образом: знак остается двойственной структурой *означающее — означаемое*, а последнее, в свою очередь, также распадается на бинарную структуру *интенционал — экстенционал*. Мы предлагаем рассмотреть тернарную структуру *означающее — значение — означаемое*. Значение необходимо отделить от означаемого. В логической семантике значение равно экстенционалу. Смысл в таком случае есть интенционал знака. На наш взгляд, не следует привязывать такие концепты, как смысл и значение, к структуре означаемого. Вероятно, они существуют помимо него. К тому же можно было бы редуцировать означаемое к интенционалу. В любом случае, каждое высказывание формирует свой возможный мир, и даже если в речи содержится указание на определенный предмет,

⁷ См.: Степанов Ю.С. В мире семиотики // Семиотика: Антология. М.; Екатеринбург, 2001. С. 20 — 24.

то все равно между знаком и обозначаемым предметом существует онтологическая дистанция. Нет более или менее реалистичных образов. Все знаки равным образом фантастичны. Поэтому мы предлагаем рассматривать экстенционал как проекцию интенционала на предметный мир. Этимология слова «значение» также не располагает к определению последнего как разновидности означаемого. Думается, что уместнее будет рассматривать значение как систему отношений между означающим и означаемым. Ведь эта система весьма сложна и полисемична. Означающее, формально выраженный аспект знака коррелирует с некоторым интенциональным полем (содержанием). Эта корреляция имеет весьма зыбкий характер. В любом случае, формально-содержательные внутризнаковые отношения далеки от однозначности и определенности. Это, в первую очередь, связано с неопределенностью и зыбкостью интенционала. В прагматике восприятия содержательной структуры знака интенционал функционирует как реконструкция. Но все возможные реконструкции содержания в процессе восприятия текста имеют в качестве своей основы некий структурный инвариант. Именно с этим инвариантом-архетипом соотносится означающее. Ареал инварианта очерчен данным конкретным текстом, иными словами, ситуацией употребления. Если в качестве означающего имеется в виду слово, между ним как знаком и знаковой системой (не следует забывать, что слово можно рассматривать в качестве системы) складываются определенные отношения с интенционалом. Слово имеет несколько уровней — графический, фонетический, морфемический, силлабический, тонический, интонационный, морфологический. Каждый уровень состоит из соответствующих элементов. И, естественно, вся эта сложенная знаковая система функционирует в предложении и тексте как единый знак. Легко себе представить, что между словом и интенционалом устанавливается не однозначное условное соответствие, а весьма сложная сеть отношений — графико-содержательных, фонетико-содержательных, интонационно-содержательных и т. д. Все они интегрируются на лексико-содержательном уровне. Вот эту сложную систему отношений мы и предлагаем именовать значением.

Причем эта система может быть интерпретирована и в качестве элемента знака — третьего элемента. Значение нейтрализует оппозицию *означающее — означаемое*.

Если мы рассматриваем семиотическое пространство в качестве знака, мы должны отдельно охарактеризовать семиосферу как означающее, значение и означаемое.

Семиосфера-означающее есть план выражения семиотического пространства. Когда говорят о семиосфере, имеют в виду прежде всего означающее, с которым соотносятся синтактика, семантика и прагматика семиосферы. Семиосфера состоит из множества знаковых систем, все они также относятся к означающему, макроозначающему.

Синтактика семиосферы представляет собой, в этом плане, многоуровневую связь многообразных дискурсивных практик (религия, философия, искусство, мифология, наука, идеология, мода, реклама, обыденный язык и т.д.)

Семантика семиосферы являет собой систему отношений знаковых систем, входящих в состав семиосферы, к за-текстовой реальности. Очень часто означаемые знаковых систем входят в состав других знаковых систем. Это еще не говорит о том, что семиосфера состоит из одних означающих, как это старались показать постструктуралисты — Ж. Деррида и пр.⁸ Тем не менее, некоторых означаемых в семиосфере не обнаруживается. Значит, они находятся в возможном внесемиозисе. Это, прежде всего, природные объекты. Однако многое из того, что мы приписываем природе, на самом деле является научными конструктами, которые, несомненно, являются знаковыми системами. Внезнаковое в природе нам в чистом виде недоступно. Семантика семиосферы — это связи семиосферных дискурсов с концептами культуры. Понятие концепта мы толкуем в том смысле, в каком его представили в своих работах Д.С. Лихачев⁹ и Ю.С. Степанов¹⁰. Концепты вбирают в себя интенциональное содержание культурных и природных объектов, сами же они, безусловно, являются элементами культуры. Но, в отличие от дискурсов, относящихся к плану выражения семиосферы, они относятся к плану содержания.

Прагматика семиосферы — это взаимодействие субъектов коммуникации и знаковых систем. Кто выступает в качестве субъекта коммуникации в семиотическом пространстве? Это — «больной»

⁸ См.: Деррида Ж. Письмо и различие. СПб., 2000. С. 352 — 368.

⁹ См.: Лихачев Д.С. Концептосфера русского языка // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста. М., 1997. С. 280 — 287.

¹⁰ См.: Степанов Ю.С. Слово // Там же. С. 288 — 305.

вопрос философии семиотики. Наиболее удовлетворительным представляется положение, согласно которому субъектом коммуникации является сама семиосфера. Семиотическое пространство можно рассматривать как некую самоорганизующуюся систему, которая находится в состоянии перманентной автокоммуникации. При этом так называемые адресанты и адресаты играют роль своеобразных передаточных станций, а, может быть, и текстов. Ведь сознание передающего и принимающего информацию вполне может быть интерпретировано как знаковая система, как текст.

Семиосфера-означаемое есть внесемиотическая реальность. Семиосфера обозначает не-семиотическую реальность. Если семиотическое пространство есть условная, искусственная реальность, то внесемиосфера есть естественная, натуральная реальность, природа. Макроозначаемым семиосферы и культуры является природа. Но следует различать природу как означаемое и природу как таковую. Природа-означаемое входит в структуру семиосферы. Природа как таковая, истинная природа трансцендентна семиотическому пространству. В качестве физических объектов человек, как правило, воспринимает синтагмы природы-означаемого. Природу как таковую человек ощущает смутно и интерпретирует в качестве метафизических объектов. Согласно нашему предположению, человек интуитивно осознает свою отчужденность от природы, естественного мира, который он интерпретирует как нечто сверхъестественное. Заметим, что аппаратом отчуждения человека от природы является язык как система условностей. Итак, человек воспринимает и репрезентирует естественное как сверхъестественное, а проекцию условного на натуральное как естественное. Таковы некоторые аспекты человеческого невежества, *авидьи*. Сверхъестественная, подлинно трансцендентная, метафизическая реальность, тоже, видимо, существует, но она никогда не становится означаемым, не подпадает под власть языка. Для семиосферы она неуловима. Может быть, она доступна только для таких опытов бытия, как молитва, медитация, аскеза, следование по пути *дхармы*, если они достигают действительной реализации. Эти возможные пути, если доверять традиционным текстам, приводят к состоянию *видьи*, истинного знания, необусловленного знаковостью. Может быть, эти пути действительно

ведут к трансцендированию семиотического опыта. Если это так, это неизбежно связано с освобождением (очищением) сознания от власти языка. В общем, семиосфера-означаемое – это интерпретация естественного мира, осуществляемая языками культуры. Конечно, такие интерпретации являются знаковыми системами, но обыденным и общепринятым научным сознаниями они обычно «принимаются за чистую монету», т.е. воспринимаются как системы естественные, не знаковые.

Семиосфера-значение есть отношение формально, текстуально выраженной семиосферы к своим возможным внешне-семиотическим коррелятам. Все языковые построения, описывающие возможность выхода за пределы языка, следует признать относящимися к данной сфере. Более предметно можно сказать, что общесемиотическое значение есть отношение культуры к природе. При этом следует помнить, что имеется в виду природа как означаемое семиосферы, а не природа сама по себе.

Итак, семиосфера как знак может интерпретироваться в качестве единства означающего, значения и означаемого.

Вернемся к семиотическому пространству как знаковой системе. На наш взгляд, недостаточно описания трех семиотических параметров – синтактического, семантического и прагматического. Мы предлагаем дополнить описание семиосферы, как и любой знаковой системы, еще четырьмя семиотическими измерениями – семиокосмологическим, автосемическим, транссемическим и архесемическим.

Под **семиокосмологией** мы понимаем отношение знака (знаковой системы) к семиотическому пространству как целому. Таким образом, семиокосмология определяется топологией текста в семиотическом космосе.

Автосемика – отношение знака к самому себе. В этой связи можно говорить об отношении знаковой системы к своей собственной структуре. Это можно характеризовать как семиотическую рефлексивность. К этому случаю относятся все разновидности автокоммуникации (термин введен Ю.М. Лотманом). Если знак способен как-то относиться к собственной структуре, это говорит о том, что он выступает в качестве субъекта коммуникации. Мы привыкли относиться к знакам как к средству передачи информации. С другой стороны, знаки – это сама информация.

Здесь весьма тонкой семиотической операцией является разграничение первичных и вторичных моделирующих систем. Если мы анализируем художественный текст, то знаки естественного языка действительно оказываются средством передачи художественной информации. Но сам художественный текст также является знаком. В этом случае художественный знак оказывается не средством (и не материалом), а определенным образом организованной информацией. А разве художественный (или, например, религиозный) текст не является активным субъектом коммуникации, полноценным собеседником? С другой стороны, сознание адресата или адресанта также может быть интерпретировано как знак (система). Так что получается, что коммуникативное поле представляет собой взаимодействие знаков (но не означающих). В предельном расширении коммуникативного поля мы и получаем семиотическое пространство, которое и является главным и единственным субъектом общения.

Транссемика – символическое коммуникативное поле. Транссемические отношения суть отношения между символами в художественном и мифопоэтическом, а также эзотерическом, значениях этого слова. Символ можно определить как индуктивный транслогический знак. Между символами различных традиционных систем (вне традиции нет символа) складываются определенные отношения, так называемые соответствия, корреспонденции. Л. Леви-Брюль называл такие отношения партиципациями – «мистическими сопричастностями»¹¹. Эти отношения исключают рациональный характер. К. Леви-Строс, наоборот, усматривал в этих отношениях определенную логику – мифологику¹². Оба французских ученых считали символические соответствия важнейшей чертой мифологического мышления. В различных мифологических системах отношения соответствия выстраиваются между вымышленными существами, стихиями, созвездиями, числами, геометрическими фигурами, графемами, буквами, частями тела, сторонами света, почитаемыми животными, психологическими типами и т.д. и т.п. На уровне мифопоэтики эти соответствия проникают в художественный дискурс. Вообще в искусстве такие отношения играют огромную роль. При внимательном рассмотрении можно усмотреть транссемические отношения и в научном дискурсе. Так, многие психологические теории (особенно юнгианского направления), некоторые филологические построения, антропологические концепции обнаруживают заметное влияние на себя со стороны транссемического мышления. Важно иметь в

¹¹ См.: *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.

¹² См.: *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 2001.

виду, что отношения соответствия выстраиваются не хаотически и не субъективно, а строго определенным образом, согласуясь со структурой какого-либо ритуального канона.

Архесемика есть отношения знаков и знаковых систем к кодам. Эти отношения исследуются давно и очень плодотворно, но они никогда не выделялись в особый тип знаковых отношений. В принципе, отношения между текстами и кодами можно рассматривать в синтаксическом и прагматическом аспектах. Коды также являются знаковыми системами, и поэтому их отношения к текстам могут быть рассмотрены с точки зрения синтаксиса. К тому же текст-кодовые отношения связаны с дешифровкой сообщений, поэтому мы имеем право говорить о прагматике. Но кодовые системы все-таки являются собой совершенно особый тип знаковых систем. Дело в том, что текст, выступающий в качестве кода, утрачивает синтагматическое измерение. Синтагматическая функция отчуждается от структуры текста-кода. Любая синтагма, любая повествовательная структура такого текста становится неким инвариантным образцом, правилом языкового поведения. При этом в другом контексте этот же текст может выполнять функцию обычного повествовательного, синтагматически организованного текста. Мы можем интерпретировать архесемикаческие отношения как парадигматико-синтагматические отношения. Это говорит о том, что архесемику нельзя свести ни к прагматике, ни к синтаксису.

Ч. Моррис писал о том, что синтактика, семантика и прагматика подобны средневековым схоластическим дисциплинам — грамматике, диалектике (логике) и риторике соответственно¹³. Семиокосмология, автосемика, транссемика и архесемика могут быть уподоблены четырем другим схоластическим наукам — астрономии, музыке, арифметике и геометрии. Семиокосмология есть учение о семиотическом космосе, т.е. собственно о семиосфере (подобие астрономии). Автосемика подобна музыке, так как синтагматическое музыкальное искусство максимально способствует автокоммуникации адресата. Транссемика подобна арифметике, так как числовые законы играют особую роль в мифопоэтических системах. Число (в пифагорейском понимании) обладает качественными характеристиками. Обратите внимание на то, что в различных мифологических и эзотерических системах символические структуры, задава-

¹³ См.: Моррис Ч. Основания теории знаков // Семиотика: Антология. М.; Екатеринбург, 2001. С. 45 — 97.

емые одним и тем же числом (бинарные, тернарные, кватернарные и т.д.), сводимы к одному инварианту. Например, многочисленные четверичные системы символов, взятые из различных традиций, обладают удивительным структурным и функциональным подобием. Четыре стихии, четыре стороны света, четыре времени года и суток, четверо стихийных духов, четыре священных животных, четыре Евангелия, четыре алхимических элемента и т.п. образуют единую кватернарную структуру. Можно даже сказать, что число и является инвариантом подобных систем. Но число в данном контексте не следует воспринимать как исключительно количественную величину. Мифолого-символическое понимание числа предполагает, что существует органическая качественная связь чистого числа с определенными геометрическими конфигурациями, психическими эманациями, космическими явлениями и т.д. Архесемика подобна геометрии, потому что культурные коды играют роль своеобразных аксиом. Тексты выводимы из кодов, подобно тому, как теоремы выводимы из аксиом.

Семиокосмология знаковой сферы равна автосемике семиотического пространства. Тем не менее, можно говорить о семиокосмологическом и автосемическом аспектах семиосферы как о различных ипостасях. Можно сказать, что семиокосмологическая автокоммуникация семиосферы имеет экстенсивную направленность (расширение образа самого себя), а собственно автосемика – интенсивную (самопогружение).

Транссемика семиосферы есть бытие условной реальности как символа реальности подлинной. Семиосферу можно воспринимать и в качестве единого знака-символа, моделирующего истинный универсум. Семиосфера в этом контексте может трактоваться как имя абсолюта.

Архесемика семиосферы есть система отношений между парадигматикой и синтагматикой семиосферы. Семиосфера может интерпретироваться и как целиком парадигматическая структура, и как полностью синтагматическая, и в единстве этих двух модусов. Семиотическое пространство может восприниматься как текст, сообщение, повествовательная, нарративная структура, синтагма. Оно также мо-

жет интерпретироваться как система, генерирующая все возможные сообщения. Что же такое семиосфера – система или текст? Семиосфера есть дискурс в структуралистском понимании этого термина. Дискурс предполагает свою порождаемость как синтагмы из парадигматической языковой основы и выработку собственной вторичной парадигматики, отличной от базисной. Поэтому применительно к семиосфере мы можем говорить о первичной и вторичной парадигматиках, а также о синтагматической организации. Первичной парадигматикой семиосферы является так называемый обыденный язык, вернее, грамматика этого языка. Национальные различия языков в данной связи в расчет не принимаются, главное – функциональное единство. Вторичная парадигматика – это так называемые языки культуры, надстройки над естественным языком. Речь идет о художественных, ритуально-мифологических, религиозных и т.п. системах, т.е. вторичных моделирующих структурах. Дискурсивность семиотического пространства и есть архесемика со всеми структурными нюансами отношений между парадигмами и синтагмами.

Мы полагаем, что смысл семиосферы не связан с такими понятиями, как знак, означающее, значение, означаемое, синтактика, семантика, прагматика, семиокосмология, автосемика, транссемика, архесемика. Смысл – несемиотическая сущность. Смысл семиосферы в том, что на самом деле она не есть обусловленное пространство. Обусловленность семиотического пространства – мнимая величина и мнимая категория. Семиозис есть иллюзия, *майя*. Семиотическое пространство – одна из функций реальности, выдающей себя за условность, мнимость, знаковость. Смысл – это не-знаковое в семиосфере. Для того чтобы семиозис мог осуществляться, необходима некоторая пустота, свободное пространство для информационного обмена, знакового движения. Все знаковые, языковые игры совершаются в смысловом пространстве, которое само по себе не является семиотическим. Вернее было бы говорить не о пространстве смысла, а о пустоте, имя которой – смысл. Дело в том, что категория пространства уже содержит в себе семиотическое начало. Понятие пространства связано с мерностью, что уже привносит

знаковую обусловленность. Можно даже сказать, что пространство уже есть семиосфера. Не может быть несемиотического пространства. Пространство – первоэлемент семиосферы. Минимум пространства – расстояние между двумя точками. Если мы имеем две точки, удаленные друг от друга на некоторое расстояние, то можно говорить о том, что существует возможность, предпосылка того, что между двумя этими точками возникнут семиотические, знаковые отношения, т.е. одна из них станет означающим, другая – означаемым. В дальнейшем они свободно могут меняться местами. Расстояние между точками будет являться значением. Семиотическое пространство в данном случае будет ограничиваться рассматриваемым отрезком (1-мерная семиосфера). Но отрезок этот был проведен в пустоте. Пространство есть обусловленная пустота. Пространство возникает в том случае, когда на пустоту накладывается определенная сетка измерений. Эта сетка измерений зависит от особенностей восприятия некоторого топоса реальности. Конечно, реальность не имеет топосов, но место реальности выделяется в процессе ограниченного восприятия единой и бесконечной реальности. Топос, будучи выделен ограниченным восприятием, уже обладает всеми мерностями и семиотическими качествами. Истинное бытие является смысловым бытием, но становится обусловленным, семиотическим, когда происходит наложение на существующее некоей измерительной системы. Речь идет о навязывании бытию некоей системности.

Рациональное мышление является разновидностью системного мышления. Мифологическое, художественное, психоделическое, анекдотическое мышления нельзя назвать рациональными, но они, безусловно, имеют системный характер. Существует огромное количество иррациональных систем. Достаточно вспомнить о многочисленных философских иррационалистических системах. Постструктуралисты (Ж. Деррида, Ю. Кристева и др.) обозначают системность термином «логоцентризм»¹⁴. Но дело в том, что деконструкция, «плавающие означающие»¹⁵ и др. концепты

¹⁴ См.: *Деррида Ж.* Письмо и различие. СПб., 2000. С. 352 – 368.

¹⁵ См.: *Lacan J.* Ecrits: A selection. L., 1977. P. 149.

постмодернистской философии также являются системными и, стало быть, логоцентрическими. Любые проявления знаковости являются производными системного, знаково-логоцентрического мышления.

Поэтому свободу (вернее, возможность свободы) от знаковости следует искать не в деконструктивистских теориях постмодерной философии, которая самым невероятным образом запутывает и усложняет семиозис, а в приобщении к таким традиционным философским системам, как веданта, даосизм и т.п. Конечно, любые умозрительные построения имеют дискурсивный характер, но в некоторых дискурсивных практиках содержатся возможности трансцендирования семиосферы. К тому же, в восточных философских системах наблюдается единство теоретических построений и некоторых психотехнических практик, таких, как йога. Они действительно образуют единую систему. Сходную традицию мы наблюдаем, например, в исихазме, суфизме и др. Йога и может быть определена как связь с истинной реальностью, минуя иллюзорную семиосферу. Для того, чтобы начать воспринимать реальность как таковую (*сам*), нужно остановить семиозис, к которому относятся, помимо всего прочего, внутренний диалог (попутно заметим, что любой диалог является внутренним), коммуникативная интенция, узнавание и называние феноменов (в отличие от непосредственного видения). Знаковое восприятие реальности с ведической точки зрения есть *авидья*, невежество.

В чем смысл освобождения от семиозиса? Мы просто говорим о такой возможности. Думается, не стоит ставить перед собой такую цель (человеку или человечеству). Всякая цель логоцентрична. Постановка такой цели сделает трансцендирование семиосферы невозможным. В контексте йогического совершенствования освобождение от знаковости оказывается побочным результатом. Безусловно, для человечества в целом освобождение от знаковости, от коммуникации (одно без другого невозможно) ненужно и вредно. Мы говорим о свободном экзистенциальном выборе немногих. Трансцендирование семиозиса – это освобождение от власти языка. Вместе с тем – это самообретение. Я

человека растворено в коммуникативных потоках. Аскеза, уход от общения вкупе с некоторыми умозрениями и психотехниками медитативного характера реализуют собирание *Я* в единое целое. «Смерть субъекта», обнаруженная и провозглашенная М. Фуко¹⁶, есть следствие помещенности *Я* в семиотическое пространство. Хорошо это или плохо — некорректный и бессмысленный вопрос. Просто когда человек не задумывается над самой проблемой актуальности себя в коммуникации, он не существует как *Я*. Зато он реализуется как текст, знаковая система, участвующая в разнообразнейших и увлекательнейших интертекстуальных взаимодействиях. Если перед личностью встает вопрос: быть или не быть? (*быть* означает быть в качестве *Я*, самого себя, просто быть; *не быть* означает быть другим, текстом, дискурсом, системой, т.е. не быть) значит, появляется возможность выхода за пределы знаковости, системности, языковости. Может быть, эта возможность нереализуема. Но само стремление к актуализации этой возможности наполняет жизнь человека смыслом.

Понятие «философия семиотики» мы встречаем у М.Н. Эпштейна¹⁷. Философия семиотики, или семиософия, рассматривается М.Н. Эпштейном как проективная дисциплина¹⁸. Мы вводим термин «философия семиотики» в уточненном его понимании¹⁹. Сначала мы не рассматривали философию семиотики (семиософия — очень удачный синоним, предложенный М.Н. Эпштейном) в контексте проективности, но потом поняли, что ее сущность действительно проективна. И, вообще, многие меж(транс)дисциплинарные начинания (и продолжения), претендующие на

¹⁶ См.: Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. М., 1994.

¹⁷ См.: Эпштейн М.Н. Софийные дисциплины // Проективный философский словарь: Новые термины и понятия / Под ред. Г.Л. Тульчинского и М.Н. Эпштейна. СПб., 2003. С. 376 — 378.

¹⁸ См.: Проективный философский словарь: Новые термины и понятия. С. 5 — 10.

¹⁹ См.: Шелковников А.Ю. Интегральная поэтика Н.С. Гумилева. Семиотика акмеизма. Барнаул, 2002. С. 116 — 125; см. также: Шелковников А.Ю. Философия семиотики. М., 2006; он же. Автореф. дис. на соискание уч. ст. д. филос. н. «Философия семиотики как метагносеологическая проблема». М., 2006.

универсализм, могут быть рассмотрены в модусе проективности. «Универсальная характеристика» Лейбница, семиология Ф. де Соссюра, артрология Р. Барта, грамматология Ж. Деррида и множество других, так же, как и софийные дисциплины М.Н. Эпштейна, глубокая семиотика и постчеловеческая персонология Г.Л. Тульчинского²⁰, — дискурсивные практики, находящиеся в модальности возможного²¹.

В заключение можно сказать, что модель развития семиотики в XX — начале XXI вв. определяется следующими методологическими доминантами: 1) структуралистская семиология единства, целостности, холистическая семиотика (от Ф. де Соссюра до К. Леви-Строса, в нашей стране от Московского лингвистического кружка до Тартуско-московской школы) — весь XX в.; 2) деконструктивистская семиология множественности, интертекстуальности (Ж. Деррида и его последователи) — с конца 1960-х гг. по сегодняшний день; 3) концептивная семиотика возможных знаковых миров, обращенная к персонологической метафизике и знакотворчеству (школа, представленная авторами «Проективного философского словаря»²² и, шире, серией «Тела мысли» изд-ва «Алетейя»²³ — С.С. Гусевым, Г.Л. Тульчинским,

²⁰ См.: *Тульчинский Г.Л.* Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. СПб., 2002.

²¹ См.: *Эпштейн М.Н.* Философия возможного. СПб., 2001.

²² См.: *Проективный философский словарь: Новые термины и понятия.*

²³ См.: *Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков / Под ред. Г.Л. Тульчинского, М.С. Уварова.* СПб., 2000; *Эпштейн М.Н.* Философия возможного; *Гусев С.С.* Смысл возможного. Коннотационная семантика. СПб., 2002; *Тульчинский Г.Л.* Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности; *Проективный философский словарь; Романенко Ю.М.* Бытие и естество: Онтология и метафизика как типы философского знания. СПб., 2003; *Карпунин В.А.* Воля к бытию: Онтологический импульс. СПб., 2004; *Эпштейн М.Н.* Философия тела. *Тульчинский Г.Л.* Тело свободы. СПб., 2006; *Комаров С.В.* Метафизика и феноменология субъективности: Исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания. СПб., 2007; *Тульчинский Г.Л.* Истории по жизни: Опыт персонологической систематизации. СПб., 2007.

М.Н. Эпштейном и др.) — наши дни. Философия семиотики не совпадает ни с одним из этих этапов развития семиотической мысли, но входит в каждый из них в той мере, в какой проблематизируется оппозиция семиотического — внесемиотического. В семантическом центре такой проблематизации всегда находится рефлексия, направленная на выявление топоса смысла в семиотической картине мира.

НОВАЯ ЖИЛПЛОЩАДЬ МЫСЛИ Текстуальная революция и локальность

А.П. ЛЮСЫЙ

Новая картография мировых связей сопровождается множеством языковых новообразований. В конфигурации формирующегося миропорядка намечается диссипативное, неравновесное и в то же время устойчивое соединение цивилизации и архаики в некотором синкретичном культурном тексте.

Текст в его наиболее широком понимании как смысловой вторичной реальности издавна был объектом философского познания. Философия принимает участие в организации новых текстовых форм, задающих вариативные методы социальных взаимодействий и жизненных стратегий. С началом нового тысячелетия на стыке разных отраслей гуманитарных наук в России осуществляется формирование новой традиции концептуализации и исследования метатекстов (текстов культуры) разного уровня, что приобретает характер *текстуальной революции* современного гуманитарного знания как такового. В процессе данной революции наблюдается не лишенный внутренних противоречий процесс складывания того, что мы бы определили как *русская теория*, по аналогии с синтетичным определением «французская теория», которое американские философы дали комплексу направлений постструктуралистских гуманитарных исследований во Франции, включающей философию, антропологию, социологию, семиологию, историю цивилизаций, критику разнообразных областей культуры (понятие

«русская теория» также является конкретизацией традиционного метаопределения «русская идея»).

Итак, происходит повсеместное и целенаправленное, при всей внешней стихийности, учреждение разнообразных локальных «текстов культуры» разного уровня и масштаба: вслед за петербургским — московского, киевского, сибирского, алтайского, уральского, волжского, саратовского, самарского, кавказского, вятского, елецкого, муромского, северного и т.д. Внимательное изучение данных наработок позволяет сделать вывод, что, как правило, весь уже накопленный здесь материал является не поверхностным подражанием, как это может показаться на первый взгляд, а ответом самого российского пространства, со всеми его особенностями, и всего ранее сформировавшегося комплекса гуманитарного знания на глубинные потребности национального семиозиса. В то же время учреждение локальных текстов культуры нередко обнаруживает, пользуясь выражением Э. Гуссерля, принципиальную методологическую наивность, которая отличается от обыденной наивности лишь тем, что является «наивностью более высокого ранга»¹ (что, в частности, проявляется в смешении тематических и текстуальных аспектов в процессе проблематизации предмета исследования). Поэтому особо актуальным представляется преодоление методологического разобщения отдельных дисциплинарных и «региональных» направлений в целостной интерпретации русской культуры как суммы и системы текстов разного уровня и поиска адекватной методологии такой интерпретации, имеющей характер интенсивного гуманитарного исследования.

«Лингвистический поворот» в методологии всех социальных и гуманитарных наук привел к первостепенному вниманию исследователей к проблемам производства значения. Смещением акцента с анализа социальных ценностей и норм на исследование языка и речи, изучение взаимодействия значения и реальности современная наука обязана, прежде всего, структурализму и аналитической фило-

¹ См.: *Husserl E. Formale und transendentale Logik. Halle, 1929. С. 2; Свасьян К.А. Феноменологическое познание. Ереван, 1987. С. 77.*

софии (Л. Витгенштейн, Дж. Остин, Дж. Серль). Попытка «передумать» практически всю социокультурную проблематику заново в терминах лингвистики, т.е. применить теорию Ф. де Соссюра к экстралингвистическим объектам, привела к отождествлению реальности и текста. Отныне как систему знаков можно рассматривать миф и спортивный матч, ресторанное меню и картины, ландшафт и интерьер парикмахерских. И в самой социологии языка доминирует макролингвистическая тематика: исследования языкового статуса, этнической и национальной идентичности, гендера, билингвизма. Целью структурного анализа стало выявление правил, по которым комбинируются знаки, образуя в ходе этого новые значения более высокого порядка.

Итак, пространственные схемы восприятия человеком окружающего мира и текста, в котором специфическим образом репрезентируется информация об объектах, процессах и явлениях окружающего мира принципиально схожи.

Пространство культуры, как и время, представляет собой единство непрерывности и дискретности. Дискретность опосредована непрерывностью, с континуальной заданностью взаимодействия и переходов между ними. Любая выделяемая текстовая структура получает условия своего существования лишь в постоянном соотношении целого и непрерывного, выражаемых субъектностью культуры. Текст как важнейший элемент континуума раскрывает наиболее универсальное и многослойное структурирование пространства-времени. Это предопределено особой ролью текста как способа самообоснования и самораскрытия культуры. Ведь символ, содержащий в себе по самой своей природе не полностью проявленное многообразие связей с общими культурными смыслами, полузакрит для истолкования. Поэтому именно текст, в котором такая проявленность может достичь предельно элементарных компонентов, способен обеспечить такое понимание смысла более конкретно и полно. Общей текстуальной пространственно-временной логике континуума культуры соответствует региональный уровень этой логики. В.Л. Каганский определяет регион как «образование, которое само себя полагает, утверждает, рас-

тит, отчасти — строит; текст, что сам себя пишет»². Однако для проблемы текстуальной идентификации существенным представляется указание М. Строганова на такое методологическое напряжение: «...Построение локального текста принадлежит не самому жителю данного пространства, но его исследователю, который складывает свой (изучаемый им) локальный текст из обрывков разного рода знаков». Конечно, вряд ли стоит вести речь именно об «обрывках», а не о последовательном развитии той или иной темы. В то же время верным представляется отграничение между краеведением (которое также может дать интересный исследовательский материал) и тем, что М.В. Строгонов называет учреждающей тот или иной текст *провинциологией* (в нашем случае точнее было бы — *локальной текстологией*).

О внутреннем состоянии человека как способе кодирования текста города писал и В.Н. Топоров. При большой закрытости городского пространства человек не обращает внимание на небо. Однако существует и вертикальная линия города. Помимо панорамной существует и стадия разыгрывания звуковой темы города, несмотря на то, что название города во многих описаниях смазывается, оказывается «рассеянным» в отдельных созвучиях. Открытость текста города зависит от присущей этому тексту задачи осмысления, которая в течение длительного времени должна определять его содержание. То есть с необходимостью обозначатся произведение (фрагмент), входящее в культурный текст города именно как «городское». Специфика такого текста задает жанровое единство различных текстов. В тексте города, интерпретирует идеи В. Топорова А.И. Костяев, все эквивалентные (повторяющиеся) мотивы расположены в вертикальной колонке (сверху-вниз) а мотивы, образующие синтагматическую цепь, в горизонтальный ряд (слева-направо)³. «Чтение» по ряду есть рассказывание текста города, а «чтение» по колонке его понимание. Ключевые сло-

² Каганский В.Л. Методологические основания регионального анализа культурной практики // Культура в современном мире. Вып. 3. М., 1997. С. 8.

³ См.: Костяев А.И. Смыслогенетические исследования. М., 2004.

ва (лестница, дверь, порог, стена) теряют свою силу прямого названия; они становятся, скорее, точками пересечения, вещественной реализацией универсальной геометрии «Я-в-городе», преломляясь в пространстве существования и умножаясь в памяти. Так город «впускает в себя человека и описывает себя сам». В то же время, как отмечает А.А. Залевская, «тело текста, взятое само по себе, без ограничивающего его человека, не несет какой-либо внутренней энергии, не может самоорганизовываться структурно»⁴.

Рассматривая перспективы коммуникационного поворота, К.-О. Аппель писал, что языковое предпонимание мира должно было бы вытекать из смыслового взаимопонимания безграничного коммуникативного сообщества, которое в реальности уже экстерриториализировано, отчуждено и отсрочено в виде синтактико-семантических систем естественного языка в смысле «объективного духа»⁵. И эти объективные языковые системы нуждаются для своей актуализации (то есть для того, чтобы стать «энергейей» в смысле Гумбольдта) в прагматической метасистеме человеческой речи или коммуникации. Такой метасистемой является система текстов.

Можно констатировать вслед за лингвистическим и коммуникационным поворотом наступление культурологического поворота в концептуализации текста, в ходе которого стало ясно, что «благодаря своей способности структурироваться в совокупности значений, культура имеет строение, подобное структуре текста»⁶. То есть культура предстает в качестве механизма, создающего совокупность текстов, а текст – в качестве феномена реализации культуры. «Мегатекст культуры распадается на множество мелких знаков-текстов, которые являются его частью и несут в себе все свойства этой огромной системы. Культурная объективность разделяется на инвариантные локальные структуры, которые, в свою очередь, охватываются единой универсальной структурой как фундаментальным принципом, опреде-

⁴ Залевская А.А. Текст и его понимание. Тверь, 2001. С. 25.

⁵ См.: Апель К.-О. Трансформация философии. М., 2001. С. 244.

⁶ Храпова В. Текст как социокультурный код цивилизации. Дисс. ... доктора философских наук. Волгоград, 2007.

ляющим хранение и передачу информации и ее постоянное самовозрастание». Это создает новую философскую ситуацию текстологической стадии развертывания «трансцендентальной субъективности», представляемой как интересубъективность, как «развертывание универсального априори», «универсального логоса», уточняет терминологию Гуссерля А.П. Огурцов⁷. Универсальное самоуяснение монадического, а затем интермонадического самопознания имеет свой локальный аспект.

Философская ситуация обрисованной нами проблематики вызвана еще одним эпистемиологическим поворотом — поворотом к гетерогенности, начатым в теории «региональных онтологий» Гуссерля, и основательно разобранным в монографии Д.Ю. Дорофеева «Суверенная и гетерогенная спонтанность» (СПб., 2007). Для Гуссерля множественности региональных, или эйдических онтологий соответствует своя эйдическая наука, исследующая чистую сущность своего частного или конечного региона. «Соответственно каждая региональная онтология конструирована своими собственными категориями»⁸.

Понятие «текст культуры» («культурный текст») представляет собой поле напряженного взаимодействия полюсов свертхтекст и гипертекст в пространстве интертекста. Это явление качественно-количественное, гипертекстуально-метатекстуальное. Понятие «локальный текст культуры» втягивает в себя активно исследуемые сейчас представления о локальности как о феномене, «собирающем» целый ряд современных социокультурных тенденций: в их числе пространственно-временная фрагментарность, плюралистичность, контекстуальность. Будучи своеобразным социальным синонимом этим тенденциям, локальность не столько их обобщает, сколько делает явным то, как они намекают друг на друга, взаимоперекликаются, выступают составляющими достаточно заметного оттенка современной социокультурной ткани. Являясь своего рода пучком век-

⁷ См.: Огурцов А.П. Интерессубъективность как поле философских исследований // *Личность. Культура. Общество*. Т. 9. Вып. 2. М., 2007. С. 89.

⁸ Дорофеев Д.Ю. Суверенная и гетерогенная спонтанность. СПб., 2007. С. 28.

торов нашего времени, локальность представляет собой образование, с одной стороны, трудноопределимое, а с другой – легко узнаваемое во многом. Ее по праву можно считать настроением, характеристикой социокультурной атмосферы второй половины XX столетия⁹. Идея «локала» как единства физической среды и ее осмысления, в той трактовке, которой придерживаются Гидденс и А. Филиппов, пересекается с пониманием сверхтекста как общей среды объекта и его описания. «“Локал” – не место, не местность, не ландшафт, вообще, не территория как таковая. Он означает привязку физического окружения к “типичным взаимодействиям”, из которых, собственно, и состоят социальные образования. В зависимости от характера социального образования соответствующий “локал” может охватывать и очень ограниченное пространство (жилище, офис, фабрика), и очень обширное (государство или империя)»¹⁰. Локал – размещение социального действия и взаимодействия, а локальный текст (супертекст) – размещение культуры.

Я.В. Чеснов предлагает понятие *топоментальность* – такое ментальное образование, где рамки для мысли заданы местом и откуда начинается восхождение мысли. «По своей интенции топоментальность не локализация, а напротив, делокализация восходящей, вырвавшейся на свободу мысли. После восхождения мысль, облаченная в слово, совершает поворот. Нисходящая мысль обретает локальность и образует рамки для ландшафта. Ландшафт субъективируется. В качестве субъективации, переданной словом, выступает миф, который всегда ландшафтен»¹¹. Относящиеся к природе суждения воспринимаются как предел допустимого поведения, как предел самой жизни: «не плюй в колодец», «мать-сыра-земля», «Волга-матушка», «соха-кормилица» и т.д. Эти аксиомы ландшафтны. В них выражена насыщенность материнскими и питающими смыслами. Более

⁹ Сыроедова А. Мир малого. Опыт описания локальностей. М., 1998. С. 5.

¹⁰ Филиппов А.Ф. Социология пространства. М., 2008. С. 241 – 242.

¹¹ Чеснов Я.В. Ландшафт и мышление // Труды членов РФО. Вып. 10. М., 2005.

редки обращения к объектам природы, вроде «отец-батюшка». Однако у народов Кавказа существует «отец дня», который создает дневной, т.е. хозяйственный ландшафт.

Итак, механизмы культуры как ограничительной (ограничивающей) рамки жизни, выступают в аксиоматичной форме, не требующей логических доказательств. И локально-ландшафтные рамки сродни этическим рамкам — «по правде», «по совести», «не положено», что также по-своему формирует не только отношения внутри общества, но и между ним и природой. Природа тоже изначально наделяется в культуре свойством видения: выражения «озера — глаза», «глаза земли» можно найти в лексике самых разных культур. Так человек, будучи «наблюдаем» природой, начинает нормировать свои поступки, в итоге оказываясь локализованным. Нормированное отношение с природой лежит в основе социоприродного ландшафта. Культурный ландшафт как текст порождается на пути восходящей в абстракцию мысли и ее нисхождения в ландшафтную локализации, как «рекурсивную петлю мысли» (Я.В. Чеснов).

Аксиомы, будучи общепринятыми, выступают в роли мотиваций, т.е. в то же время коллективно-субъективны. Аксиомы-монады как составляющие текста культуры, не сменяют друг друга, а сосуществуют в виртуальном сотворенном мире, борются, взаимодействуют и — «выпадают в константность», становясь материальными, организационными, ценностными и прочими артефактами культуры. «Выход из столкновения аксиом был найден в институтах арбитража, прежде всего в праве. Загадочная для юристов проблема происхождения естественного права лежит в способе виртуального мышления, где важную роль играют локализации мысли, включая и ландшафтную»¹². Концепция культуры как суммы и системы локальных текстов призвана сыграть аналогичную арбитражную роль в продолжающемся не решаемом столкновении традиционных дихотомий (к примеру, Запада и Востока).

«Понимание структуры текста при таком подходе: "...структура текста — это локализованный в определенных

¹² Там же.

участках среды процесс, способный перемещаться в среде, перестраиваться в ней»¹³. Используя и переформулируя принципы лингвосинергетики, К.И. Белоусов в монографии «Текст: пространство, время, темпоритм» представляет текст в качестве «способа превращения деятельности как процесса в продукт, в котором она объективируется, переходит ... из формы движения в форму покоя»¹⁴. То есть объективации деятельности многомерного языка культуры как «текстуального производства».

Локальность/глокальность (локальность в глобальном мире) в определенной степени является синонимом ментальных пространств, которые являются определенными областями человеческого интеллекта, посредством которых структурируем разрозненные, но сопряженные элементы, роли, стратегии и отношения. «Они сходны с событиями ситуационной семантики своей фрагментарностью, так как не требуют обязательной репрезентации всего того, что существует в окружающем мире. Ментальные пространства могут заменять возможные существующие миры и ситуации, так как, взятые из конкретных линейных текстов, они отражают человеческое понимание гипотетических и вымышленных ситуаций... Подобные пространства, по мнению Дж. Динсмора, отражают человеческую способность создавать модель мира, наследующую информацию и действительного мира или другой модели мира»¹⁵.

Ощущаемый современностью кризис модели вечности связан прежде всего с переходом от жестко организованной структуры трансцендентальной области, элементы которой вступают в конфликт с собственным новым содержанием, к более динамичному и сложному образованию.

¹³ Белоусов К.И. Текст: пространство, время, темпоритм. Новосибирск, 2005. С. 68.

¹⁴ Там же. С. 47.

¹⁵ Манерно Л.А. Основы концептуального интегрирования ментальных пространств // Текст и дискурс: традиционный и когнитивно-функциональный аспекты исследования. Рязань, 2002. С. 22.

СЛОВАРЬ АНТРОПОЛОГИИ ПЕРЕХОДА¹

С.А. СМИРНОВ

Смысл перехода

В философии, равно как и в литературе, укрепилось представление, согласно которому важно не столько решение проблем, сколько их постановка, их осознание. Главное – вопрошание. Главное – задавание вечных вопросов. А коль скоро на них окончательного ответа нет, то они как бы и не нужны. Исключения в лице Ницше и Бахтина и еще немногих других, искавших ответы, только подтверждало правило, поскольку эти исключения выбивались из мирового тренда. И философы, равно как и поэты, увлеклись этим вопрошанием. Придумывали всякого рода формы вопрошания, выстраивали интеллектуально-поэтические изысканные конструкты, упражнялись в искусстве задавания вопросов. Кончилось дело тем, что человек вообще забыл, зачем он задавал вопросы. Попав в ситуацию онтологического кризиса, человек потерял способность отвечать на онтологические вызовы, т.е. потерял всякую ответственность за свое бытие².

Думаю, смысл онтологического кризиса в этом. И в этом заключается и ответ, т.е. переход. Ответ, т.е. ответственность за свой способ бытия, человек ищет в действии. Смысл этого действия – в переходе к иному способу бытия, прин-

¹ Статья является продолжением цикла работ, посвященных проблеме «человека перехода» (см.: *Смирнов С.А.* Человек перехода // Кентавр. М., 2003. № 32; *Смирнов С.А.* Бытие в свободе или проблема культурной идентичности человека в ситуации онтологического перехода // Философские науки. 2004. № 3. *Смирнов С.А.* Антропология перехода. Введение // Человек.RU. Гуманитарный альманах. Новосибирск: НГУЭУ, 2005.

² Весьма спорное, но заставляющее задуматься суждение высказал А.М. Пятигорский на очередных Чтениях памяти Г.П. Щедровицкого 23 февраля 2006 г.: «Особое внимание Юра уделял проблеме языка. Она не решается в принципе, мы ее должны осознавать. Одна из пошлостей XX века – то, что мы якобы решаем проблемы. Мы не решаем проблем, мы просто живем. Это область металингвистической рефлексии» (*Пятигорский А.М.* Выступление на чтениях памяти Г.П. Щедровицкого // Сетевой ресурс: www.gp-metod.ru.)

ципиальный отказ от вопрошания по поводу старого способа и совершение иного, другого действия, действия перехода. Но у всякого умного действия должно быть начало. С чего начинается действие по переходу? С ответа, адекватного онтологическому вызову.

Мне это важно отметить в начале, поскольку, полагаю, трудность ситуации человека заключается не в том, чтобы в очередной раз констатировать, что человек смертельно болен, что он «ранен в бытии», что его «смертельно задела смерть» или страх смерти. И не в очередной констатации, что он — «раковая опухоль на теле Земли». Таких диагнозов было много.

Смысл нашего чаадаевского переначинания должен быть в реальном онтологическом переходном действии, переводящем нас самих в иной способ мышления и бытия. Значит, надо понять устройство этого перехода. Понять адекватно, т.е. выстаивая новый словарь.

Устройство онтологического перехода

Итак, куда переход? В какой мир переход? Переход не в будущее, а в прошлое? Точнее, через прошлое, совершая, свое начало, другое начало, переход в будущее?

И так, и не так.

Смысл перехода состоит не в том, что человек перехода переходит в иное время. Человек остается человеком, несмотря на смерть его собственных проектов. Он есть то, что есть. Необходимость быть в **есть** как раз и предполагает, что только сейчас в ситуации полной онтологической оставленности, т.е. предоставленности человека себе самому он находится как тот путник, которому предстоит сложный переход. И никто ему не поможет. И перед ним открыты равные исходы. И придется всем и каждому в отдельности выбрать свой исход.

Человеку придется вновь совершить главное усилие — помыслить этот онтологический переход, изменить свою мысль с самого начала. А значит, переименовать мир. То есть сменить в своем мышлении картинку мира.

Нужен новый словарь. Новый, но явный, открытый язык, который бы в себе удержал главные смыслы умного действия человека перехода.

Не новые молитвы. Не новые дзенские коаны. И не культурные миксы православия и буддизма.

Нужна новая карта этой территории перехода с новыми ориентирами, точками, реперами. И на этой карте надо наносить точки как следы татуировки на своем теле.

Если ранее человек открывал для себя мир, ему мир открывался, и он входил в этот мир, чтобы познать и овладеть им, то в XX веке человек весь мир впустил в себя, сделав главным открытием самого себя, не будучи к этому духовно готовым. И этот мир, вошедший в человека, разорвал его.

В этом есть принципиальная разница ситуации человека. Действительно. Практики познания мира, выработанные с эпохи Просвещения, предполагают как раз открывание мира, его познание как захват.

В противоположность им, например, духовные практики «умного делания» в традиции исихазма предполагают реальный опыт преображения человека, опыт открывания себя миру, впускания в себя мира и «размыкания горизонта».

Но не становится ли практика умного делания для современного человека, родившегося без Бога и не обретшего Его, слишком искусственной, натужной, в итоге превращающейся в его исполнении в убогую имитацию суеверия и псевдорелигиозности?

Как понимается опыт духовных практик в духовной традиции исихазма в реконструкции С.С. Хоружего?³

С.С. Хоружий, многие годы занимавшийся православной аскетикой, учением отцов восточной церкви и в частности исихазмом, в последние годы разрабатывает новое направление – синергичную антропологию, которую позиционирует как новую, бытийную альтернативу, отличную от западноевропейской традиции, лежащей в основе европейской антропологии (линия Аристотеля – Декарта – Канта).

Нет возможности пересказывать богатую по содержанию концепцию С.С. Хоружего. Но на ряде принципиаль-

³ См.: *Хоружий С.С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994; *Хоружий С.С.* Очерки синергичной антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. 408 с. *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. 352 с.

ных моментов необходимо остановиться. Это мне нужно для того, чтобы перейти к собственно предложению, ради которого эта статья и пишется.

Русская духовная традиция, которая была накоплена в течение сотен лет и отложилась в виде православно-исихастской школы духовных практик, является тем уникальным наследием, которое может нас вывести на новые рубежи. Эта традиция помогает нам найти выход из онтологического тупика, в который загнал себя человек.

Человек переживает фундаментальное неблагополучие. Но констатация смертей (Бога, человека, цивилизации) не проясняет смысл ситуации и не указывает выхода. Нужна иная «бытийная альтернатива», которая, обращаясь к «онтологическому истоку», показывает человеку некий вариант, не гарантированный, не стопроцентный, но вариант спасения. Это спасение нельзя доказать абсолютно. Но эту возможность спасения можно выбрать как шанс, как «предприятие с открытым исходом»⁴.

Дескрипция С.С. Хоружего заставляет его отказаться от поиска сущности человека, которая традиционно понимается как нечто, находящееся в центре и как некая предзаданная природа. Идея центра перестает быть плодотворной для поиска ответов в современной ситуации. Необходимо выходить на границу бытия человека и искать ответы там, поскольку именно в поиске ответов на то, что находится на границе, точнее, как проявляет человек себя на границе как пограничное существо, мы и можем найти новый плодотворный смысл.

Именно идея сопряжения бытия человека и его Иного, через поиск внеположенного Истока, который есть Бог, выстраивается онтологическое поле границы (рис. 1).

Привычный центр, через который понимается человек, его существо, отодвигается на периферию бытия и на первом месте ставится его граница, которая как раз становится центром самоопределения человека. Через соприкосновение с Иным, пространством Иного, пространством боже-

⁴ Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. С. 62.

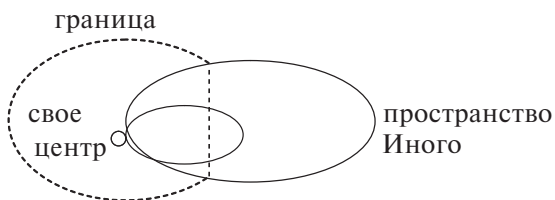


Рис. 1

ственного, человек определяет себя, но уже не как некая сущность, а как собрание энергий, проявлений. Выстраивается онтологическая альтернатива, которая понимается как отталкивание от собственного катастрофического бытия и обетование себя на границе.

Природа человека на этой антропологической границе предельна и энергийна. И Мюнхгаузен здесь невозможен. Он не может себя вытащить за волосы из онтической трясины сущего. Только через энергию богообщения возможно спасение человека. Без горизонта Иного никакое спасение невозможно. Поэтому опыт М. Фуко и Ж. Батай — это полезный опыт, но он тупиковый, а точнее, ограниченный. Антропологическая граница в принципе невозможна без идеи Бога (или в целом символического горизонта). Размыкание человека в Иное (и как частный вариант — в Бога) позволяет наполнить себя энергией и задает возможность энергийного общения с онтологически Иным.

И потому собственно смысл бытия человек может обрести через энергию общения с Богом. Этот смысл бытия человека — не в его сущем, описываемом через категории центра.

И речь идет не просто о границах. Речь идет о том, что в духовных практиках умно делания снимается вопрос о том, какая природа у человека, какова его сущность. Здесь человек проявляет себя, его духовные практики продельваются и в энергиях он и пребывает. И эти энергии как деятельностные проявления, наиболее полно и предельно показывают онтологические основания человека. Поэтому синергийная антропология предельна и энергийна.

Тем самым С.С. Хоружий отвечает на вопрос, который я задал выше — можно ли спастись без идеи Бога? Ж. Батай, М. Фуко, Ж. Делез предлагали разные практики внутреннего опыта (практики себя, техники себя, опыт-предел и проч.), но то были не духовные практики, полагает Хоружий, они не выводили человека к Инобытию. Иными сло-

вами, они не носят у этих авторов характер онтологических практик, не выводят человека на его онтологическую границу⁵. И если и ставилась некая граница, то не онтологическая, а онтическая, граница эмпирического существования. Тем самым человек реально при таких практиках не меняется, он не меняется онтологически, не выстраивает, я бы сказал, новую архитектонику личности, ее «органон»⁶.

Для меня принципиальным моментом здесь является утверждение, что сама граница (и самоопределение человека себя как «ансамбля стратегий границы»), находится как раз в центре, только в духовном центре, в сердце. Исходная духовная практика Григория Паламы и строилась как душевная практика сердца и собирания себя по духовной вертикали. Граница — в центре. Есть ирония языка и стереотип нашего пространственного мышления. Где находится граница России? На ее политических границах или в ее духовных центрах, например, в Оптиной Пустыни или в Троице-Сергиевой Лавре? Или в Московском Кремле?⁷

Граница — это место, точка, в которой человек наиболее полно воплощается и становится, осуществляет свое наиболее полное онтологическое воплощение. Представление о границе — это представление о культурной норме как идеале, о наиболее полной степени воплощения культурной формы. Примерно как представление об акмэ человека, достижении им наиболее полной степени духовного созревания у греков.

⁵ См.: Хоружий С.С. Очерки синергической антропологии. С. 71.

⁶ Об органоне личности см.: Смирнов С.А. Культурный возраст человека. Философское введение в психологию развития. Новосибирск: Офсет, 2001; Смирнов С.А. Человек на суде культуры или в поисках нового органона // Кентавр. Методологический и игротехнический альманах. М., 2002. № 28.

⁷ На это место про центр и границу очень точно указал О.И. Генисаретский при обсуждении доклада С.С. Хоружего «Выготский, Флоренский и исихазм». Олег Игоревич как раз отметил, что центр является предельной границей, что граница России и Запада проходит в центре, в Москве. Центр — это граница и предел (см.: *Генисаретский О.И. Навигатор: методологические расширения и продолжения*. М.: Путь, 2002. С. 288). На что Сергей Сергеевич ответил, что вопрос как раз в том, что центра нынче нет. Причем, если центра «может и не быть, то границы не может не быть».

В этом плане граница — не в конце, не на краю, она — в самом центре. Хочешь понять границу, пределы России — иди в центр, в Троице-Сергиеву Лавру. Там — начала и концы.

Граница человека — в его сердце. Центр его выделяется в духовных практиках спасения, практиках сердца, которые выделяются не в потустороннем мире, а здесь, в миру, в монастыре, в мире миров.

Но тогда проблема заключается не просто в поиске границы, а в осуществлении перехода, не в поиске новой сущности, а в раздвигании горизонта. Граница фиксирует онтологический предел, который ощущается при выполнении человеком культурного задания, осуществлении и претворении культурного идеала, за пределами которого — Иное, к которому никогда не добраться.

В логике антропологии границы человек современный проявляется не только онтологически в духовных практиках, но и катится по лестнице вниз, по нисходящей. Его проявления бытия на границе редуцируются до других крайних вариантов — онтологическая граница заменяется либо границей бессознательного, либо границей виртуального (что еще более загоняет человека в мир заменителей реальной жизни, мир имитаций и симулякров).

Главным противопоставлением этому нисхождению человека может стать, предполагает С.С. Хоружий, парадигма Духовной практики, в которой человек переживает автотрансформацию, изменение себя самого. Последнее возможно при рассмотрении человека не субстанциально, не как того, который обладает некоей сущностью, а как того, который представляет ансамбль, конфигурацию энергий, обладает «энергийным образом». Это изменение способа бытия есть «подвиг», т.е. опыт преображения себя, опыт автотрансформации.

Новый словарь

Теперь перейдем к наброскам нового словаря антропологии, подходы к которому уже многие совершали, в том числе и названные выше авторы.

Принимая с благодарностью предложения разных авторов, в том числе названных мною выше, и восхищаясь

глубиной поиска, которые они осуществляют, я бы предложил свой набросок нового словаря антропологии перехода, которую разрабатываю в последнее время.

Я попытаюсь набросать эскиз этого словаря, отталкиваясь от категорий, которые употребляются авторами, находящимися в поиске новой антропологии. Эти авторы в собирательном залоге все предлагают некий переход к иной альтернативе, предлагают свои поисковые версии. Я попытаюсь отталкиваться от них, т.е. уже от последних наработок, а не от классических работ по антропологии.

При этом я буду пытаться предлагать *пары категорий*: первая категория является той, от которой я отталкиваюсь, вторая – той, которую я предлагаю для словаря. Но работают эти категории вместе. Вторая не может появиться без первой. А первая не может задать перспективу без второй.

Первая пара:

от Кризиса-суда – к Практикам работы с Будущим

Многие авторы, предлагающие новую антропологию, зачастую увлекаются словами о кризисе человека, о том, что он фундаментально болен, болен в своих истоках. Пишут о том, что все обильные кризисы современности (экологический, демографический, экономический, цивилизационный) являются следствиями главного – антропологического кризиса.

Все правильно. И это надо удерживать в самом начале разговора. Но констатация кризиса-суда означает разговор о человеке в залоге прошлого. Вызов человека на суд – это разбирательство с прошлым человека, с тем, что он натворил ранее. Если мне важен именно кризис, то я выясняю причины кризиса, исследую то, что привело к кризису, констатирую, что так, как ранее, жить нельзя. Тем самым я работаю в прошлом залоге. И могу очень сильно увлечься этим прошлым. Увлечься настолько, что это катастрофическое прошлое меня начинает затягивать, и я не могу из него выбраться. Я весь в страхах и зажимах, в тупике, этическом и онтологическом. Потому что прошлое мне не дает спасения.

Придется делать следующий шаг. Можно предложить практики работы с будущим, которые в принципе выводят

меня в иное время. Точнее, специфика здесь заключается в том, что я ставлю себя во всегда-настоящее. Поскольку прошлого уже нет, оно — лишь в памяти, а будущего еще нет, оно — в предположениях. Есть лишь настоящее. Онтологическая приставка «есть» не применима к будущему. Его нет и быть не может. Есть лишь настоящее, то, в котором я пребываю. Но от полноты пребывания и зависит — я остаюсь в прошлом или есть (именно есть в живом умном действии) интенция, вектор движения в будущее, т.е. обретение реального, а не иллюзорного спасения. В этом смысле антропология перехода работает в залоге будущего.

Тогда встает вопрос, и не праздный — а что значит работать с будущим? Что это за практика работы с будущим?⁸

Пафос и смысл практик работы с будущим заключается не в том, что это некая предметная работа. Предмета нет. Будущего как привычного предмета работы нет. Смысл заключается в снятии всех и всяческих проекций на мир и человека, которые собственно и привели человека к онтологическому кризису. Необходимо полное «обнуление» себя. И тогда будущее само откроется, явится.

Итак, *первое*.

Что значит работать с будущим? Эта фраза загоняет нас в тупик. Если будущего нет (а его нет как существования), то и работать с ним нельзя. Работать можно только с настоящим, чтобы быть готовым к будущему, т.е. к тому, что нас ожидает, чтобы в том, что ожидает, не наделать кучу ошибок.

А значит, вопрос стоит опять об оснащенности нас самих. Не работа с будущим, а работа с собственной оснащенностью, с собственной креативностью, мобильностью, мышлением. Быть способным включаться в новые ситуации, в которых ранее не был, и выходить из них с конструктивным наработанным опытом.

Второе.

Работать с будущим — значит раздвигать онтологический горизонт. Что такое онтологический горизонт?

Это тот онтологический предел, предел бытования человека, который устанавливается онтологической верстой, столбом. Онто-

⁸ В силу ограниченности объема я не буду подробно расписывать эти практики в данной статье. Описание практик работы с будущим см. подробнее: Смирнов С.А. Антропология перехода. Введение // Человек.RU. Гуманитарный альманах, а также на моем сайте <http://www.anthropolog.ru/doc/persons/smirnov/smirnovpractise>

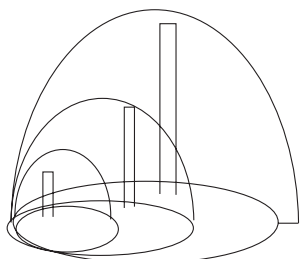


Рис. 2

логическая верста — точка зрения, позиция, которую устанавливает определенный философ (и его поколение) и его последователи.

Это может выглядеть так (рис.2):

Но реально, практически онтологические столбы не ставятся последовательно. Прогресса в истории культуры нет. Есть прецеденты вопрошания. Эти прецеденты как онтологические вехи ставятся лабиринтообразно, и

сферами, веером они раздвигают пространство, но не последовательно, матрешкой, а лабиринтообразно. На этот лабиринт надо смотреть в объемном изображении. Эти сферы, как мыльные пузыри, раздуваются в разные стороны (рис. 3).

А вектор, порождающий эти пузыри — онтологический вызов. Вызов как раз онтологического характера, как смена базовой человеческой идентичности, предел, за которым — ничто.

Третье.

Будущего как существования нет. Нельзя приписать модус существования будущему. Но есть прецедент порождения нового мира. И онтологический сдвиг происходит тогда, когда порождается новая онтологическая норма, задается новый онтологический предел, который становится новой верстой. Она просто ставится, как ставится веха, ставится, провозглашается самоопределение: теперь жить будем так!

Но такое возможно только тогда, когда заявитель этого самоопределения оснащен архитектурно. Не когнитивно, не в том смысле, что он знает, что впереди. Никто не знает. И пророки не знают. Пророчество не дает ничего, кроме появления новой фигуры пророка. А с пророком что делать? На костер отправлять? Открывать новую веру?

Здесь нужен иной залог. Нужна работа по архитектурной оснащенности человека перехода. Чтобы осуществить ту самую работу по выстраиванию лабиринта движения, человек должен быть оснащен конструктом — поэмой, поэмой. Он — поэт, фундамирующий этот новый онтологический столб.

Платон изгнал из своего полиса поэтов потому, что тот был устроен тиранически. Поэты ему не были нужны, потому что мешали, бросали вызов. Бросали вызов в ситуации, когда все вокруг проблематично и абсурдно и человеку остается одно — становиться частным человеком и писать стихи.

И мы тем самым переходим к следующей паре категорий.

Вторая пара:
*от поиска новой Природы и Первоосновы –
к раздвиганию Горизонта*

Таким образом, если кратко, то практика работы с будущим заключается в раздвигании горизонта. Вместо поиска новых сущностей и построений новых концептов о человеке, поиска первооснов, предлагается вопрошание и отвечаение о горизонте. Это отвечаение всякий раз открытое, чреватое, рискованное. Практически это снятие всякой проекции человека о человеке и мире. Именно снятие проекций и постоянный выход к новому горизонту. Мы, будучи существами зрячими и постоянно пользующимися визуальными предикатами речи, нам очень важно это – видение горизонта, наличие или отсутствие проекций, постановка зрения, оптики мышления, видение горизонта. Это все – из области видения, области зрячести человека. Но мы при этом привыкли иметь, именно иметь какую-то проекцию, колпак, нахлобучив который на себя, поставив как предел своему мышлению, мы начинаем проецировать все и вся под этот колпак.

Сократ в свое время освобождал своих собеседников от этой «кастрюли», за что и поплатился. Освобождая их от знаний, стремясь к незнанию, он задавал иной вектор видения. Но исторически победили софисты, стремящиеся к знанию и ставшие первыми просветителями.

Эта победа привела к тому, что европейская интеллектуальная традиция пыталась всякий раз выстраивать концепты по поводу того, что укорено, что есть природа человека – по аналогии с первой природой мира, имеющей божественное происхождение.

Думаю, что разговор о природе человека (готовая она или меняется, поиск новой природы, модификация человека и его природы, построение гуманологии или еще какой-то киборгообразной версии) – это направление гуманитарной мысли и привело в тупик мировую антропологию.

Тупик, поскольку все равно авторы стремятся на чем-то остановиться, на чем-то зацепиться, зацепить свой взгляд, свой умственный взор и успокоиться на этом, найти отдохновение на какой-то умственной точке. И тут же

человек и заканчивается. И начинается тоталитаризм очередной версии о человеке⁹.

Думаю, допущение, что природы человека просто нет, точнее, отказ от обсуждения этого вопроса, допущение опыта постоянного открывания горизонта (хотя это тоже допущение) — оно является более плодотворным в такой ситуации фундаментального неблагополучия человека, т.е. онтологического кризиса.

Более того, идея раздвигания горизонта в противоположность идее поиска природы человека задает позитивный вектор разговора о человеке, задает ему будущее, т.е. надежду на спасение.

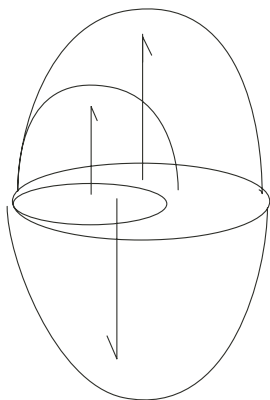


Рис. 3

А поиски природы (новой природы) или обсуждение проблематики модификации человека, предполагающей изменение природы человека приводит к дурной бесконечности — природа эта меняется и приходится искать иную подоснову и т.д. (рис. 3).

В этой паре категорий векторы онтологически разные. При определении природы (старой или новой природы, ее модификации) антропология все равно начинает искать первооснову и тяготеет к низу. Природа по определению — то, что лежит в основании. То, что появляется «при родах». И вектор клонит нас к низу. Да и сам разговор о природе, особенно современные дискуссии о новой природе и ее модификации провоцируются прежде всего поисками в области медицины и биологии, имеющими дело с телесным субстратом человека. Прежде всего, опыты в биомедицине и генетике (клонирование и проч.) спровоцировали разговоры о

⁹ Думаю, принципиальным отличием двух ведущих концепций человека, двух антропологических проектов в России 20-х годов прошлого века, концепций Бахтина и Выготского, является как раз то, что Бахтин отказался искать новую природу человека и переделывать его под социальный заказ, а Выготский отдал дань идее переделки человека, его перековки и переплавки. Бахтин по иронии судьбы считал того бихевиористом.

возможности изменения природы человека, а не только лечения и профилактики, о возможности программирования человека, создания его по образцу и даже неким чертежам¹⁰.

А при задавании второго вектора нас выносит наверх, заставляет смотреть выше сущего, приподнимать горизонт. И тем самым дает дополнительный онтологический ресурс. И мы, оставаясь теми же, никаких чудес не переживающие, тем не менее, имеем шанс на выход из тупика, потому что разговор об изменении природы человека не решает и даже не ставят проблемы о духовной вертикали, о культурной природе человека, его *культурном возрасте*.

Ведь вся закавыка именно в том, что отказаться от нижнего вектора, от природы своей, мы все равно не сможем. Да, мы имеем то, что наследуем, первую природу. И дилемма состоит в том, что отказаться от своей человеческой, слишком человеческой природы, мы не сможем. Все равно, что отказаться дышать, есть, пить. Отказаться вообще желать. При всей смерти проекта «человека желания» мы не сможем отказаться желать. Желание естественно само по себе. Оно не может быть захватническим и греховным.

Но при этом другим своим началом, умственным взором мы можем задать себе иной вектор – в сторону раздвигания горизонта и выстраивания будущего.

Поэтому наша природа, в том числе и наша телесность (как бы она ни менялась!), останутся с нами. В этом смысле для меня то, что происходит с человеческой телесностью,

¹⁰ См., например дискуссии по этим вопросам в журнале «Человек», статьи известных специалистов по биоэтике Б.Г. Юдина, П.Д. Тищенко и др. (Модификация человека. Круглый стол Института философии РАН и журнала «Человек» // Человек. 2006. № 5; Юдин Б.Г. О человеке, его природе и его будущем // Человек.RU. Гуманитарный альманах. Новосибирск: НГУЭУ. 2005). Показательно, что далеко не все авторы, занимающиеся проблематикой изменений человека и связанными в связи с этим биоэтическими проблемами, допускают, что мы находимся в антропологическом кризисе, понимают, что это за кризис и почему необходимо полное обнуление, и как в связи с этим – работать с будущим? И для понимания этого, думается, требуется высокий уровень личностной искренности, связанной с сугубо личными качествами исследователя, его темперамента, его биографии, его истории роста. Есть вещи, которые кому-то очень трудно объяснить, а кто-то ловит их на лету.

что происходит с его органикой (проблема гендера, расы, культурные миксы и проч.) — вещь вторичная. Она ничего не значит. На этом уровне разговора — происходит то, что происходит.

Ведь проблема глубже — способен ли человек в настоящее время раздвигать свой онтологический горизонт? Хватит ли у него сил? И если их нет, то где их взять? Пока как раз ответ не очень оптимистичен — человек не имеет сил выйти в иной горизонт. Наличных сил у человека желания для того, чтобы становиться человеком перехода, нет. Эти силы вырабатываются, как у атлета, в постоянных тренировках, душевных упражнениях. Духовный и душевный *философский атлетизм* являются вариантами таких духовных практик¹¹.

Плодотворность понятия раздвигания горизонта заключается в том, что оно более адекватно подходит под проблематику антропологии перехода. Оно картографично. Впрочем, граница картографична тоже. Но здесь метафоры границы указывают на буквально границу. Граница на карте разделяет наше и не наше, это и то, свое и иное, одну тер-

¹¹ См. о душевном атлетизме у А. Арто (*Арто А. Театр и его Двойник*. СПб.: Симпозиум, 2003) и философском атлетизме в наших работах (см.: *Смирнов С.А. Человек на суде культуры или в поисках нового органа. // Кентавр. Методологический и игротехнический альманах. М., 2002. № 28; Смирнов С.А. Философский атлетизм или что делает философ в свободное от работы время // Смирнов С.А. Человек перехода. Сборник научных работ. Новосибирск: НГУЭУ. 2005*). Под последним я понимаю духовную практику философствования, средствами в которой являются концепты, мыслительные конструкты, в которых проявляется прежде всего авторское мышление от первого лица о собственных пределах. Собственно, само занятие философией, т.е. первой, протофилософией или метафизикой (она же и есть последняя, как у М.А. Булгакова — рыба не бывает второй свежести) и есть необходимая из ансамбля культурных практик. После акта откровения (религиозной практики) наступает акт авторской мысли как рефлексии этого акта откровения. Без него опыт не фиксируется, не понимается, не становится опытом памяти, т.е. феноменом истории личности. А значит, не становится предметом для третьей культурной практики, художественной, фиксирующей и оформляющей мысль в форму, т.е. в пойэму, в некое культурное художественное изделие. В этом плане искусство, философия и религия не могут жить друг без друга (см. также: *Смирнов С.А. Культурный возраст человека. Философское введение в психологию развития*).

риторию от другой. Горизонт же не делит территорию. Он ее раздвигает, расширяет.

В понятии горизонта сокрыты интуиции проекта человека перехода, человека пути, который постоянно живет в переходах.

Горизонт сочетает в себе и смыслы границы, и смыслы предела, и смыслы перехода. Это понятие содержит в себе ряд смыслов:

- о как видимый и слышимый предел, до которого доходит голос здешнего бытия человека, голос его сущего;
- как *горизонталь* движения человека по пространству пути (карте пути);
- как сопряжение горизонтали движения и *вертикали* духовных практик;
- как сочленение горизонтали и вертикали в реальном лабиринтообразном действии конкретного человека пути, которое образует *эгональ*, т.е. собственно линию движения путника к горизонт¹². Это лабиринтообразная линия пути, определенная линия его следов, точек на карте пути.

Язык нам подсказывает, что предел горизонта — это край, до которого доносится крик путника, зов его сущего. Это буквально предел его голоса (горизонт — от греч. *χορος*, хор, группа поющих вокруг жертвенника богу Дионису). Горизонт — тот предел, до которого доносится голос поющего, т.е. предел божественный. Горизонт по своему культурному этимону понятие символическое, означающее божественную границу, место общения человека с Богом, до которого он пытается докричаться, достучаться.

Тем самым горизонт очерчивает предел обитания человека, его круг, в котором он стоит и поет песню Богу, своему главному собеседнику, задающему ему свой онтологический предел, который никогда не достигается.

И человек перехода становится человеком пути, идущим к горизонту, но никогда его не достигающим. Горизонт всегда маячит перед ним.

Отсюда — переход к новой паре.

¹² Категория эгонали используется также в театральной практике. Она описывает движение актера как по пространству сцены, так и движение его по логике роли, душевное развитие его героя.

Третья пара:
от Границы – к Переходу

Собственно выход на границу, означающую предел свершений и становления, преодоление центризма, означает принципиально новое слово в философии XX века. Выход на философию пределов и границ, философию по краям стал не только новым словом, но даже философской модой.

Если не брать тему моды, то стоит отметить, что это был прорыв, который начался с антропологического поворота, который совершили М. Хайдеггер, З. Фрейд, М.М. Бахтин в первой четверти XX века. Затем весь постмодерн уже пошел вслед за ними. А сами эти авторы выросли на плечах Ф. Ницше и С. Киркегора. Получается уже целая духовная традиция, т.е. цепочка прецедентов.

Но теперь дальше. Фиксация того, что бытие человека осуществляется на границе, – что она нам дает? Выводит ли нас этот тезис и выстраиваемые на нем концепты и конструкты в иное бытие? То есть преодолеваем ли мы тот кризис, то фундаментальное неблагополучие, о котором говорил Хоружий?

Все же думаю, что Граница – это фиксация состояния, некоего более или менее статичного положения человека. Пусть даже это пребывание на границе энергично и предельно. Но это все же пребывание в точке, пределе, где наиболее ярко выражена разница между этим и тем, своим и иным.

И все же граница есть понятие эпистемологическое, она предполагает знание, как результат опыта, пусть и духовного. И само знание есть категория границы. Пусть эта граница и плавает, но она всегда фиксируется. Она предполагает остановку, прерывание, линию, которая прочерчивается между чем-то и чем-то.

И от этой границы человек отталкивается и начинает совершать переход, прыжок, рывок.

Из состояния, которое очерчено, он совершает иное, непонятное, в принципе открытое и всегда рискованное предприятие перехода. Переход – это категория в залоге более активном, действенном. Он относится к феноменам

не состояния (стояния), а действия. Здесь нет фиксации иного и своего. Поскольку нет еще будущего и никогда его нет, а есть всегда-переход. И никто не знает будущего. Переход (если это переход, а не тиражирование вчерашнего опыта) совершается за пределами любой эпистемы, любого знания. Переход предполагает прыжок в иное качественное состояние, причем прыжок длительный, долгий. Если мы говорим об онтологическом переходе, то он не может совершиться в одночасье и вдруг. Такое бывает только в действительности мифа, в сказке про Ивана-царевича. Нам же придется жить в переходе, пребывать в нем¹³.

Поэтому в антропологии границы и в антропологии перехода обостряется и по-новому ставится проблема идентичности.

Четвертая пара:

от поиска новой идентичности — к отказу от проблемы идентичности в пользу проблемы оснащенности

В альтернативной стратегии духовных практик в рамках Антропологии Границы идентичность обретается, становится, строится. Человеку предлагается «модель энергетического обретения тринитарной идентичности»¹⁴. В этой связи С.С. Хоружий предполагает, что западные поиски идентичности не увенчались успехом, потому что человеку предлагались эмпирические варианты идентификации, образцы, места, локусы из сущего наличного мира. Это все равно, что человек приходит в супермаркет и выбирает из всего наличного кажущегося пестрого многообразия нечто, что ему более всего подходит. Выбор идентичности, который строится по схеме покупки, выбора пусть и дорогой, хорошей, но все же вещи, — такой выбор не дает человеку надежду на спасение. Поэтому отыскать идеального носителя

¹³ См. подробнее о феномене перехода в наших предыдущих работах: *Смирнов С.А. Человек перехода // Кентавр. Методологический и игротехнический альманах. М., 2003. № 32; Смирнов С.А. Бытие в свободе или проблема культурной идентичности человека в ситуации онтологического перехода // Философские науки. 2004. № 3; Смирнов С.А. Антропология перехода. Введение // Человек. RU. Гуманитарный альманах.*

идентичности не удавалось. Его в эмпирическом мире просто не существует, он «существует лишь как мета-антропологический телос особой стратегии человека»¹⁵.

В предыдущих работах нами было отмечено, что в ситуации онтологического сдвига человеку перехода приходится заниматься не поиском идентичности, а выстраиванием своего нового культурного тела, тела личности, или нового *органо́на*¹⁶. И этот опыт он осуществляет в духовных культурных практиках — философских, религиозных и художественных, практиках *автопоэзиса*¹⁷. С.С.Хоружий идет от восточнохристианской духовной традиции священнобесмолвствующих и описывает свой вариант практики, который строится также по принципам выстраивания органо́на (подвиг как органо́н)¹⁸.

Речь идет именно о том, что идентичность как проблема уже решается не по схемам нахождения готовых образцов, не по схемам сличения — на кого быть похожим, на кого мериться, с кого взять мерку. С Бога ведь мерку взять нельзя, также нельзя взять и перенять тайну рождения поэзиса у поэта как мерку. Божественный план задает безмерность, точнее задает линию действия, стратегию на выстраивание по линии эгонали своего органо́на, своего культурного тела, которое и может помочь человеку осуществить опыт спасения и выхода в иной горизонт. А потому на первое место выходит не столько проблема идентичности (ее как готовой формы просто нет), а проблема оснастки человека перехода, проблема его готовности или неготовности совершать прыжок, акт перехода.

Например, альпинист не думает про то, кто он, каков он. Он думает про то, сможет ли он покорить горную вершину, которую

¹⁴ Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. С. 87.

¹⁵ См. там же.

¹⁶ Органо́н в античной и православной аскетической традиции означает определенный канон, представляющий собой опыт и метод осуществления духовных практик (см.: Хоружий С.С. К феноменологии аскезы).

¹⁷ Вариант описания такой практики автопоэзиса я пытался описать на примере поэтики Осипа Мандельштама (см.: Смирнов С.А. Антропология перехода. Введение // Человек.RU. Гуманитарный альманах.

¹⁸ См.: Хоружий С.С. К феноменологии аскезы.

никогда не покорял. Для альпиниста всякий переход есть новое действие, предприятие рискованное, с непредсказуемым исходом. Альпинист не знает даже полной карты той горы, которую хочет покорить. В силу именно непредсказуемости поведения горы (камнепады, обвалы, пропасти, бури и проч.). Потому ему важно составлять всякий раз уникальную карту перехода и оснащаться под этот конкретный переход. Важна его оснастка, его подготовленность, точнее, его готовность к новым ситуациям. То есть не сама по себе оснастка, а владение им своей оснасткой.

В нашем случае это означает душевную «оснащенность» человека, владение им духовными практиками, средствами движения по духовной эгонали.

Поэтому человек нуждается не столько в карте территории, карте, на которой нанесены готовые объекты. Путник, привыкший идти по территории, дойдет до назначенного пункта, если на карту нанесены правильные знаки, соответствующие объектам, расположенным на территории.

В ситуации же перехода даже шерп не поможет. Здесь нет проводника. И нет полной уверенности в точности хода. А потому человеку перехода приходится составлять не столько карту территории, сколько формировать антропоидный картоид¹⁹.

Пятая пара:

от карты-пути — к антропоидному картоиду

В отличие от привычных практик картирования, т.е. составления готовых карт территории по тем или иным признакам, в антропологии перехода речь идет о составлении своеобразных рефлексивных карт или антропоидных картоидов.

В синергийном дискурсе получается, что главное в энергийном человеке с точки зрения духовной практики —

¹⁹ Идея «антропоидного картоида» уже обсуждалась в наших работах: *Смирнов С.А.* Бытие в свободе или проблема культурной идентичности человека в ситуации онтологического перехода // *Философские науки.* 2004. № 3; *Смирнов С.А.* Антропология перехода. Введение // *Человек.RU.* Гуманитарный альманах.

Сама же идея картоида введена географом Б. Родоманом. Он пытался соединить в картоиде собственно саму карту территории и концепт, который сидит в мышлении того, кто эту карту составляет. Картоид по его идее — это выраженное в пространственных категориях представление о территории, некая географическая идея-конструкт.

это личное общение—диалог, формирование в этом плане энергичной и динамичной идентичности, в которой личность является не готовой структурой, а местом, точкой, оптикой, под углом зрения которой осуществляется духовная практика²⁰.

Поэтому человек перехода строит не карту, а картоид, представляющий собой органический сплав, амальгаму культурного тела, в котором соединены новое обретенное тело личности человека перехода, выделяемое в актах перехода, и собственно сами акты этого перехода, наносимые на карту. То есть это не карта некоего объекта-территории. Это продолжение культурного тела, *органоно* человека перехода, как является продолжением (органопроекцией) тела телескоп или микроскоп.

О. П.А.Флоренский писал вслед за Э. Каппом, что в принципе всякое орудие есть удлинение нашего тела, его продолжение: «В существе орудия лежит необходимость быть проекцией какого-либо органа»²¹. Только если телескоп — это увеличенный искусственный глаз человека, становящийся частью тела личности ученого, то антропоидный картоид есть органичная часть личности, выращенная им в актах-действиях перехода. Органопроекция предполагает удлинение и усиление естественного органа, усиление его функции. А картоид не предполагает усиление естественного органа. Орган же, лишенный одушевленного действия, но усиленный орудием, становится средством для порабощения и захвата.

²⁰ См.: *Хоружий С.С.* Очерки синергичной антропологии. С. 90 – 91. Даже такие разные логики разных дискурсов, как синергика С.С. Хоружего и методология Г.П. Шедровицкого, здесь пересекаются. Последний полагал, что личность — это фиксация момента, точки действия как того «условного фиксированного места, с которого мы начинаем и заканчиваем анализ любой деятельности». Это точка актуальной речи. Здесь сходятся логики мышления разных авторов, продолжающих линию М.М. Бахтина, который полагал, что главное в диалоге — момент Я — Ты, в котором Я — не постоянная функция, а живой акт речи здесь-и-теперь. С этим связано его занятие металингвистикой, а не потому, что он был филологом и литературоведом или специалистом по философии языка.

²¹ *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. Ч. 2 // Символ. Париж. 1992. № 28. С. 167.

От искусственного «органа» картоид отличается самой стратегией составления, выращивания. Если новый функциональный орган наращивается (при всех благих намерениях и оговорках) для усиления первого, смертного, слабого тела, то картоид, наоборот, выращивается для умирения амбиций и желаний этого смертного тела, стремящегося компенсировать свою естественную ущербность и слабость²².

В этом плане картоид – это такой бортовой журнал, в который записываются треки-следы актов, действий, как точки на новом теле, культурном теле, органоне²³.

Эти точки в отличие от татуировки не украшают тело и не устрашают врага. Эти точки – уколы на собственном теле, соединяя которые прорисовывается эгональ переходов.

В.В. Бибихин в одном из своих эссе писал, что проблема точки – проблема не просто математическая. Точка «умственная». Это идеальная точка. Она дает представление о сосредоточенности человека, его собирании в целое и целостность. Точка предполагает нашу собранность, иначе ее никак нет. И собираясь в точку, меняемся мы в меру нашей собранности, а не мир. Не мир надо собирать, а себя. И только после этого собирания себя «сосредоточенная собранность неостановимо переходит в собирание всего. Все и точка в этом свете одно. Только предельная собранность способна дать настоящую точку»²⁴.

Точка суть «полная собранность и целое есть собранность всей полноты»²⁵. Когда это собирание кончается – кончается история. Но это невозможно. «История как сосредоточен-

²² Можно было бы считать, что здесь кроется корень рождения культурно-исторической психологии Л.С. Выготского, если останавливаться на его трудах конца 20-х годов XX века (сверхкомпенсация и дефект, культурные орудия, инструментальный метод). Но потом в последние годы жизни он разрабатывал проблематику смысла, личности, игры и тем самым выходил за рамки идеологии и проблематики инструментального метода и «функциональных органов».

²³ Такой дневник, разумеется, отличается от всеобщего сетевого повествования по ведению «блогов», на фоне которого зомбированные «users» кричат «С нами блог!». Этот дневник не может быть сетевым. Он не в net. Он в нетях.

²⁴ Бибихин В.В. Другое начало. СПб.: Наука, 2003. С. 416.

²⁵ Там же. С. 420.

ность момента не прекратилась и в принципе прекратиться не может, потому что собирание всегда открыто»²⁶.

Итак, антропоидный картоид – это, с одной стороны, инструмент, с другой – орган, часть самого тела, только культурного тела, в котором видны следы становления этого тела. Это собственный конструкт человека перехода, главная часть его оснастки. В этом картоиде фиксируется сам механизм, точнее, алгоритм, по которому совершается переход.

Картоид тем самым, как мы уже писали ранее, это:

- сконструированный способ переходного действия в зоне с непредсказуемым результатом;
- средство, инструмент, часть оснастки для осуществления действия перехода;
- средство, становящееся новым функциональным органом человека перехода, знаки и символы которого являются зарубками на культурном теле, царапинами и ранами;
- способ визуализации и выражения в пространственных категориях события перехода (горизонт, вертикаль, горизонталь, эгональ и др.).

Итак, выпишем все названные пары категорий единым списком, добавив к ним те, которые проясняли детали и становились частями словаря антропологии перехода.

- *От кризиса-суда – к Практикам работы с Будущим.*
- *От поиска новой Природы и Первоосновы – к раздвиганию Горизонта.*
- *От Границы – к Переходу.*
- *От поиска новой идентичности – к отказу от проблемы идентичности в пользу проблемы оснащенности*
- *От карты-пути – к Антропоидному картоиду.*

Замечу еще раз, что категории антропологии перехода даны в связке с категориями, которые являются первыми в парах и уже обсуждались в новых различных антропологических концептах. Нельзя обсуждать сразу проблему перехода, не обсудив проблему границы. Нельзя обсуждать горизонт, не обсуждая первооснову.

Но далее собственно сама практика перехода и раздвигания горизонта заставляет нас выстраивать новый словарь,

²⁶ Там же. С. 423.

на языке которого собственно и составляется антропоидный картоид. Тогда появляется другая группа категорий:

- *Вертикаль*
- *Горизонталь*
- *Эгональ*
- *Органон личности (культурное тело)*
- *Философский атлетизм*
- *Культурный возраст человека.*

Продолжением нашей работы будет проведение особого рода антропопрактикумов, в рамках которых опыт выстраивания эгонали и составления картоида мог бы быть осуществлен и описан.

А далее предстоит составлять полноценный словарь антропологии перехода, предполагающий введение всего культурного контекста и генеалогии выше означенных смысловых идей, которым еще предстоит стать культурными формами-категориями, выстраивающими собственно онтологию антропологии перехода.

Но это уже другой формат и задание на всю оставшуюся жизнь.

РЕФЛЕКСИРУЯ ПРОБЛЕМУ

Станислав ГУСЕВ:

С.А. Смирнов в своем материале высказывает мнение о том, что причиной кризиса гуманитаристики является утрата людьми чувства ответственности за их бытие в мире. Но можно и наоборот: сам этот кризис рассматривать в качестве результата того, что люди перестают относиться к себе как к существам, от которых зависит их жизнь. Человеческая «безответственность» – не выдумка теоретика и не свидетельство «психологической опустошенности» носителей современной культуры. Она порождена определенными объективными факторами. С одной стороны, современное естествознание создает такую картину мира, в которой человеку просто нет места. Модели вселенной, конструируемые представителями таких фундаментальных областей знания, как микрофизика и космология, оперируют представлениями, не связанными с наличием в этой вселенной человека. Может быть, именно в связи с этим и был введен самими естествоиспытателями в их исследовательскую практику так называемый «антропный принцип». В соответствии с ним ученые должны при описании

космоса обязательно использовать характеристики, предполагающие появление в нем каких-то форм разума («наблюдателя»). Однако пока этот принцип не оказывает особого влияния на теоретические концепции, составляющие содержание научных знаний. И проникая (посредством упрощенных форм популяризации) в обыденное сознание людей, не занимающихся профессиональной наукой, такие знания исподволь порождают убеждение в том, что человек представляет собой весьма малозначащую величину в окружающем его мире.

С другой стороны, люди оказываются столь же бессильными и в сфере социальной действительности. Ведь в большинстве своем они не имеют возможности влиять на действия тех властных структур, которые принимают глобально важные решения якобы от лица этих людей. Экзистенциальное «одиночество» и в самом деле сегодня становится повседневным обстоятельством человеческого бытия. Может ли в этих условиях гуманитарное познание предложить какой-то выход? Если говорить не о «гуманитаристике» в целом (содержание этого понятия пока достаточно неопределенно), а именно о познавательной функции гуманитарных наук, то главным для них является создание комплекса знаний о способах эффективного коллективного поведения людей в различных ситуациях, которые могут возникнуть в результате человеческого взаимодействия с окружающим миром, а также формирование у людей способности осознавать свои действительные (а не воображаемые, внушенные идеологическими концепциями разного рода) потребности и цели. И такую задачу можно решать только используя весь познавательный опыт, накопленный человечеством за всю его историю. Традиционное дробление познавательной сферы на различные области, казалось бы, никак не связанные между собой, должно смениться пониманием целостной системности всех форм, в которых проявляется человеческий интеллект.

Собственно говоря, об этом и рассуждает, например, М. Эпштейн, обращая внимание на то, что разные сферы познавательной деятельности объединяются самим познающим субъектом. Создавая образы «другого человека», «инога разума», ученые обеспечивают возможность сравнения этих образов между собой, что должно способствовать формированию единой общечеловеческой культуры. Идея достаточно плодотворная. Однако ее конкретная реализация предполагает подробный анализ содержания различных научных дисциплин; выявление в каждой из них фрагментов, так или иначе выражающих роль человека в способах организации соответствующего знания; последовательное объединение этих фрагментов в целостную систему, которая может стать основанием новой культуры.

В определенной мере путь решения такой задачи предлагает Г.Л. Тульчинский, выделяющий иерархические уровни гуманитарного знания. Каждый такой уровень, по его мнению, связан с анализом условий, определяющих способ бытия человека в окружающем мире. Так, на уровне социологического исследования выявляются условия существования и развития различных культур. Содержанием культурологического уровня становится выяснение специфических особенностей каждого типа культуры. Антропологический уровень — это сфера познания условий, обеспечивающих существование человека в той или иной системе культуры. На уровне персонологическом изучаются факторы, способствующие формированию человеческой личности. И, наконец, метафизический уровень посвящен анализу форм проявления человеческой свободы. Переход от одного уровня к другому выражает углубление теоретического понимания, включение в поле зрения исследователей все более фундаментальных сущностей человеческого бытия.

Различные подходы, позволяющие рассмотреть проблему современного гуманитарного познания во множестве ее аспектов, позволяют более явно определить цели и задачи, стоящие перед современным обществом. А это, в свою очередь должно способствовать обретению людьми понимания своей действительной роли в современном мире. Человек формируется и остается человеком только в системе связей людей друг с другом. Индивидуальная изоляция ведет не только к замыканию каждого человека в замкнутой сфере своих внутренних переживаний, но и разрушает ту основу, на которой каждый может существовать. Ведь одна из важнейших культурных потребностей — стремление к личностной свободе — имеет смысл лишь там, где человек существует среди других людей. Поэтому одна из главных задач гуманитарного познания — обеспечение способностей каждого индивида явным образом соотносить свои «сиюминутные» действия с возможными их последствиями, затрагивающими интересы всего общества в целом.

Андрей ШЕЛКОВНИКОВ:

Думаю, что новая гуманитарная парадигма относится к постмодернизму, как творчество к деконструкции. Это — новое осознание творческих возможностей науки, философии, искусства и др. языковых игр (дискурсивных практик) после провозглашения их «цитатности», «мертвенности», «симулякрности» в культуре постмодерна. Ведь и к цитате можно относиться по-разному. С одной стороны она — неосознанный механический повтор, с другой — неожиданное открытие новых смысловых возможностей «чужого слова» благодаря его творческому погружению в Другой контекст. Да и сам постмодернизм с точки зрения новой гумани-

таристики может быть представлен как творческий дискурс, безусловно создавший новый стиль, новые жанры, породивший новые идеи в философии, искусстве и других областях. Сама деконструкция обладает довольно мощным креативным потенциалом. Как считает М.Н. Эпштейн, парадигма «пост» уступает место «прото» и «транс». Но чем «постапокалиптическое» «прото» отличается от первобытного? Синкретическое «прото» мифа было стихийным (я в данном случае говорю о том мифе о мифе, который сложился в современной западной культуре), а «прото», следующее за «пост» (трансцендирующее исторический путь от «прото» до «пост» интенцией «транс»), представляет собой сознательную установку на моделирование нового типа культуры. Прошлый этап (от «прото» до «пост») характеризовался подспудным, существовавшим на уровне культурного бессознательного вызреванием эпохальных парадигм, которые обуславливали творческое конструирование определенных синтагм, текстов. Современный этап отличается склонностью к сознательному моделированию новых множественных парадигм (словарей, возможных миров, частных метафизик, индивидуальных областей интересного, манифестов и т. п.), которые, может быть, довольно стихийно будут продуцировать определенные синтагматические цепи. При этом надо иметь в виду, что мы сейчас говорим о том, чего еще актуально нет. Пока мы находимся на эмбриональной стадии замысла, который запросто может не реализоваться. Это — зона риска. Творчество — это всегда риск. В этом весь феномен проективности. Необходимо также отметить установку на языковой синтез, лингвовитализм в терминологии М.Н. Эпштейна. Не столько анализировать языковые игры, дискурсивные миры, сколько создавать новые. Если идти дальше, то гуманитарные науки могут формировать позицию метанаблюдателя, с которой есть возможность отслеживать и фиксировать процесс порождения новой языковой игры в процессе анализа игры-объекта. Научная рефлексия, как можно полагать, тогда и достигает концептуальной полноты, когда в процессе самонаблюдения (наблюдения над собственным метаязыком) строит модель интертекстуального взаимодействия метаязыка и изучаемого дискурса.

Г.Л. Тульчинский вводит такие концепты, как «постчеловеческая персонология», конфликт гуманности и гуманитарности, чрезвычайно важные для новой гуманитарной парадигмы. Но они проходят под знаком «пост». Что это, последняя оглядка «прото» на «пост»? Или это некое новое «пост», вырастающее в постисторическом «протеизме»? Или это спор о словах (частях слов)? Как понимать «постчеловеческое»? В контексте новой парадигмы «человеческое» выглядит как «слишком биологическое». Можно сказать, что личность относится к человеку, как «прото» к «пост». И

свобода относится к личности, как «прото» к «пост». А вот дальше свободы мы пойти не можем. В свободе как внебытийном основании бытия и усматривается «колыбель творческих возможностей», по отношению к которой все антропологические факторы – личностные, социальные и пр. – оказываются в положении «пост». Так видится ситуация человека. Вненаходимость свободы по отношению к человеку определяет верную точку зрения для наук о человеке, гуманитарности, не обусловленной гуманизмом.

Кто современный гуманитарий? Вне социального долженствования мыслитель видит себя как возможность языка самовысказаться. Не орудие труда (или насилия) как органопроекция, но автор как органопроекция языка. Смиреннотворческое участие в этом процессе. Возможна ли гуманитарная экспертиза? Мне кажется, да, если она имеет спонтанный характер. Критерий? Стилистическая безупречность.

Григорий ТУЛЬЧИНСКИЙ:

Основной тезис М. Эпштейна, при всей его эпатажности, представляется верным: гуманитарные науки много знают, но мало мыслят, производят мало конструктивных идей, которые могли бы определять развитие цивилизации, человеческого бытия. Речь идет не о пафосных проектах преобразования общества, а глубинном развитии человеческого бытия. Более того, гуманитаристика в наше время существенно отстает от естествознания, прикладных наук, вынужденная «бить по хвостам» последствий технологических прорывов в биотехнологии, геномной инженерии, ставящих этику, философию перед необходимостью переосмыслить свои основания. Что есть и когда есть личность? Каковы пределы свободы и ответственности? Вопросы, вроде бы уже решенные еще в XIX столетии, в наши дни приобретают совершенно новое звучание и смысл. И тогда следует признать новый вызов, с которым сталкивается гуманитаристика. Речь идет о ее новой ответственности. Ранее традиционно сугубо спекулятивное занятие кабинетного «книжного червя», каковым был гуманитарий, становится реально проектной деятельностью.

Важную идею выдвигает С.С. Гусев, по мнению которого, главная задача гуманитарного познания – обеспечить способность каждого индивида явным образом соотносить свои «сиюминутные» действия с возможными их последствиями, затрагивающими интересы всего общества в целом. В этом плане можно говорить об «инорациональности» (С.С. Аверинцев) гуманитарного знания. Если естествознание раскрывает гармоничную целостность мира, то гуманитарное знание дает средства построения гармоничной целостности бытия человека, в котором дао-истина открывается как Дао-путь.

Фактически, речь идет о своеобразном возрождении знаменитого Марксова 11-го тезиса о Фейербахе, который был понят излишне всеобъемлюще, тотально. В наши дни гуманитарные технологии (культуроника, как их называет Эпштейн) востребованы не в плане революционного преобразования социума, а как эффективные средства оптимизации новых условий человеческого бытия, о которых довольно убедительно говорит С.А. Смирнов. Нельзя не признать, что возникновение политехнологий, психотренингов, практик формирования и развития корпоративных культур, NLP, гуманитарной экспертизы и прочих областей деятельности, профессионалам, которых имя легион, оказалось неожиданностью для академической науки и высшей школы. В этом плане смировская идея антропопрактикумов не выглядит экзотично.

Собственно, программами такого развития гуманитарных наук — уже в их полноте не только как знания, но и прикладных технологий, фактически — гуманитарной инженерии, в той или иной степени являются все представленные статьи. Каждый из авторов, так или иначе, даже если речь идет о знаковых системах, культуральных текстах, выходит на проблему новой интеграции знаний и технологий, осмысляющих и заново позиционирующих человека и его представления о самом себе.

Владимир СУЛИМОВ:

Как кажется, одно из решающих направлений развития в России и философии культуры и собственно культурологии — теория текстов культуры. При этом два аспекта этой теории вновь актуализируются: (а) *семиотический аспект*, рассматривающий знак в текстах культуры как особый знак — континуальный, имеющий не-бинарную природу, и (б) *антропологический аспект*, рассматривающий текст культуры как принадлежащий сфере сознания индивидуума. Актуализируются вновь — это значит возобновляется продвижение в том направлении, которое было обозначено в начале XX века когнитивной герменевтикой Г.Г. Шпета и коммуникативными моделями Р.О. Якобсона, продолженное в идеях (а точнее — в проектах идей) тартуско-московской семиотической школы и успешно «преодоленное» в конце 90-х — начале 2000-х благодаря неопозитивистскому прочтению гуманитарного знания, массовому возвращению к «власти артефакта», массовой технологизации процесса порождения новых смыслов и интерпретации старых. Максимальное интеллектуальное усилие было сосредоточено на вычленении ряда «объективных процессов» в развитии (или, возможно, не-развитии) культуры, что очень часто инспирировалось ментальным освоением некоторых лингвистических, психологических, социологических или даже — политологических теорий, очевидно принадлежащих прошлому. Вместе

с тем решение важнейшей, на мой взгляд, задачи — задачи создания интегральной персонологии, обеспечивающей понимание человека в условиях практически перманентной переходности, связано с выработкой отношения исследователя к тексту не только как к источнику «информации о...», но и как неперемному члену системы *сознание — не-сознание*. Это двумерное и весьма противоречивое (а потому — неустойчивое) единство должно быть разорвано некоторым более сильным и динамичным фактором — *текстом*. Треугольник *не-сознание — текст — сознание* является фактически максимальным семиотическим треугольником, порождающим другие семиотические треугольники (в т.ч., треугольник Г. Фреге) за счет действия энергии *семиозиса* (процесса означивания). Графически можно, наверное, «мега-семиотический» треугольник вписать в круг семиозиса и получить достаточно логичную картину некоторой новой когнитивной антропологии. Однако впечатление обманчиво: симметрия (градуальная, круговая, иерархичная — любой сложности) будет «торпедироваться» постоянным влиянием онтолого-трансцендентального (четвертого) угла континуального знака. Думаю, что не внешние (т.н. постмодернистские) характеристики современного индивидуального сознания (и=текстов культуры), а глубинные процессы изменения общей логики, реализуемые как в текстах культуры, так и в процессах их порождения/восприятия, должны стать объектом и предметом исследования. И тогда, сквозь эту логику станет виден нарождающийся человек — будущее-в-прошлом и прошлое-в-будущем. В этом смысле, на мой взгляд, разрешимы те противоречия между рефлексией и саморефлексией, которые показывает в своей статье М. Эпштейн. Сверхсубъективность — путь к субъекту, его «отражению» в пространстве субъективного (например, в текстах культуры). Да и «человек перехода» в системе искажающих зеркал будет все более «очищаться» от напластований трактовок и определений, все более приобретать то, что удачно названо «архитектонической оснащенностью человека» (см. очень интересное мнение С.А. Смирнова).

Гораздо сложнее, на мой взгляд, выпутаться из интенционально-экстенциональных манипуляций, относящихся, как мне кажется, также к прошедшему времени — времени последовательной логики или логики причинно-следственных отношений, где любой признак был постоянен (и=неподвижен) *хотя бы в процессе самого утверждения*. Логика соположения и/или логика парадокса, «работающая» сегодня в сознании индивидуума независимо от условий его когнитивного существования, *запрещает сохранение значения в процессе высказывания*. Поэтому те теоретические описания, которые полагают неподвижность ядра концепта (тем более его аксиологического ядра), не позволяют выявить пер-

сонологическую доминанту современного человека, динамику его сознания, совершающего самый тяжелый когнитивный переход — от медленной логики последовательности к симультанной логике выбора результата, логике *ощущения смысла*.

Поэтому мне трудно согласиться с некоторыми положениями статьи А.Ю. Шелковникова. На мой взгляд, семиозис просто не осуществляется в двумерной бинарности, как, равно, культура (основанная на текстах культуры) не существует в тернарном знаке. Тернарный знак всегда вырван из текста (он может быть контекстуален — когда мы добавим в него ряд значений из копилки нашей системы пресуппозиций знания, но всегда обязательно — вне-текстуален), он вырван из самого процесса порождения/восприятия текста. Так же точно абсолютно неподвижно понимается концепт в тех лингвистических теориях, на которые ссылается автор. Вместе с тем, подвижная не-тернарность знака была заложена еще М.М. Бахтиным, Г.Г. Шпетом и Р.О. Якобсоном (а затем — в работах их последователей — в т.ч. французских постструктуралистов) процедуре (а) герменевтического прочтения (интерпретации) и (б) в системе не-бинарных градуальных оппозиций, когда признак (а значит = смысл) выявляется в постепенно расширяющемся пространстве осмысления. Причем ясно, что в человеческом формате — эта процедура осмысления есть переживание. Вот почему всегда трудно получалось «дать знания», «объяснить, втолковать» и уж тем более — «создать нового человека» при помощи «накачивания» его системы пресуппозиций знания чем-то не освоенным творчески, не пережитым интеллектуально, не обнаруженным самостоятельно, т.е. *информационно пустым* материалом. Всегда противостоял четвертый угол модели знака — трансцендентально-онтологический. Собственно говоря, этот «четвертый угол» и является основой культурогенеза, о котором так много писал М.С. Каган в своих последних работах.

Культурогенез в его непрерывном — порождающем — варианте привел в действие механизмы преобразования индивидуального сознания, это — новая ситуация, которая требует осмысления. И, видимо, следует согласиться с Г.Л. Тульчинским, предложившим построение новой (когнитивной, по сути) модели человека на основе нового прочтения гуманитарности — постчеловеческой персонологии.

Валерий САГАТОВСКИЙ:

По ряду причин откликаюсь на предложение участвовать в этой подборке только комментарием на статьи коллег.

Во-первых, мне хотелось бы кратко выразить свое согласие с некоторыми положениями о природе и задачах гуманитарной парадигмы, которые содержатся в статьях Г.Л. Тульчинского и

М. Эпштейна, и, во-вторых, высказать некоторые полемические замечания и предложить свое видение затрагиваемых проблем.

Поддержка:

1. «Человек это не всегда хорошо и не всегда самоценно» (Г. Тульчинский). Особенно, когда его реальные несовершенства усиливаются абсолютизацией отдельных уровней гуманитарного знания (от экономоцентризма до персоноцентризма).

2. Любой частичный уровень (постмодернизм в том числе) сменяется прорывом к новой целостности, который и предстоит осуществить в наше время.

3. Конструктивный потенциал гуманитарных наук (их способность проникать в несказанность субъективного) позволяет сформулировать важнейшее положение: «Человековедение неотделимо от человекотворчества» (М. Эпштейн). Практика гуманитарии — это «техногуманистика», это путь от искусствоведения к искусствоведству. В своей терминологии я бы выразил это так: гуманитария может и должна системно и осознанно способствовать решению проблем развития культуры в нестандартных ситуациях. И в этом смысле гуманитарная экспертиза не менее важна (а перспективе является ведущей), чем экспертизы технико-экономическая и экологическая.

Полемика:

1. Постмодернизм, как и все другие течения, имеет рациональные зерна (в данном случае — критику сциентистского рационализма), но в целом его культурный вред намного превышает его достоинства. И, прежде всего, это относится к его апологии «смерти» — Бога, человека, субъекта, культуры, идеалов, истины. Поэтому, в частности, мне не нравятся такие выражения, как «постчеловечность» и «постгуманизм». Преодоление ограниченности классических представлений о человеке и гуманизме не должно переходить в их отрицание. Оставим это Ницше. Я за преемственность лучших традиций становящейся (через века и тысячелетия!) общечеловеческой культуры.

2. Humanities (не как, скажем, искусство, а как искусствоведение) остается наукой, ибо помещает свое «знание о незнании», фиксацию и умение опережить неповторимому в рациональные рамки общих закономерностей и общих понятий. Иначе теряется всякая ответственность. Хотя в рамках «культуроведства» эта ответственность, конечно же, приобретает уже не научный, а нравственный и эстетический характер.

3. Прорыв к новой целостности гуманитарного знания предполагает и критическое отношение к одному из догматов неклассического видения бытия, согласно которому человек с его свободой не столько вписывается в мир и входит в ткань его бытия событиями своих поступков (Бахтин), сколько противостоит ему

(Сартр и др.). Корни субъективности человека следует искать в субъективности как общем атрибуте бытия (отклонение атома Эпикура, Н.О. Лосский, Тейяр де Шарден). Новая гуманитария должна базироваться на новой онтологии, не сводящейся к философской поэзии в прозе типа Хайдеггера.

Владимир ПРЖИЛЕНСКИЙ:

Когда С.С. Гусев пишет «о растущей потребности гуманитариев в создании методологических средств, позволяющих переходить от описания собираемых данных и их первичного обобщения к объяснению сущности обнаруживаемых феноменов, а затем и к прогнозированию возможного поведения людей (в глобальном смысле — человечества) в ситуациях, с которыми они пока не сталкивались», он воспроизводит установку, характерную для позитивных наук. Действительно, человек как рациональное существо должен объяснять прошлое, затем на основе объяснений предсказывать будущее и ориентировать в соответствии с прогнозами свои действия. Но смысл гуманитарности состоит не в этом. Не все цели интересуют гуманитарное познание и даже не та их часть, которая напрямую связана с физическим выживанием человека и общества. Лишь те, которые мы называем абсолютными ценностями, которые делают разумное и стремящееся к выживанию существом человеком с его духом, моралью и трансцендентностью.

Почему при обсуждении проблем гуманитарного знания и гуманитарной парадигмы так часто возникает тема их недостаточной строгости, точности и эффективности, возникают даже утверждения об их недоразвитости, ненаучности, периферийности. Вот уж опять, в который раз, прозвучали слова о том, что социальные и гуманитарные науки не являются науками в полном смысле этого слова. Данную мысль с высокой трибуны XXII Всемирного философского конгресса озвучил профессор Д. Ким из США, со ссылкой на отсутствие в этих областях знаний законов, подобных физическим. При этом совершенно забывается тот факт, что социально-гуманитарные науки не могут и не должны напоминать естественные. Никакая экспериментальная психология или эмпирическая социология никогда не получают ни правовой, ни моральной санкции на проведение экспериментов, позволяющих «ломать» человеческое тело или разрушать человеческое «Я». Даже проведение экспериментов на животных вызывает сегодня целый ряд вопросов, хотя это позволяет изучать лишь биологические процессы. С неживой природой, напротив, можно делать все, что угодно. Со времен Галилея из мира природы изгнана всякая уникальность, в телах нет ничего, кроме движения, числа и фигуры.

Проблема гуманитарной парадигмы в том, что социально-гуманитарные науки нетождественны гуманитарности как таковой. Они лишь используют эвристический потенциал идей, образов и переживаний, рожденных в опыте гуманитарного творчества для получения знания и формулирования условий его применения в повседневной жизни. Причем используют до такой степени успешно, что этим опытом заинтересовались и естествоиспытатели, о чем упоминает в своей статье М. Эпштейн.

Для понимания сущности того, что мы называем гуманитарностью, необходимо обратиться к обстоятельствам возникновения последней. При этом совершенно неважно, подразумеваем ли мы под гуманитарностью отдельный тип знания (семейство наук), особую культуру (систему ценностей) или одну из парадигм (стиль и метод мышления). Все это производные, акциденции от некоей субстанции, которая рождается в опыте особого рода. Специфика этого опыта не столь очевидна, как и сам факт его рождения, хотя о гуманизме и гуманистах эпохи Ренессанса сказано и написано очень много.

Кто такие гуманисты эпохи позднего средневековья? Буквально — это лица с неоконченным высшим образованием, ибо они окончили лишь начальный факультет — философский. Как правило, они работают репетиторами и готовят подростков к поступлению на все тот же философский факультет, ибо их знания не являются востребованными непосредственно. Знание греческого и латыни, логики и риторики мало востребовано за стенами университета, но нужно для последующего овладения профессией на юридическом, медицинском или теологическом факультете. Эти учителя-репетиторы иногда претендуют на роль университетских профессоров, эрудитов-специалистов в каком-нибудь из классических искусств или комментаторов древних текстов, но их социальный статус крайне невысок даже по сравнению со специалистами в медицине или юриспруденции. И вот наступает эпоха Возрождения, делающая их не только реставраторами античности, но и открывателями нового мира, созидателями новой системы ценностей. На протяжении одного столетия они становятся и властителями дум, и творцами великого европейского проекта с его научной революцией и Просвещением, гуманитарными ценностями и правами человека.

Что же это за опыт такой, ускользающий от определения настолько, что его формализация и концептуализация превращает его в сухие и мертвые буквы? А затем, в обязательном порядке эти царства формул и понятий разрушаются, и разрушающей их силой каждый раз становится новый гуманитарный опыт. Так, например, в середине XIX в. рождается проект новой науки о человеке и его истории, главная задача которого найти законы, кото-

рым подчиняются люди в своих действиях, законы развития общества. Для этого необходимо ввести понятие общества как особого вида реальности и превратить человека в индивида, т.е. в функцию социального процесса, в производную социальной реальности. Конт называет этот проект социологией, Маркс — историческим материализмом, применяются также термины «социономика», «социальная физика» и даже «социальная физиология». Такая социология противостоит гуманитарной традиции и антигуманна по своему замыслу. Но единство смысла и замысла сохраняется недолго, социология гуманитаризируется, что приводит к рождению целых направлений, таких, как интерпретативная социология, решительно перечеркивающих исходный социологический консенсус. То же самое происходит с другими науками о человеке — культурологией, психологией, лингвистикой. Все меньше надежд на открытие всеобщих формул, универсализирующих схем, объективных закономерностей, все слабее вера в их чудодейственную силу.

Но что же тогда? Г.Л. Тульчинский предлагает постчеловеческую персонологию, подразумевая под последней отказ от оснований гуманизма во имя гуманитарности. Изменился мир и прежние формы гуманитарности явили свою ограниченность, что, кстати и проявилось в трудности их идентификации: то ли уровни экспертизы, то ли системы ценностей, то ли виды знания. При этом новая гуманитарность — постчеловеческая персонология — не должна быть ни знанием, ни культурой, ни экспертизой. Не должна она также сводиться к критике. Постмодернистская ирония не рождает новые смыслы и ценности, провозглашение смерти человека лишь расчищает путь к новому смыслообразованию.

Но как возможно это новое смыслообразование? Здесь возможны два пути: конструирование и выявление. Если мы идем по пути конструирования, то тогда надо разрабатывать проекты, подобные культуронике.

Если же мы опять обратимся к ренессансным истокам гуманитарности, то обнаружим их генетическую связь с актом обретения культуры, которая к тому моменту считалась мертвой — культуре античности. К. Честертон утверждал, что Возрождение наступило лишь тогда, когда никакой возврат к языческой античности был уже невозможен. Но в процессе восстановления утраченных знаний и реконструкции утраченных образов с итальянскими гуманистами произошло нечто совершенно неожиданное — они поняли что-то очень важное в себе самих, они постигли себя в историко-бытийном измерении. Совершенствуя свои знания в древнееврейском и греческом они восстановили смысл текстов Священного Писания, а затем и богослужения, перейдя от ритуала к сути. Читая Гомера и Вергилия, они обретали утраченную праро-

дину — греко-римскую культуру, сохранившуюся в дочерней или даже во внучатой культуре — культуре ренессансной Европы.

Возродили ли гуманисты эту культуру или сотворили из собственного опыта критического реконструирования, частями филологического, частями исторического комментирования? Думаю, что метафора открытия здесь подходит меньше, чем метафора сотворения. Именно культуроникой следует назвать деятельность итальянских гуманистов, используя слово культуроника в смысле, в котором его использует М. Эпштейн. Культуроникой, правда, отличной, от ренессансной, может стать и постчеловеческая персонология. Это особенно важно в условиях, когда создаются технологии операционализации смысла.

Как и все остальные гуманитарные проекты, постчеловеческая персонология строится на основе преодоления последствий реализации прежних проектов, результатами которых явились целые миры, составленные из идей, понятий форм и структур. Необходимо преодолеть ситуацию, когда, по меткому замечанию М. Хайдеггера мир превратился в картину мира, а культура трансформировалась в культурную политику, когда творцы и искатели предстали в качестве экспертов, а знание стало средством подчинения и доминирования. Если итальянские гуманисты смогли открыть бесконечность человеческой личности, установить равновеликость микрокосма и макрокосма, то перед постчеловеческой персонологией стоит задача сделать эту бесконечность актуальной. Новый гуманитарный проект должен преследовать следующие цели:

- по-новому задать меру и смысл человеческого бытия;
- переопределить отношение к истории;
- изменить структуру и содержание системы ценностей;
- оказать содействие в поисках идентичности.

При разработке основ культуроники необходимо помнить, что любое конструирование может идти двумя путями. Первый путь древние определяли как подражание природе, уподобление миру. Только этот путь способен привести к искомой цели — обретению смысла, познанию истины, рождению ценностей. Второй путь всегда возникает как соблазн для любого конструирования, любого технического творчества. Его суть в обмане природы, когда вопреки природе используются сами вещи, их свойства и отношения. Этот обман также стал неотъемлемым элементом освоения человеком мира, приспособления к нему. Но, будучи оправдан в рамках стратегии выживания, обман природы никогда не должен стать основой для познания и творчества. Вот почему постчеловеческая персонология должны быть опытом, а не технологией, вот почему проектируемая культуроника должна быть не только ограничена этическими запретами, но и детерминирована телеологически.



**ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА
В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ**



Классика и современность



**О КЛАССИЧЕСКИХ ПОДХОДАХ
К ПРОБЛЕМЕ СОЗНАНИЯ.**

Актуальные аспекты

Д.И. ДУБРОВСКИЙ

Сейчас много говорят и пишут о неклассических и постнеклассических подходах к философским проблемам. Действительно, развитие информационного общества, процессы глобализации существенно изменяют условия, формы и задачи философской деятельности, ставят новые острые вопросы. Все это целиком относится к проблеме сознания. Однако иногда создается впечатление недостаточной, мягко выражаясь, основательности тех построений и суждений, которые выступают под флагом модных постнеклассических претензий, резко порывающих с классикой. Они грешат чрезмерным плюрализмом, релятивизмом, безразмерным конструктивизмом, отходом от «ядерной» философской проблематики, что не столь уж редко наблюдается и в современных работах, посвященных проблеме сознания. Между тем эта многомерная проблема приобретает в нынешних условиях исключительную актуальность, является предметом первостепенного интереса не только для философии, психологии, гуманитарных дисциплин, но и для представителей естественнонаучного и технического знания, для различных интегративных образований и направлений в современной науке (когнитивных исследований, проблематики искусственного интеллекта, для той чрезвычайно широкой и, без преувеличения, судьбоносной для нашей цивилизации области познания и деятельности, в которой происходит конвергенция и взаимооплодотворение нанотехнологий, биотехнологий, информационных и когнитивных технологий). Накоплен колоссальный массив конкретно-научных знаний о феноменах сознания, которые способны существенно корректировать философские разработки. Для научных исследований феномена сознания крайне актуальны вопросы междисциплинарного подхода, выработки общепонятного языка описания и объяснения, соотношения различных методов (что хорошо видно на примере развития когнитивных наук, стремящихся объединить в еди-

ном концептуальном плане понятия и методы психологии, нейрофизиологии, лингвистики, информатики, компьютерных наук).

Разумеется, остаются серьезные теоретические трудности, касающиеся специфики философского и научного подходов к проблеме сознания, учета их результатов в единой концептуальной структуре, несмотря на различие языков описания и способов объяснения феноменов сознания. Во всяком случае, философские и научные исследования сознания должны укреплять свои взаимосвязи. В этом — одно из необходимых условий успешной разработки проблемы сознания, отвечающей запросам информационного общества.

Осмысление *единства* проблемы сознания сейчас крайне важно, и оно должно учитывать классические подходы и идеи, которые обретают новые интерпретации, но так или иначе включаются в неклассические концепции. Поэтому вполне уместно напомнить о главных классических подходах к проблеме сознания и подчеркнуть их роль в современных разработках этой проблемы.

Эти подходы развивались в плане *четырех основных направлений*: объективного идеализма, дуализма, субъективного идеализма и материализма. Постулаты, определяющие каждое из указанных направлений, образуют *основные метафизические координаты* понимания и объяснения сознания. И хотя эти постулаты представляют для философа как будто общие места, они заслуживают вдумчивого отношения. Несмотря на возможность их различной интерпретации и превратного истолкования, они явно или неявно выражают существенные черты сознания, непременно используются в современных концепциях при разработке различных аспектов проблемы сознания. Остановимся кратко на каждом из них.

1. Объективный идеализм. *Сознание есть вечная и всеобъемлющая духовная субстанция*, представляет собой действительную и возможную реальность, создает всё мыслимое разнообразие; предметный мир есть порождение мира идей, духовных монад, есть инобытие Духа, и наше человеческое сознание — не более чем одно из проявлений этой духовной субстанции (позиция, наиболее полно выраженная Гегелем). Если вы принимаете эту позицию, то у вас есть хорошее основание для логических построений и объяснительных процедур, ибо сразу же устраняется противоположность между сознанием и внешним (предметным, физическим) миром, поскольку он произведен сознанием, есть его инобытие. В сущности, получается, что ваши *личные концептуальные построения и объяснения сознания* выступают разгадкой Логики и Закономерностей самой духовной субстанции, открывшей это вашему сознанию непосредственно или через другого избранного человека (скажем, такого великого философа, как Гегель, индивидуальный дух которого постигает Абсолютный Дух или, вер-

нее, Абсолютный Дух снисходит, чтобы открыть истину своему избраннику). Абсолютный Дух, как известно, весьма напоминает Бога с его качествами вечности, вездесущности, всеведения и всемогущества, а философ типа Гегеля – пророка, получающего откровение, ибо его устами глаголет Истина Абсолютного Духа. Правда, указанный постулат приводит к многочисленным противоречиям при попытках вывести из него объяснения целого ряда эмпирических характеристик индивидуального сознания, его происхождения и развития (но это – особая тема, требующая отдельного рассмотрения).

Метафизический постулат, лежащий в основе концепции объективного идеализма, носит мировоззренческий характер и не поддается четкому логическому опровержению (хотя против него и могут быть выдвинуты многочисленные эмпирические и теоретические аргументы). Опирающееся на него миропостроение привлекательно для огромного числа людей, поскольку оно имеет монистический характер, помогает преодолевать вопиющую неопределенность смысловых ситуаций, чувство собственного ничтожества, неустроенности и «заброшенности» в мире, страх смерти (в надежде на бессмертие души), «легкое» приобщение к Абсолюту.

Вместе с тем указанный постулат выражает в синтетическом и гипотазированном виде ряд существенных и во многом загадочных черт нашей субъективной реальности, особенно процессов мышления: способность восходить к идеям высокой степени общности и абстракции, оперировать ими как бы независимо от эмпирической реальности (в логике, математике, философии); активность сознания, неограниченные «действия» мысли в форме мечты и воображения (вопреки текущей действительности), феномены целеполагания, силы воли и нравственного самопринуждения. Эти вопросы продолжают оставаться крайне актуальными в современных разработках проблемы сознания.

2. Дуализм. Существуют две субстанции: духовная и материальная. Несмотря на их абсолютную противоположность, они, оказывается, способны воздействовать друг на друга. Поскольку это логически невыводимо из основного положения дуализма, мы имеем тут еще один скрытый постулат, используемый зачастую неявно. Но без него концепция дуализма вообще теряет смысл. С ним же она получается теоретически неэкономной и двусмысленной в самом своем основании, что влечет противоречия, неопределенности, концептуальные нестыковки при рассмотрении различных аспектов проблемы сознания. Это показано еще Кантом, а в прошлом веке Гуссерлем и Виттгенштейном, для которых критика Декарта была существенным пунктом развития собственных концепций; после них же – деятелями так называемой антикартезианской революции, начиная с Г. Райла и затем многими пред-

ставителями аналитической философии. Однако эта «революция», выдвигая рациональные критические аргументы против дуализма (с позиций логического бихевиоризма, физикализма и неопрагматизма) вместе с тем перечеркивает феноменологический аспект учения Декарта и все, что сохраняет значение для современных разработок проблемы сознания.

Постулаты дуализма рассчитаны на преодоление фундаментальной трудности, возникающей при объяснении *связи* сознания с организмом, мозгом, деятельностью человека, с материальными процессами. Эта связь эмпирически очевидна. Но как объяснить, например, тот факт, что мысль, которой нельзя приписывать физические свойства, вызывает телесные изменения? Здесь налицо «провал в объяснении» (как выражаются в аналитической философии).

Если же вы принимаете постулаты дуализма, то указанная трудность сразу преодолевается. У вас есть «готовое» и весьма «удобное» объяснительное клише для всех вопросов такого рода. Не случайно выдающиеся нейрофизиологи XX в., изучавшие мозговые механизмы психической деятельности, знаменитые Нобелевские лауреаты Ч. Шеррингтон, Дж. Экклз, Р. Сперри, У. Пенфилд занимали и отстаивали позицию картезианского дуализма (в конце жизни, правда, первооткрыватель функциональной асимметрии мозга Р. Сперри перешел на позицию эмерджентистского материализма, о котором еще будет речь).

Следует отметить тот факт, что в последние десятилетия акции дуализма заметно возросли¹. Это — во многом реакция на «антикартезианскую революцию» и засилье редукционистских концепций сознания в англоязычной философии. Характерно, что многие ее представители расширяют понятие дуализма, включают в него не только субстанциальный дуализм (картезианского типа), но и так называемый концептуальный дуализм, т.е. позицию, признающую необходимость «ментального словаря», принципиальное отличие понятий, описывающих феномены сознания от физикалистского языка. Подобное «удвоение» дуализма заведомо несостоятельно (что я пытался показать в ходе критического анализа концепции Дж. Сёрла²).

Эти разные описания действительно представляют две системы понятий, между которыми нет прямых логических связей. Первая из них опирается на понятия интенциональности, смысла, ценности, цели и т.п., вторая — на понятия массы, энергии, пространственных отношений. В обыденном языке, благодаря его высокой метафоричности и ассоциативности, такого рода «гуманитаристские» и «физикалистские» описания легко сочетаются. В научных же задачах, где требуется использование обоих типов описания в рамках единой концептуальной структуры, вопрос стоит крайне остро. Здесь как раз и возникает «провал в объясне-

нии», главная эпистемологическая трудность при попытках объяснить связь ментального и телесного, сознания и мозга. Это — одна из приоритетных тем дискуссий в современной аналитической философии. Теоретические вопросы, касающиеся преодоления дуализма, с одной стороны, и редукционизма, с другой, сохраняют высокую актуальность в разработках проблемы сознания.

3. Субъективный идеализм. *Моя субъективная реальность есть единственная реальность.* Этот постулат имеет разные интерпретации, использующие в первую очередь свойства чувственных данных; вспомним тезис Дж. Беркли: предметы суть комплексы моих ощущений. Здесь абсолютизируется «герметичность» чувственного опыта как первоисточника знания о внешнем предмете (невозможность непосредственного контакта с «самим предметом», выхода за пределы ощущений к «самому предмету», ибо любая чувственная проверка его свойств будет опять же представлять собой наши ощущения).

Проявления субъективного идеализма характерны для Юма и Фихте в их критике положений о духовной субстанции, для ряда других философов. Однако последовательное проведение постулата субъективного идеализма означает *солипсизм*, который в логическом отношении самопротиворечив, в практическом же ведет к абсурду. В этом плане чаще всего наблюдается либо концептуальная неопределенность, либо переход с позиций субъективного идеализма на позиции объективного идеализма, обращение к идее Бога как первопричине ментальных состояний индивида (например, у того же Дж. Беркли).

Тем не менее, субъективный идеализм концентрирует внимание на ряде острых и трудных вопросов проблемы сознания. Они касаются ее экзистенциалистских аспектов, уникальности и отнесенности познания собственной субъективной реальности («непосредственно данного»), отчетов от первого лица и перехода к утверждениям, имеющим интерсубъективный статус, способов познания «другого сознания», подлинных переживаний, намерений мыслей другого человека. Сюда же относится злободневный вопрос о «квалиа», который широко обсуждается в современной аналитической философии, имеет давнюю традицию, связанную с истолкованиями природы первичных и вторичных качеств. Возникающие здесь эпистемологические трудности, несмотря на многочисленные концептуальные попытки их преодоления, до сих пор остаются в силе. Это же допустимо утверждать и о современных концептуальных подходах к теме «другого сознания».

4. Материализм. *Мир материален, материя есть единственная вечная и всеобъемлющая объективная реальность.* Сознание же — свойство высокоорганизованной материи.

Исходный постулат материализма также носит метафизический характер. Он противопоставляется постулату объективного идеализма. Но здесь существует некоторая неопределенность (присущая, кстати, в этом отношении и постулатам дуализма). Она связана с тем, что, согласно объективному идеализму, сознание (дух) тоже определяется как *всеобъемлющая объективная реальность*. Требуется различение, без которого как раз и возникает неопределенность. Это различение во многом интуитивно, опирается на обыденное знание (как в известном примере Канта: одно дело, серебряный талер в руках, другое — только в ваших мыслях). «Материальное» связывается с вещественным, физическим, пространственным (внешним предметом, лучом света, звуком и т.п.), а «Духовное» — с бестелесным, невесомым «содержанием», подобным нашей мысли, но только отделенной от людей и возведенной в Абсолют. Согласитесь, что трудно придумать, представить какое-либо основание для указанного различения, не ссылаясь на подобные хорошо знакомые нам реалии. Выходит, различение между «Абсолютным Духом» и «Абсолютной Материей» так или иначе коренится в нашем обыденном опыте, имеет эмпирические основания.

Указанная неопределенность в постулате материализма весьма существенна. Если учесть, что объективный идеализм способен интерпретировать внешние предметы и все физические явления в качестве «инобытия Духа», то тогда возникает сомнение в альтернативности так называемого основного вопроса философии: «Что первично? Материя или сознание?». Можно, конечно, оставить в стороне эту формулировку Ф. Энгельса, которая считалась краеугольным камнем в советской философии. Но от этого нам не станет легче.

Материалистов может в какой-то мере утешать то, что подобные и не меньшие неопределенности присущи и постулатам остальных классических философских направлений. Это обстоятельство отражает ограниченность человеческого разума, проблематичность наших философских миропостроений. Отсюда, собственно, и неизбежность метафизических утверждений, представляющих компенсаторный механизм нашего теоретического мышления перед лицом бесконечности.

Указанную неопределенность пытаются снять, добавляя, что материальные объекты существуют *вне сознания и независимо от него*. Тем самым подчеркивают, что материя представляет собой объективную реальность, отличную от сознания, что последнее не является объективной реальностью и должно полагаться, следовательно, в качестве субъективной реальности. Такой оборот мысли дает определенные основания для противостояния объективному идеализму, для материалистического осмысления сознания. Однако объяснение сознания остается самой трудной теоре-

тической задачей для материалистической философии. Сознание определяется как продукт развития материи, что весьма логично и подтверждается наукой. Но как оно связано с материей, если оно не может быть названо объективной реальностью? Здесь стоит дилемма: 1) либо сознание все же определяется как материальный процесс, и тогда оно утрачивает свою специфику, качество субъективной реальности; 2) либо оно сохраняет это качество, и тогда его трудно соединить с материальными процессами.

Как известно, ясную и последовательную позицию в истории философии занимали те, кто шел по первому пути, особенно представители так называемого вульгарного материализма («мозг выделяет мысль, как печень желчь»). Примерно со середины прошлого века подобная линия проводилась в англоязычной философии под флагом физикалистского редукционизма («теория тождества ментального и физического», «элиминативный материализм» и др.).

Второй же путь всегда был чреват противоречиями и парадоксами (сознание как «нематериальное свойство материального»)³. Те философы, которые шли по этому пути, стремились в большинстве своем вынести за скобки традиционные метафизические постулаты и ограничиться *метанаучными посылками* (например, подменяли категорию материи понятием «физического», что неприемлемо, ибо понятие объективной реальности заведомо шире понятия физического). Это типично для разработки проблемы сознания в рамках аналитической философии. Отсюда некорректные отрицания материализма теми, кто критически относится к радикальному физикализму и вместе с тем к дуализму (Ст. Прист, Дж. Сёрл и др.)

Особо следует отметить концепцию *эмерджентистского материализма*, наиболее обстоятельно развитую Дж. Марголисом, который разрабатывал проблему сознания также в русле аналитической традиции, но стремился к объяснению сознания с учетом классических метафизических посылок⁴. С этой позиции сознание рассматривается как эмерджентное свойство высокоорганизованных материальных процессов. Она получила поддержку и развитие со стороны ряда крупных философов и естествоиспытателей, которые отвергали как дуалистические, так и редукционистские подходы к проблеме сознания⁵. Надо, однако, заметить, что сам по себе принцип эмерджентности недостаточен для объяснения процесса возникновения сознания и его специфических свойств (это отмечалось мной в указанной выше статье, посвященной критике концепции Дж. Сёрла).

Я остановился сравнительно подробно на классических подходах к проблеме сознания и их метафизических предпосылках в связи с тем, что сейчас при обсуждении этой проблемы стало модно их принижать и даже третировать. Метафизические предпо-

сылки с порога отвергают многие философы постмодернистской направленности и неопрагматизма; подобная тенденция в последнее время прослеживается и в нашей литературе. Однако все эти «продвинутые» интеллектуалы, к удивлению, не замечают, что в своих отрицаниях метафизических предпосылок и в своих теоретических утверждениях они неявно, а иногда и вполне явно, опираются на «свои собственные» метафизические посылки⁶. Последние неискоренимы, несмотря на все их недостатки, отмеченные выше. Они всегда в той или иной форме и степени присущи теоретическому знанию.

Поэтому классические философские направления сохраняют свое значение. И наиболее приемлемым из них мне представляется именно материалистическая мировоззренческая позиция (приверженцем которой я всегда был и остаюсь). Эта позиция, по моему убеждению, получает наибольшую поддержку со стороны науки (эволюционная теория происхождения психики и сознания, успехи генетики, опыт психологии и медицины и т.д.), исторического опыта, здравого смысла, практической деятельности, личного опыта (моего и хорошо знакомых мне людей). Другими словами, материалистическая позиция, несмотря на уязвимость ее метафизического постулата, имеет лучшие теоретические и эмпирические подтверждения, лучше согласуется с человеческим опытом, более эффективно противостоит химерам разума, субъективистскому своеволию, иррационализму и абсурду в человеческой жизни, а также религиозным упованиям на божий промысел и божью милость. Эта позиция жестко противостоит нынешней активности клерикалов, стремящихся снова сделать науку служанкой богословия, принизить ее роль в современной культуре, более того — дискредитировать ее достижения (чего стоят, например, недавние «опровержения» высокопоставленными представителями церкви эволюционной теории происхождения человека с помощью аргумента божественного творения и их попытки внести это в школьную программу). Материалистическая философия способна успешно выполнять функции терапии духа, склонного к шизоидным, параноидным и невротическим поползновениям. Мировоззрение материалистического характера обязывает к высокой ответственности, требует мужества духа, сохранения самостоятельности и достоинства личности, так как не существует никакого сверхличного разума и никакой сверхличной воли. Мы предоставлены самим себе и достойны той жизни и того будущего, которые вершим собственными руками. В конечном итоге будущее зависит от нашего сознания, ибо оно совершает выбор, ставит цели, направляет преобразующую деятельность человека. Если мы не сумеем существенно изменить наше сознание, судьба земной цивилизации плачевна.

Примечания

- ¹ Иллюстрацией этого может служить книга: *Foster J. The Immaterial Self: a Defence of Cartesian Dualist Conception of Mind*. L., 1991. Она дает представление о разработках концепции дуализма как своим содержанием, так и библиографией; на нее часто ссылаются новейшие авторы. Здесь уместно вспомнить и о знаменитой книге, написанной совместно К. Поппером и Дж. Экклзом, в которой они предпринимали попытку реабилитировать картезианский дуализм и интеракционизм. Эта книга вышла еще в 1977 г., но и в наше время она широко используется в попытках утвердить позицию субстанциального дуализма (см.: *Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain. An Argument for Interactionism*. Berlin; N.-Y.; L., 1977).
- ² См.: *Дубровский Д.И.* Новое открытие сознания? (по поводу книги Джона Сёрла «Открывая сознание заново») // Вопросы философии. 2003. № 7. Статья перепечатана в моей книге: *Сознание, мозг, искусственный интеллект*. М.: Стратегия-Центр, 2007.
- ³ Методологические тупики *физикалистского* редукционизма в проблеме сознания, с одной стороны, и перипетии теоретического обоснования с материалистических позиций сознания в качестве субъективной реальности подробно рассматривались мной: *Дубровский Д.И.* Информация, сознание, мозг. М.: Высшая школа, 1980; Он же. Проблема идеального. Субъективная реальность. Изд. 2-е, доп. М.: Канон, 2002; см. также: *Юлина Н.С.* Головоломки проблемы сознания (Концепция Дэниела Деннета). М.: Канон, 2004; *Она же.* Что такое физикализм? Сознание, редукция, наука // *Философия науки*. Вып. 12. М.: ИФРАН, 2006.
- ⁴ См.: *Марголис Дж.* Личность и сознание. Перспективы нередуктивного материализма. М.: Прогресс, 1986. Русский перевод этой весьма содержательной и важной книги после долгих проволочек все же был издан благодаря настойчивости ее переводчиков и редакторов. Хочу отметить также, что в журнале «Философские науки» еще в 1983 г. была опубликована статья Дж. Марголиса, в которой обосновывалась позиция эмерджентистского материализма и подвергались критике редукционистские концепции в западной философии сознания (см.: *Марголис Дж.* Трудности теории гомункулюса // *Философские науки*. 1983. № 6).
- ⁵ См.: *Сперри Р. У.* Перспективы менталистской революции и возникновение нового научного мировоззрения // *Мозг и разум*. Под ред. Д.И. Дубровского. М.: ИФРАН, 1994; *Bunge M.* *The Mind-Body Problem. A Psycho-Biological Approach*. Oxford; N.-Y., 1980; Сёрл Дж. *Открывая сознание заново*. М., 2002, и др.
- ⁶ В этом отношении показательна, например, книга Р. Рорти «Философия и Зеркало Природы» (Новосибирск: Изд. Новосибирского ун-та, 1997). Отрицая эпистемологию и, прежде всего, ее общие принципы, он, тем не менее, использует их в качестве аргументов, защищая свою позицию, отрицающую эти общие принципы.



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



Обзоры, объявления, сообщения



ОБРАЗОВАНИЕ ЭЛЕКТРОННОЙ ЭРЫ, или ЭРА ЭЛЕКТРОННОГО ОБРАЗОВАНИЯ

10 ноября 2008 г. в Государственной Думе Федерального собрания РФ состоялся круглый стол «Электронное обучение в России: состояние и перспективы развития». Диалог представителей власти и вузовской общественности был посвящен вопросам использования *e-learning* в нашей стране, его роли в построении общества, основанного на знаниях.

Электронное обучение сегодня – актуальная тема как для стран, вступивших на путь построения информационного общества, основанного на знаниях, так и стран, которым еще предстоит это сделать. Опыт зарубежных стран – США, Франции, Финляндии, Ирландии, Республики Корея – впечатляет.

Россия сегодня, несмотря на определенные успехи, серьезно отстает в отношении продвижения образования к стандартам информационного общества. До сих пор отсутствует стратегия развития электронного обучения. Закон, принятый в 2003 г., с одной стороны предоставил образовательным учреждениям широкие возможности для использования дистанционных образовательных технологий, а с другой – обусловил их использование наличием соответствующих подзаконных актов. Все образовательные учреждения, использующие информационные и коммуникационные технологии, оказались вне правового поля. Недостаточные материально-техническая база и уровень квалификации у преподавателей в области электронного обучения также сдерживают его развитие в России.

Светлана Сергеевна ЖУРОВА, заместитель Председателя Государственной Думы РФ:

– В послании Президента России Д.А. Медведева говорилось о необходимости формирования образовательной стратегии «Новая школа», создания в сжатые сроки нового поколения образовательных стандартов. Международная комиссия по вопросам образования, науки и культуры провозгласила два основных принципа современного образования: образование для всех и образование через всю жизнь. В правильности этих подходов к построению системы образования трудно сомневаться. Но с точки зрения сегодняшних российских реалий возникает ряд проблем. Во-первых,

это наши территории и плотность населения, во-вторых, проблема времени. На самообразование у современного специалиста нет достаточно времени. Третья проблема — проблема денег.

Выход — использовать разнообразные формы электронного обучения. Задачи и цели информатизации образования предопределены новыми требованиями рынка труда. Запросы государства к специалистам включают не только получение базовых знаний, но и возможности, умения, навыки продуктивно использовать эти знания. Сегодня состояние информатизации отечественного образования в целом можно охарактеризовать как начало адаптационного этапа, который не предполагает высокой интенсивности в процессе обучения, а подразумевает развитие навыков самостоятельной работы. Российский преподаватель и учащийся сейчас непосредственно и в одинаковой степени ощущают на себе эти проблемы. Оба вынуждены непрерывно осваивать новые технологии, новые идеи, чтобы получать информацию, позволяющую успешно реализовывать учебные задачи. В наших школах появились интерактивные доски, компьютерные классы. Но программное обеспечение этих досок достаточно быстро устаревает, и преподавателю приходится самому становиться программистом для того, чтобы обеспечивать шаг вперед. Немногие преподаватели обладают такими навыками.

Над проблемами, которые нам предстоит решить, должна работать рабочая группа, в которую необходимо включить представителей не только комитета по образованию, но и комитета по бюджету, комитета по законодательству, комитета по информатизации.

Понятно, что электронное обучение — это очень серьезный шаг вперед. Для решения планов инновационного развития в России без современного электронного обучения не обойтись. Все усилия должны быть подчинены одной цели — смене концепции образования. Оно должно быть обучением не на всю жизнь, а обучением в течение всей жизни.

Григорий Артемович БАЛЫХИН, Председатель Комитета по образованию Госдумы РФ:

В Федеральной целевой программе развития образования на 2006–2010 гг. в качестве одного из важнейших целевых индикаторов выступает удельный вес численности образовательных учреждений начального, среднего и высшего профессионального образования, использующих методы дистанционного обучения. Большую роль в этом процессе сыграл и приоритетный национальный проект «Образование». В его рамках в 2006 – 2007 гг. государственная поддержка оказана 6000 общеобразовательных учреждений, внедряющих инновационные образовательные программы. При этом одним из критериев конкурсного отбора является эффективное использование современных образовательных технологий, в том числе информационно-коммуникационных. В 2007 г. завершено подключение всех общеобразовательных учебных заведений к сети Интернет. Таким образом, доступ к сети

получили почти 14 млн. школьников и более 1,5 млн. учителей. Решается задача по разработке пакета электронных образовательных ресурсов, охватывающего все разделы основных образовательных программ, размещению их в Интернете и предоставлении возможности педагогическим работникам пользоваться на своих уроках самыми современными разработками в области информационных технологий. Создается коллекция электронных образовательных ресурсов, которая в настоящее время насчитывает более 40 000 единиц.

Следует учитывать, что такие факторы, как бурное развитие глобально-сетевых технологий, глобализация образовательного рынка и доступность постоянно расширяющихся дистанционных образовательных услуг, оказываемых зарубежными вузами, ставит перед нами задачу сделать Россию конкурентоспособным участником этого процесса. 22 ноября 2007 г. была принята Концепция развития дистанционного обучения в государствах-участниках СНГ. Проблема создания единого образовательного пространства среди стран-участниц СНГ относится к категории важнейших для нашей страны. От решения этой проблемы зависит не только объем экспорта образовательных услуг, но и размеры территории русскоязычного пространства. Поддержка русского языка, а с ним и русской культуры за рубежами России – важная политическая задача.

Владимир Павлович ТИХОМИРОВ, Председатель Экспертного совета по электронному обучению и информационным технологиям в образовании при Комитете Госдумы РФ по образованию, научный руководитель МЭСИ:

– Я предлагаю посмотреть, что происходит с электронным обучением за рубежом, в частности, во Франции. 25 мая 2008 г. Министерство образования Франции выступило с докладом «Университеты должны перейти в электронную эру». Все лекции переведены в электронную форму и заменяют традиционные. Задача, которую ставит министр образования Франции, – 100% учебных материалов для 100% студентов. А это уже индустрия со своими стандартами и технологиями. Во Франции утверждают: университеты всего мира должны представлять единый образовательный комплекс. Смогут ли российские университеты вписаться в этот комплекс?

Выдвинута инициатива электронной Европы, которая предполагает получение всеми компьютерных прав, реализацию он-лайн образования, а также электронного обучения для нетрудоспособных граждан. В Европе реализована стратегия «Электронная Болонья», суть которой создание виртуального образовательного пространства для обучения студентов из Европы и других стран.

В развитии электронного обучения выделяется общая тенденция – ежедневное обновление учебных материалов с помощью Интернета, e-learning и стандартов в области e-learning. E-learning Запада – это генерация новых знаний в режиме реального времени. Там, где не используются технологии e-learning, в студенчес-

кие аудитории приносятся знания в среднем 11-летней давности, а по инженерным специальностям – 20–25-летней.

Ежегодную переподготовку в нашей стране проходят всего 2,5% взрослого населения. Для сравнения: в Японии этот показатель равен 80%, в США – 70%, в Европе – 60%. Это при том, что удвоение знаний сейчас идет меньше чем за год. У нас примерно 70 млн. работающего населения в России. Единственно возможное решение переподготовки – применение e-learning, доставка знаний на рабочие места, на мобильные устройства, домой.

E-learning сегодня становится главным инновационным инструментом в жизни людей, в образовании, в экономике. Индустрия e-learning является инициатором инновационного развития экономики любой страны. E-learning прошел в своем развитии не одно поколение: заочное обучение и телерадиоуниверситеты, им на смену пришел Интернет, открывший широкие возможности для общения преподавателя и студента. С появлением огромного количества мобильных устройств появился m-learning, а после него – вездесущий, всепроникающий, по выражению корейских коллег, u-learning. На основе этого формируется новое направление – e-learning индустрия как новая отрасль хозяйства страны. Ни одну из этих ступеней перепрыгнуть невозможно, только в этой последовательности формируется система Long-Life-Learning, а сейчас уже e-Long-Life-Learning. Сегодня развивающиеся страны уже осваивают web 2.0. Россия же законодательно и технологически находится на первых ступенях развития.

E-learning – это магистральное направление развития, это нить, потянув за которую можно вытащить всю систему образования на новый уровень развития.

Виктор Евграфович ШУДЕГОВ, заместитель председателя Комитета Госдумы РФ по образованию:

– Тема электронного обучения сегодня архиактуальная. Информатизация образования – это наш реальный шанс выстроить новую прогрессивную модель отечественной системы образования. В то же время внедрение новых информационных и дистанционных образовательных технологий не должно означать ликвидацию классических образовательных технологий. Считаю, что информатизация образования откроет классическим технологиям второе дыхание.

Какие надо сделать шаги по оздоровлению нашей системы образования посредством информационно-коммуникационных технологий? Необходимо создать условия для приобретения в сжатые сроки достаточного педагогического капитала педагогическими работниками, чтобы педагог профессионально соответствовал высоким требованиям сегодняшнего и завтрашнего дня. Полагаю, что возможность доступа педагога к информационным сетям следует сегодня рассматривать как вчерашнюю возможность доступа педагога к информационной библиотеке. Предлагаю, во-первых, предоставить право педагогическому работнику получить в образовательном учреж-

дении компьютер для использования в домашних условиях. Во-вторых, оплатить за счет бюджетных средств каждому педагогическому работнику подключение его компьютера к Интернету. В-третьих, осуществлять за счет федерального бюджета ежемесячную выплату педагогическим работникам за использование Интернета в районе 500 рублей (это безлимитный тариф). В-четвертых, обеспечить постоянно действующую федеральную или региональную систему повышения компьютерной квалификации педагогических работников в рамках непрерывного образования, в том числе посредством дистанционных образовательных технологий. В-пятых, создать федеральный (региональный) портал, где будет все новейшее в области преподавания, лучшие лекции, всевозможные образовательные новшества. В-шестых, провести техническое оснащение классов, аудиторий, лабораторий в соответствии с запросами новых электронных образовательных технологий. В-седьмых, предусмотреть введение новых должностей в штаты школ, которые будут помогать педагогам и обучающимся решать проблемы, возникающие при использовании средств информатизации и коммуникации. Одним словом, для педагога надо создать условия. В конечном итоге это отразится на наших детях.

Сергей Михайлович КАЛАБИН, заместитель начальника Управления лицензирования, аккредитации и надзора в образовании Министерства образования и науки РФ:

— Я хотел бы сообщить, что нормативно-правовые документы разрабатываются. Сейчас на представление Правительству готов проект Положения о лицензировании образовательной деятельности, в котором описывается и применение дистанционных образовательных технологий. Образовательные учреждения, применяющие такие технологии, могут представить в нашу службу документы, заменяющие те, которые предоставляются при реализации традиционных технологий. То есть лицензирование становится возможным. Уже сейчас на рассмотрении в Министерстве образования и науки находится проект поправок в Порядок применения дистанционных образовательных технологий и новые требования лицензионной экспертизы в образовательных учреждениях, применяющих дистанционные образовательные технологии. Для нашей службы и для всех нас приоритет — это качество образования. И то, какая технология применяется при обучении, не представляет для нас большой разницы. Мы проверяем соответствие стандарту тех знаний, которые получают студенты, и независимо от применяемой технологии проверяем это качество.

По итогам работы круглого стола было принято решение о необходимости создания межотраслевой рабочей группы по вопросам электронного обучения и проведении нового эксперимента в области дистанционного образования, который требует учета современных ИКТ, подходов в самой образовательной системе.



Наши авторы



Гусев Станислав Сергеевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии Академического физико-технологического университета РАН.

Дубровский Давид Израилевич – доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора социальной эпистемологии Института философии РАН.

Люсый Александр Павлович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Российского института культурологии, член Союза российских писателей и Международной конфедерации журналистов.

Пржиленский Владимир Игоревич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории и философии науки Ставропольского государственного университета.

Сагатовский Валерий Николаевич – заслуженный деятель науки РФ, доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания факультета философии и политологии С.-Петербургского государственного университета.

Смирнов Сергей Алевтинович – доктор философских наук, профессор, проректор Новосибирского государственного университета экономики и управления по инновационному образованию, редактор «Научных записок НГУЭУ», редактор гуманитарного альманаха Человек.RU.

Сулимов Владимир Александрович – кандидат филологических наук, доцент кафедры культурологии Коми государственного педагогического института, академик Международной Академии Наук (Русская секция).

Тутьчинский Григорий Львович – заслуженный деятель науки РФ, доктор философских наук, профессор С.-Петербургского филиала ГУ-Высшая школа экономики.

Шелковников Андрей Юрьевич – кандидат филологических наук, доктор философских наук, доцент кафедры философии факультета социологии, экономики и права Московского педагогического государственного университета.

Эпштейн Михаил Наумович – профессор теории культуры и русской словесности университета Эмори (Атланта, США). Лауреат премий Андрея Белого (1991), Лондонского Института социальных изобретений (1995), Международного конкурса эссеистики (Берлин – Веймар, 1999), «Liberty» (Нью-Йорк, 2000).

**ОГЛАВЛЕНИЯ НОМЕРОВ ЖУРНАЛА
«ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ» за 2008 г. № 1–11**

«ФН» № 1

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ

■ Доминанта	
<i>Х.Э. МАРИНОСЯН.</i> Нам 50! Размышления о главном	5
■ Актуальное и вечное	
<i>В.М. МЕЖУЕВ.</i> Культурная функция философии	10
■ Философия и наука	
<i>В преддверии новой цивилизации</i>	
<i>ОТ РЕДАКЦИИ.</i> На пути к нанотехнологической парадигме	25
<i>М.В. КОВАЛЬЧУК.</i> Нанотехнология и научный прогресс	28
<i>В.Г. ГОРОХОВ.</i> Проблема технонауки – связь науки и современных технологий	33
<i>В.И. АРШИНОВ, М.В. ЛЕБЕДЕВ.</i> Философские проблемы развития и применения нанотехнологий	58
<i>Л.В. СЕМИРУХИН.</i> Нанотехнологии и сознание	80
<i>В. ПРАЙД, Д.А. МЕДВЕДЕВ.</i> Феномен NBIC-конвергенции. Реальность и ожидания	97
<i>Д.А. МЕДВЕДЕВ, А.А. ПОПОВ.</i> Молекулярные машины Эрика Дрекслера	117

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

■ Философское измерение	
<i>А.Ю. АЛЕКСЕЕВ.</i> Определение философских зомби	126

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

■ Обзоры, объявления, сообщения	
<i>С.Н. КОРСАКОВ.</i> Феномен фроловских чтений	149
■ В Академии гуманитарных исследований	
Список книг, выпущенных издательским домом «Гуманитарий» в 2007 г.	157

«ФН» № 2

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

■ **Философия и наука**

Неклассическая антропология

<i>ОТ РЕДАКЦИИ.</i> Синергичная антропология – новая концепция человека	5
<i>С.С. ХОРУЖИЙ.</i> Проблема Постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергичной антропологии	10
<i>С.С. АВАНЕСОВ (Томск).</i> Личность как синергичная конституция	32
<i>В.Н. ДРОБЫШЕВ (Санкт-Петербург).</i> Самость и различие	47
<i>К. ШТЕКЛЬ (Австрия).</i> Синергичная антропология и свобода	68
<i>П.Б. СЕРЖАНТОВ.</i> Дискретное время в антропологии: исихастский опыт	82
<i>О.И. ГЕНИСАРЕТСКИЙ.</i> Психопрактические горизонты синергии	101

■ **Философия экономики**

<i>ОТ РЕДАКЦИИ.</i> Социокультурное пространство экономики	120
<i>И.Н. СИЗЕМСКАЯ.</i> Философская «тайна» общественного производства	121
<i>В.А. КОЛПАКОВ.</i> Антинатуралистическая исследовательская программа и экономическая наука	140

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

■ Обзоры, объявления, сообщения	
Третьи научно-практические чтения памяти Н.А. Носова	156

«ФН» № 3

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ■ **Философия и наука***Конструктивизм в современной эпистемологии*

<i>В.А. ЛЕКТОРСКИЙ.</i> Конструктивизм и реализм в эпистемологии	5
<i>В.С. ШВЫРЕВ.</i> От классического к современному конструктивизму	10
<i>М.А. РОЗОВ.</i> Познание и инженерное проектирование	21
<i>И.П. ФАРМАН.</i> Конструктивизм как направление. Формирование метода и перспективы	35
<i>Е.Л. ЧЕРТКОВА.</i> Метаморфозы конструктивизма	47
<i>Е.О. ТРУФАНОВА.</i> Конструктивистский подход к Я	57

Практическая философия

<i>ОТ РЕДАКЦИИ.</i> Философия долгожительства	71
<i>Я.В. ЧЕСНОВ.</i> Ландшафт – внутренняя телесность долгожительской культуры абхазов	75
<i>Г.П. ЮРЬЕВ.</i> Пиферные основания долгожительства	84
<i>И.А. ГУНДАРОВ.</i> Влияние духовного состояния населения на динамику смертности в России	97
<i>М.А. ПРОНИН.</i> Личное и профессиональное долголетие: канон тибетской медицины «Чжуд-ши» и виртуалистика	107

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ■ **Обзоры, объявления, сообщения**

<i>В.А. ЛЕКТОРСКИЙ.</i> Журналу «Вопросы философии» 60 лет!	132
<i>Н.В. МАЛЬЧУКОВА (Иркутск), А.Ю. НЕСТЕРОВ (Самара).</i> Искусственный интеллект: философия, методология, инновации	135

■ **Неизвестное прошлое**

<i>С.Н. КОРСАКОВ.</i> VII Всемирный философский конгресс в истории отечественной философии (Оксфорд, 1930 г.)	138
---	-----

«ФН» № 4

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ■ **Доминанта**

<i>Х.Э. МАРИНОСЯН.</i> Пространство толерантности	5
---	---

■ **Грани толерантности**

<i>Н.И. КИЯЩЕНКО.</i> Может ли быть толерантным диалог цивилизаций?	10
<i>В.И. САМОХВАЛОВА.</i> Идентичность, норма и пределы толерантности	26
<i>Е.В. ХЛЫЩЕВА (Астрахань).</i> Проблема толерантности в диалоге культур	46
<i>М.С. БЕРЕЖНАЯ.</i> Развитие толерантного сознания личности в социокультурном пространстве образования и искусства	58
<i>А.Ю. АЛЕКСЕЕВ.</i> Проблема другого в компьютерных коммуникациях	69

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ:**ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ***К 125-летию со дня рождения Ивана Александровича Ильина*

<i>О.Т. ЕРМИШИН, К.Б. ЕРМИШИНА.</i> Духовный путь и религиозно-философский идеал И.А. Ильина	87
<i>М.Г. ГАЛАХТИН.</i> Право в духовном измерении личности (к характеристике философии права И.А. Ильина)	101

■ **Неизвестное прошлое**

<i>О.А. НАЗАРОВА (Германия).</i> Философия толерантности С.Л. Франка (VIII международный философский конгресс. Прага, 1934)	106
<i>С. ФРАНК.</i> Современная духовная ситуация и идея отрицательного богословия	122

■ Дебют

М.А. МАКСИМОВ. Антисистемное движение в контексте теории социальной самоорганизации 128

Г.А. ХАКИМОВ. Мир-системный анализ динамики капитализма: смена парадигм и поиск альтернатив 136

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

■ Рецензии, аннотации, отзывы

Н.И. КУЗНЕЦОВА. С.Н. Бычков. «Греческое чудо» и теоретическая математика. М., 2007 151

«ФН» № 5

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ

■ Доминанта

Х.Э. МАРИНОСЯН. Антиподы культуры 5

■ Философия конфликта

Я.С. ТУРБОВСКОЙ. Преступность. Необходимые извлечения из прошлого 12

В.М. РОЗИН. Проблемы преступности на фоне кризиса права и социальности 36

Ю.М. АНТОНЯН. Человеческая природа и преступление 58

Е.Б. КУРГУЗКИНА. Понимание преступного 77

В.Е. ЭМИНОВ. Причинные комплексы преступности: криминологический анализ 93

**ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ:
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

■ Из истории русской философии

Н.М. СЕВЕРИКОВА. Ипостаси духовности П.А. Флоренского 108

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

■ Неизвестное прошлое

Ф.Х. КЕССИДИ (Греция). Разгром генетики 121

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

■ Рецензии, аннотации, отзывы

А.Ю. ШЕЛКОВНИКОВ. Телесность мысли и мыслимость тела 134

■ Обзоры, объявления, сообщения

П.А. ЖУРАВЕЛЬ. Философия – Детям 157

«ФН» № 6

ФИЛОСОФСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

■ Гуманитарная экспертиза

Б.Г. ЮДИН. Субкультура закрытых коллективов как объект научного исследования 5

П.Д. ТИЩЕНКО, Г.П. ЮРЬЕВ. Архетипы самоорганизации микроструктур власти 12

П.Д. ТИЩЕНКО. Философско-антропологический анализ самоорганизации неформальных структур власти в закрытых коллективах 16

Я.В. ЧЕСНОВ. Виртуально-бытийный антимир дедовщины 23

Г.П. ЮРЬЕВ. Дети отката 31

М.А. ПРОНИН. Человек военный: проблемы антропологического понимания 39

О.В. ПОПОВА. Хабитусы насилия и микроструктуры власти 52

С.Н. БУХАРИН. Психологический анализ и определение явления «дедовщины» 58

Ф.Г. МАЙЛЕНОВА. Моббинг: насилие и аппарат власти в офисе 63

Р.Р. БЕЛЯЛЕТДИНОВ. Элементы самоорганизации средневекового университета 69

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

■ **Философская мысль: рецепция и интерпретация**
ОТ РЕДАКЦИИ 74

Н.С. АВТОНОМОВА. Парадоксы культурной рецепции (Деррида, «метафизика» и словесные игры) 75

В.В. ЛАЗАРЕВ. О «влияниях» и «заимствованиях» в истории философии 93

■ **Гендер: история и современность**
Л.М. БОГАТОВА (Казань). Эмансипация как онтологическая трагедия пола 113

В.А. СУКОВАТАЯ (Харьков). Женщина как Другой в истории утопии 134

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

■ **Рецензии, аннотации, отзывы**
Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ (Санкт-Петербург). А.П. Люсьи. Нашествие качеств: Россия как автоперевод 155

«ФН» № 7

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ

■ **Философия самосознания**
ОТ РЕДАКЦИИ. Российское самосознание: пути развития и методы исследования 5

Х.Э. МАРИНОСЯН. Национальное самосознание в эпоху глобализации 9

С.С. НЕРЕТИНА. Памятка о гражданском обществе 23

И.Н. СИЗЕМСКАЯ. Мессианизм как форма русского самосознания 39

А.Р. ГЕВОРКЯН. Национализм и космополитизм как две стороны либерализма 53

ФИЛОСОФИЯ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

■ **Парадигмы цифрового мира**
ОТ РЕДАКЦИИ. Философские проблемы постнеклассических практик 77
Е.И. ЯРОСЛАВЦЕВА. Коммуникативные стратегии человека в современном мире 79

В.И. БАТОВ, В.В. МУРОМЦЕВ, А.В. МУРОМЦЕВА. Виртуальная коммуникация как феномен культуры 98

С.В. КУВШИНОВ. Компьютерные сети и гуманитарные науки: исторический аспект 108

С.В. КРИЧЕВСКИЙ. Аэрокосмическая деятельность в XXI веке: социально-философский анализ и междисциплинарный прогноз 127

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

■ **Обзоры, объявления, сообщения**
Н.Д. ШМЕЛЕВА, Ю.Г. РОССИУС. Проблемы российского самосознания в контексте межкультурного взаимодействия 143

«ФН» № 8

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ

■ **Философское измерение**
Х.Э. МАРИНОСЯН. Национальное государство. Проблемы и перспективы в эпоху глобализации 5

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

ОТ РЕДАКЦИИ. Философский форум 25

■ **Скриптизация: откровение, укрывание и вмещение бытия**
Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ (Санкт-Петербург). Скриптизация бытия как проблема и жанр философствования 29

<i>А.Н. АЛЕКСЕЕВ (Санкт-Петербург)</i> . Дневник и письмо как формы социальной коммуникации	31
<i>Г.В. ИВАНЧЕНКО</i> . Сгибы и разрывы скриптов	48
<i>М.С. УВАРОВ (Санкт-Петербург)</i> . Исповедальный ресурс скриптографии	59
<i>Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ (Санкт-Петербург)</i> . Истории по жизни как опыт скриптизации бытия	78
<i>А.П. ЛЮСЫЙ</i> . Скриптизация повышенной доверительности	92
<i>К.С. ПИГРОВ (Санкт-Петербург)</i> . Скриптизация авось-бытия, или Апология интимного дневника	98
<i>С.Н. ЕГОРОВ (Санкт-Петербург)</i> . Вербализация как предпосылка скриптизации	107
<i>М.Н. ЭПШТЕЙН (США)</i> . Homo Scriptor: Введение в скрипторнику как антропологию и персонологию письма	124
■ Философский поиск	
<i>Т.В. БЕРНЮКЕВИЧ (Чума)</i> . «Буддизм в сравнении с христианством»	
<i>В.А. Кожевникова</i> : апологетика христианства или опыт компаративного анализа?	146
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ	
■ Обзоры, объявления, сообщения	
Дни Петербургской философии-2008	157

«ФН» № 9

ПРОБЛЕМЫ РОССИЙСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

■ Доминанта	
<i>Х.Э. МАРИНОСЯН</i> . Роль системы образования в формировании российской нации	5
■ Философия образования	
<i>ОТ РЕДАКЦИИ</i> . Философия общественного развития: человек, знание, понимание и сознание	23
<i>Ю.В. ГРОМЫКО</i> . О задачах построения общества развития	24
<i>Ю.В. ГРОМЫКО</i> . Философские аспекты практики создания будущего	27
<i>О.И. ГЛАЗУНОВА</i> . Антропология развития	45
<i>Н.В. ГРОМЫКО</i> . Мыследеятельностная эпистемология: новые способы и формы работы со знанием	55
<i>Л.Н. АЛЕКСЕЕВА</i> . Современная герменевтика: теория и практика	72

ФИЛОСОФСКИЙ ФОРУМ

■ Скриптизация: откровение, укрывание и вменение бытия	
<i>Виртуальный круглый стол</i>	
<i>ОТ РЕДАКЦИИ</i> . Скриптизация как проблема и жанр философствования	80
<i>С.Н. ЕГОРОВ (Санкт-Петербург)</i> , <i>Г.В. ИВАНЧЕНКО</i> , <i>Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ (Санкт-Петербург)</i> , <i>М.С. УВАРОВ (Санкт-Петербург)</i> , <i>М.Н. ЭПШТЕЙН (США)</i> . Скриптизация бытия: явление нового субъекта?	81

ПАНОРАМА МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

■ Философская мысль: рецепция и интерпретация	
<i>В.Н. МИРОНОВ</i> . Ницше читает Достоевского	93
<i>Л.В. МАКСИМОВ</i> . О месте морали в иерархии ценностей	112
ДЕБЮТ	
<i>А.Ф. ОЛЬХОВСКАЯ-БЛЮХЕР</i> . Восстановительное правосудие: категория справедливости	127
<i>В.Е. КОВРЕВСКАЯ</i> . Вперед, к высокому Средневековью!	134
<i>Е.В. ЛЕВЧЕНКО</i> . Провиденциальные мотивы философско-художественного творчества Н.В. Гоголя	141

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- **Обзоры, объявления, сообщения**
 Е.Н. ИВАХНЕНКО. Модернизация экономики и глобализация 147

«ФН» № 10

ФИЛОСОФИЯ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ НАУКИ

- **Философское измерение**
 Ю.Д. ГРАНИН. «Глобальное гражданство» или «глобальная этика»? 5
 Ю.В. СИНЕОКАЯ. Проблема объединения Европы в контексте философии Ницше 21

ФИЛОСОФСКИЙ ФОРУМ

- **Российская культура: вызовы глобализации и массового общества**
Виртуальный круглый стол
 ОТ РЕДАКЦИИ. Современная культура. Деструкция или развитие? 37
 Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ (Санкт-Петербург). Массовая культура как воплощение гуманизма Просвещения, или Почему российское общество самое массовое 38
 К.Э. РАЗЛОГОВ. Культура или культуры? 58
 В.К. КАНТОР. Культурно-философский национализм как провокация имперского кризиса в России 63
 А.П. ЛЮСЫЙ. Глобальные ориентиры и региональные онтологии культуры 75
 А.В. УЛЬЯНОВСКИЙ (Санкт-Петербург). Российская культура: мифодизайн 85
 М.А. ЧЕРНЯК (Санкт-Петербург). От «глянца» к «антиглянцу»: остановка по требованию 96

Рефлексируя проблему

Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ, М.А. ЧЕРНЯК, А.В. УЛЬЯНОВСКИЙ
ПАНОРАМА МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

- **Философская мысль: рецепция и интерпретация**
 А.Э. САВИН (Ханты-Мансийск). О понятии интенциональной истории у «позднего» Гуссерля 121
 Н.Н. МИКЛИНА (Ставрополь). Мир А.Ф. Лосева как мир «чистого музыкального бытия» 131
 С.Ю. ДРОЗДОВА (Чебоксары). Ф.Ф. Зелинский о роли римской религии в генезисе европейского христианства 138

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- **Рецензии, аннотации, отзывы**
 В.А. ШУПЕР. Этнос науки 152

«ФН» № 11

ОБРАЗОВАНИЕ И ОБЩЕСТВО

- **Университетское образование: формирование личности и гражданина**
Международный опыт
 ОТ РЕДАКЦИИ. Миссия университета. Философский взгляд 5
 А.В. ЯСТРЕБЦЕВА. Республиканский элитаризм и принцип равенства в период третьей республики во Франции 7
 Ж. ЛЁВО (Франция). Университет и рынок: сопоставимы ли академическая и экономическая рациональности? 21
 Ж. МАРТЕН (Франция). Справедливость и образовательные политики в глобальном масштабе 27
 М. ОБРИ-ЛЕКОНТ (Франция). Как оценивать политику в области высшего образования: стратегический или практический аргументы 39
 А.И. ЗАВАЛЕЙ. Философские предпосылки исследовательского «Университета Гумбольдта» 51

■ Из истории университетской философии	
<i>А.Т. ПАВЛОВ.</i> Три ипостаси князя С.Н. Трубецкого: педагог, общественный деятель и философ	60
■ Школа философствования	
<i>Н.В. ГРОМЫКО.</i> Мыследеятельностный подход к обучению детей практике философствования	76
<i>В.М. РОЗИН.</i> Возобновление мифа в образовании, науке и искусстве	89
ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ	
■ Миф и реальность	
<i>ОТ РЕДАКЦИИ.</i> Мифотворчество: две стратегии	105
<i>Н.С. МУДРАГЕЙ.</i> Античный миф и его роль в возникновении философии	107
<i>А.В. УЛЬЯНОВСКИЙ (Санкт-Петербург).</i> Современный социальный миф как проект	122
<i>А.П. СИТНИКОВ, Е.В. ГРИШИН.</i> Мифы и их роль в электоральном поведении	135
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ	
■ Рецензии, аннотации, отзывы	
<i>ОТ РЕДАКЦИИ.</i> Два типа бытия, ментальности, культуры	144
<i>З. БЕЛФЕЛД (Германия), С.Б. РОЦИНСКИЙ, Н.В. Мотрошилова.</i> Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов)	145

PHILOSOPHY, SCIENCE, AND THE HUMANITIES, 2008. CONTENTS, №№ 1-11

«PSH» № 1

MODERNITY: TOPICAL ISSUES

■ Dominant	
<i>КН.Е. MARINOSYAN.</i> We are 50! Pondering on the point	5
■ Actual and Eternal	
<i>В.М. MEZHUYEV.</i> Cultural function of philosophy	10
■ Philosophy and Science	
<i>On the Eve of a New Civilization</i>	
<i>THE EDITORIALS.</i> On the Way to a Nano-Technological Paradigm	25
<i>М.В. KOVALCHUK.</i> Nano-Technology and Scientific Progress	28
<i>В.Г. GOROKHOV.</i> The Problem of Techno-Science: Connection of Science and Modern Technologies	33
<i>В.И. ARSHINOV, М.В. LEBEDEV.</i> Philosophical Problems of Nano-Technologies Development and Employment	58
<i>Л.В. SEMIRUKHIN.</i> Nano-Technologies and Mentality	80
<i>В. PRIDE, D.A. MEDVEDEV.</i> Phenomenon of NBIC- Convergence: Reality and Expectations	97
<i>D.A. MEDVEDEV, A.A. POPOV.</i> Eric Drexler's Molecular Machines	117

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

■ Philosophical Dimension	
<i>А.У. ALEXEYEV.</i> How to Define Philosophical Zombies	126
SCIENTIFIC LIFE	
■ Surveys, Announcements, and Other Information	
<i>С.Н. KORSAKOV.</i> Phenomenon of Frolov Readings	149
■ Academy for research into the humanities	
Books Published by "Humanitary" in 2007	157

«PSH» №2

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

■ Philosophy and Science

Non-classical Anthropology

<i>THE EDITORIAL</i> . Synergic Anthropology: The New Conception of Human Being	5
S.S. <i>KHORUZHYY</i> . The Problem of Post-Human Being, or Transformative Anthropology as Seen by Synergic One	10
S.S. <i>AVANESOV (Tomsk)</i> . The Individual as Synergic Constitution	32
V.N. <i>DROBYSHEV (Saint-Petersburg)</i> . The Selfhood and Differences	47
K. <i>STEKL</i> . Synergic Anthropology and Freedom	68
P.B. <i>SERZHANTOV</i> . Discrete Time in Anthropology: Hesychast Experience	82
O.I. <i>GENISARETSKY</i> . Psycho-practical Horizons of Synergy	101

■ Philosophy of Economy

<i>THE EDITORIAL</i> . Socio-cultural Space of Economy	120
I.N. <i>SIZEMSKAYA</i> . Philosophical “Mystery” of Socialized Production	121
V.A. <i>KOLPAKOV</i> . Anti-naturalistic Research Programme and Economics	140

SCIENTIFIC LIFE

■ Surveys, Announcements, and Other Information

The 3 rd Scientific and Practical Readings in Memory of N.A. Nosov	156
---	-----

«PSH» №3

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

■ Philosophy and Science

Constructivism in Modern Epistemology

V.A. <i>LEKTORSKY</i> . Constructivism and Realism in Epistemology	5
V.S. <i>SHVYRYOV</i> . From Classical Constructivism to Modern One	10
M.A. <i>ROZOV</i> . Cognition and Engineering Design	21
I.P. <i>FARMAN</i> . Constructivism as a Trend. Formation of Method and its Perspectives	35
Y.L. <i>CHERTKOVA</i> . Metamorphoses of Constructivism	47
Y.O. <i>TRUFANOVA</i> . “Ego” as seen by Constructivism	57

Practical Philosophy

<i>THE EDITORIAL</i> . Philosophy of Longevity	71
Y.V. <i>CHESNOV</i> . Landscape: the Inner Subject of Abkhazians’ Longevity Culture	75
G.P. <i>YURIEV</i> . Pifer Base of Longevity	84
I.A. <i>GUNDAROV</i> . Influence of Russian Population’s Spiritual Life on the Dynamics of Death-Rate in the Country	97
M.A. <i>PRONIN</i> . Personal and Professional Longevity: Canon of “Chzhud-shi” – Tibet Medicine and Virtualistics	107

SCIENTIFIC LIFE

■ Surveys, Announcements, and Other Information

V.A. <i>LEKTORSKY</i> . “Voprosi Filosofii” magazine is 60!	132
N.V. <i>MALCHUKOVA (Irkutsk)</i> , A.Y. <i>NESTEROV (Samara)</i> . Artificial Intellect: Philosophy, Methodology, Innovation	135

■ The Unknown Past

S.N. <i>KORSAKOV</i> . The 7 th World Philosophy Congress in History of National Philosophy (Oxford, 1930)	138
---	-----

«PSH» №4

MODERNITY: TOPICAL ISSUES

■ Dominant

KH.E. <i>MARINOSYAN</i> . Space of Tolerance	5
--	---

■ Aspects of Tolerance	
<i>N.I. KIYASHCHENKO</i> . Dialogue of Civilizations: Can It Be Tolerant?	10
<i>V.I. SAMOKHVALOVA</i> . Tolerance: Identity, Standards, Limits	26
<i>Y.V. KHLYSHCHOVA (Astrakhan)</i> . Tolerance Problems in Dialogue of Cultures	46
<i>M.S. BEREZHNYAYA</i> . Development of Individual's Tolerant Mentality in Socio-Cultural Space of Education and Art	58
<i>A.Y. ALEXEEV</i> . The Problem of "the Other" in Computer Communications	69
RUSSIAN PHILOSOPHICAL THOUGHT: HISTORY AND MODERNITY	
<i>Towards the 125th Anniversary of Ivan Ilyin's Birthday</i>	
<i>O.T. YERMISHIN, K.B. YERMISHINA</i> . Ivan Ilyin's Spiritual Path and Religious-Philosophical Ideal	87
<i>M.G. GALAKHTIN</i> . Law in the Individual's Spiritual Dimension (on Ivan Ilyin's Philosophy of Law)	101
■ Unknown Past	
<i>O.A. NAZAROVA (Germany)</i> . S.L. Frank's Philosophy of Tolerance (The 8 th International Philosophical Congress. Prague, 1934)	106
<i>S.L. FRANK</i> . Today's Spiritual Situation and the Idea of Negative Theology	122
■ Debut	
<i>M.A. MAXIMOV</i> . Anti-System Movement in the Context of the Theory of Social Synergetics	128
<i>G.A. KHAKIMOV</i> . World-System Analysis of Capitalism Dynamics: the Changes of Paradigms and the Quest for Alternatives	136
SCIENTIFIC LIFE	
■ Reviews, annotations, and feedbacks	
<i>N.I. KUZNETSOVA</i> . S.N. Bychkov. "Greek Miracle" and Theoretical Mathematics". Moscow, 2007	151

«PSH» № 5

MODERNITY: TOPICAL ISSUES

■ Dominant	
<i>KH.E. MARINOSYAN</i> . Antipodes of Culture	5
■ Philosophy of Criminality	
<i>Y.S. TURBOVSKOY</i> . Criminality: Essential Lessons of the Past	12
<i>V.M. ROZIN</i> . Criminality Problems on the Background of Law and Sociality Crisis	36
<i>Y.M. ANTONYAN</i> . Human Nature and Crime	58
<i>E.B. KURGUZKINA</i> . Crime: What Does It Mean?	77
<i>V.E. EMINOV</i> . The Reasons of Crime: Criminological Analysis	94
RUSSIAN PHILOSOPHICAL THOUGHT: HISTORY AND MODERNITY	
■ From the History of Russian Philosophy	
<i>N.M. SEVERIKOVA</i> . P.A. Florensky's hypostases of Spiritual Life	109
PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT	
■ The Unknown Past	
<i>Ph.Kh. KESSIDI (Greece)</i> . Abolishment of Genetics	122
SCIENTIFIC LIFE	
■ Reviews, Annotations, and Feedback	
<i>A.Y. SHELKOVNIKOV</i> . Corporeity of Thought and Thinking of Body	134
■ Surveys, Announcements, and Other Information	
<i>P.A. ZHURAVEL</i> . Philosophy for Children	157

PHILOSOPHICAL DIMENSION**■ Humanistic Examination**

<i>B.G. YUDIN.</i> Subculture of closed groups: object to be researched	5
<i>P.D. TISHCHENKO, G.P. YURYEV.</i> Archetypes of Self-organization of power microstructures	12
<i>P.D. TISHCHENKO.</i> Philosophical/anthropological analysis of self-organization of informal power structures in closed groups	16
<i>Y.V. CHESNOV.</i> Virtual/real antiworld of «dedovshchina» (violence in army)	23
<i>G.P. YURIEV.</i> Children of corruption	31
<i>M.A. PRONIN.</i> A military man: problems of anthropological conception	39
<i>O.V. POPOVA.</i> Habiti of violence and microstructure of power	52
<i>S.N. BUKHARIN.</i> Psychological analysis and definition of «dedovshchina»	58
<i>F.G. MAILYONOVA.</i> Mobbing: Violence and power bodies in offices	63
<i>P.P. BELYALETDINOV.</i> The elements of self-organization of medieval universities	69

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT**■ Philosophical thought: reception and interpretation**

<i>N.S. AVTONOMOVA.</i> Paradoxes of cultural reception (Derrida, «Metaphysics» and language games)	75
<i>V.V. LAZAREV.</i> On influences and «adoptions» in the history of philosophy	93

■ Gender: History and Modernity

<i>L.M. BOGATOVA (Kazan).</i> Emancipation as ontological tragedy of gender	113
<i>V.A. SUKOVATAYA (Kharkov).</i> The woman as «Another» in the history of Utopia	134

SCIENTIFIC LIFE**■ Reviews, annotations, and feedbacks**

<i>G.L. TULCHINSKY (St. Petersburg).</i> A.P. Lyusy Invasion of qualities: Russia as autotranslation	155
--	-----

MODERNITY: TOPICAL ISSUES**■ Philosophy of Self-consciousness**

<i>THE EDITORIAL.</i> Russian Self-consciousness: Ways of Development and Methods of Research	5
<i>KH.E. MARINOSYAN.</i> National Self-consciousness in the Age of Globalization	9
<i>S.S. NERETINA.</i> Memorandum on Civil Society	23
<i>I.N. SIZEMSKAYA.</i> Messianism as a Form of Russian Self-consciousness	39
<i>A.R. GEVORKYAN.</i> Nationalism and Cosmopolitanism: Two Sides of Liberalism	53

PHILOSOPHY OF INFORMATION SOCIETY**■ Paradigms of the Digital World**

<i>THE EDITORIAL.</i> Philosophical Problems of Post-nonclassical Practices	77
<i>Y.I. YAROSLAVTSEVA.</i> The Man's Communicative Strategies in Today's World	79
<i>V.I. BATOV, V.V. MUROMTSEV, A.V. MUROMTSEVA.</i> The Virtual Communication as a Culture Phenomenon	98
<i>S.V. KUVSHINOV.</i> Computer Networks and the Humanities: Historical Aspect	108
<i>S.V. KRICHEVSKY.</i> Airspace Space Activities in the 21st Century: Socio-Philosophical Analysis and Interdiscipline Forecast	127

SCIENTIFIC LIFE

■ **Reviews, Announcements, and Other Information**

N.D. SHMELYOVA, Y.G. ROSSIUS. The Problems of Russian Self-consciousness in the Context of Cultures Interaction 143

«PSH» № 8

MODERNITY: TOPICAL ISSUES

■ **Philosophical Dimension**

KH.E. MARINOSYAN. National State, Problems and Prospects in the Age of Globalization 5

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

THE EDITORIAL. Philosophical Forum 25

■ **Scriptization: Revelation, Concealment, and Inspiration of Being**

G.L. TULCHINSKY (Saint Petersburg). Scriptization of Being as a Problem and a Genre of Philosophizing 29

A.N. ALEXEEV (Saint Petersburg). Diary and Letter as a form of Social Communication 31

G.V. IVANCHENKO. Bends and Fractures of Scripts 48

M.S. UVAROV (Saint Petersburg). Confessional Resource of Scriptography 59

G.L. TULCHINSKY (Saint Petersburg). Life Stories as an Experience of Scriptization of Being 78

A.P. LYUSY. Scriptization with Increased Trust 92

K.S. PIGROV (Saint Petersburg). Scriptization of Off-Chance Being, or Apologia of an Intimate Diary 98

S.N. YEGOROV (Saint Petersburg). Verbalization as Pre-condition of Scriptization 107

M.N. EPSTEIN (USA). Homo Scriptor: Introduction into Scriptories as Anthropology and Personology of Writing 124

PHILOSOPHICAL SEARCH

T.V. BERNYUKEVICH (Chita). "Buddhism in Comparison with Christianity" by V.A. Kozhevnikov: Apologetics of Christianity or Experience of Comparative Analysis? 146

SCIENTIFIC LIFE

■ **Surveys, Announcements, and Other Information**

The Days of Saint Petersburg Philosophy-2008 157

«PSH» № 9

RUSSIA: EDUCATION PROBLEMS

■ **The Dominant**

KH.E. MARINOSYAN. Education System's Role in the Formation of the Russian Nation 5

■ **Philosophy of Education**

THE EDITORIAL. Philosophy of Society Development: the Man, Knowledge, Comprehension and Mentality 23

Y.V. GROMYKO. Building of Developing Society: the Main Goals 24

Y.V. GROMYKO. Philosophical Aspects of Creating the Future in Practice 27

O.I. GLAZUNOVA. Antropology of Development 45

N.V. GROMYKO. Epistemology of Thinking Activity: New Ways and Forms of Working with Knowledge 55

L.N. ALEXEEVA. Current Hermeneutics: Theory and Practice 72

PHILOSOPHICAL FORUM**■ Scriptization: Revelation, Concealment and Inspiration of Being***Virtual Round-Table*

THE EDITORIAL. Scriptization as a Problem and a Genre of Philosophizing 80

C.N. YEGOROV (Saint Petersburg), G.V. IVANCHENKO, G.L. TULCHINSKY (Saint Petersburg), M.S. UVAROV (Saint Petersburg), M.N. EPSTEIN (USA). Scriptization of Being: the Appearing of a New Subject? 81

PANORAMA OF THE WORLD PHILOSOPHICAL THOUGHT**■ Philosophical Thought: Reception and Interpretation**

V.N. MIRONOV. Nietzsche Reads Dostoyevsky 93

L.V. MAXIMOV. The Place of Morals in the Values Hierarchy 112

DEBUT

A.F. OLKHOVSKAYA-BLYUKHER. Rehabilitating Justice: Category of Rightness 127

V.Y. KOVREVSKAYA. Forward, to The High Middle Ages? 134

Y.V. LEVCHENKO. Providential Themes as a Philosophical Aspect of N.V. Gogol's Creation 141

SCIENTIFIC LIFE**■ Surveys, Announcements, and Other Information**

Y.N. IVAKHENKO. The Updating of Economy and the Globalization 147

«PSH» № 10**PHILOSOPHY AND POLITICAL SCIENCE****■ Philosophical Dimension**

Y.D. GRANIN. "Global Citizenship" or "Global Ethics"? 5

Y.V. SINEOKAYA. The Problem of Europe Consolidation in the Context of Nietzsche's Philosophy 21

PHILOSOPHICAL FORUM**■ Russian Culture: Challenges of Globalization and Mass Society***Virtual Round-Table*

THE EDITORIAL. Culture Today. Destruction or Development 37

G.L. TULCHINSKY (Saint Petersburg). Mass Culture as Realization of Enlightenment Humanism, or Why Is the Russian Society the Most Mass 38

K.E. RAZLOGOV. Culture or Cultures? 58

V.K. KANTOR. Cultural and Philosophical Nationalism as a Provocation of the Crisis of Russian Empire in the Late 19th – Early 20th Centuries 63

A.P. LYUSY. Global Landmarks and Regional Ontologies of Culture 75

A.V. ULYANOVSKY (Saint Petersburg). Russian Culture: Design of Mythes 85

M.A. CHERNYAK (Saint Petersburg). From "Gloss" to "Anti-Gloss": Request Stop 96

Back to the Problem

G.L. TULCHINSKY, M.A. CHERNYAK, A.V. ULYANOVSKY 109

PANORAMA OF THE WORLD PHILOSOPHICAL THOUGHT**■ Philosophical Thought: Reception and Interpretation**

A.E. SAVIN (Khanty-Mansysk). Intentional History Interpreted by "Late" Gusserl 121

<i>N.N. MIKLINA (Stavropol)</i> . A.F. Losev's World as the World of "Pure Musical Being"	131
<i>S.Y. DROZDOVA (Cheboksary)</i> . F.F. Zelinsky on the role of Ancient Rome Religion in Genesis of European Christianity	138

SCIENTIFIC LIFE

■ Reviews, Annotations, and Feedbacks	
<i>V.A. SHUPER</i> . Ethos of Science	152
«PSH» № 11	

EDUCATION AND SOCIETY

■ University Education: Forming a Personality and a Citizen	
<i>International Experience</i>	
<i>THE EDITORIAL</i> . The University Mission; the Philosopher's Point of View	5
<i>A.V. YASTREBTSOVA</i> . Republican Egalitarianism and the Principle of Equality in France in the time of the Third Republic	7
<i>G. LAUVAU (France)</i> . University and Market Economy: Can We Correlate Scientific and Economic Reason?	21
<i>J. MARTIN (France)</i> . Justice and Educational Politics in the Global Scale	27
<i>M. AUBRY-LECOMTE (France)</i> . How to Evaluate the Higher Education Politics: Strategic or Practical Arguments?	39
<i>A.I. ZAVALEY</i> . Philosophical Premises of the Research "Humboldt University"	51

■ From the History of University Philosophy

<i>A.T. PAVLOV</i> . Three Hypostases of Prince S.N. Trubetskoy: Educator, Public Figure and Philosopher	60
--	----

■ School of Philosophizing

<i>N.V. GROMYKO</i> . Mind-creating approach to education of children in philosophizing	76
<i>V.M. ROZIN</i> . Revival of Myth in Education, Science and Art	89

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

■ Myth and Reality	
<i>THE EDITORIAL</i> . Myth Creation: Two Strategies	105
<i>N.S. MUDRAGEY</i> . Antic Myth and its Role in the Birth of Philosophy	107
<i>A.V. ULYANOVCKY (Saint Petersburg)</i> . Today's Social Myth as a Project	122
<i>A.I. SITNIKOV, E.V. GRISHIN</i> . Mythes and their Role in Electorate's Choice	135

SCIENTIFIC LIFE

■ Reviews, Annotations, and Feedback	
<i>THE EDITORIAL</i> . wo Types of Being, Mentality, and Culture	144
<i>S. BILFELD (Germany), S.B. ROTSINSKY</i> . N.V. Motroshilova. "Thinkers of Russia and Western Philosophy" (V. Solovovov, N. Berdyayev, S. Frank, L. Shestov)	145

CONTENTS

PHILOSOPHICAL FORUM

The Virtual Round-Table

Humanitarian Paradigm ■ Modern Format

<i>THE EDITORIAL</i>	Humanitariness and humanitarian Knowledge: searching for new entity	5
<i>G.L. TULCHINSKII (S.-Petersburg)</i>	Humanitariness vs. Humanism	7
<i>S.S. GUSEV (S.-Petersburg)</i>	Humanistic Cognition: from universal values to standard behaviour	19
<i>M.N. EPSTEIN (USA)</i>	Constructive potential of the Humanistics: Can they change what research?	34
<i>V.A. SULIMOV (Syktyvkar)</i>	Personological Vertical and Post-modern Texts	54
<i>A.Y. SHELKOVNIKOV</i>	Senses without Semiosis	70
<i>A.P. LYUSY</i>	New Space of Thought	80
<i>S.A. SMIRNOV (Novosibirsk)</i>	Dictionary of Anthropology of Transition	97

Reflexing on the Problem ■

<i>S.S. GUSEV,</i> <i>A.Y. SHELKOVNIKOV,</i> <i>G.L. TULCHINSKII,</i> <i>V.A. SULIMOV,</i> <i>V.N. SAGATOVSKII (S.-Petersburg),</i> <i>V.I. PRZILENSKII (Stavropol)</i>		119
--	--	-----

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

Classics and Modernity ■

<i>D.I. DUBROVSKII</i>	On the classical approach to Mentality Problem. Actual Aspects	132
------------------------	--	-----

SCIENTIFIC LIFE

Reviews, announcements ■ and other information

	Education in Electronics Age or Electronics Education Age	141
--	---	-----



	On Our Authors	146
--	-----------------------	-----