

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ УКРАИНЫ

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
«Харьковский политехнический институт»

О. А. Дольская, А. В. Голозубов, О. Н. Городыская

**ЧЕЛОВЕК В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ:
НА ПУТИ К НОВОЙ ПАРАДИГМЕ
ОБРАЗОВАНИЯ**

Монография

Харьков
НТУ «ХПИ»
2016

УДК 1:37
ББК 87.74
Д65

Авторский коллектив:

- О. А. Дольская*, д-р филос. наук, проф. – гл. 1-2;
А. В. Голозубов, д-р филос. наук, проф. – гл. 3
(совместно с *О. Н. Городынской*);
О. Н. Городынская, канд. филос. наук, доц. – гл. 3
(совместно с *А. В. Голозубовым*)

Рецензенты:

- С. А. Заветный*, д-р филос. наук, проф., член-корреспондент Украинской Академии политических наук, Харьковский национальный технический университет сельского хозяйства имени П. Василенко;
И. В. Степаненко, д-р филос. наук, проф., Институт философии АН Украины

Публикуется по решению Ученого совета НТУ «ХПИ»,
протокол № 6 от 8.07.2016 г.

Автори ставлять перед собою завдання створити філософсько-методологічну основу розуміння сучасного освітнього простору з урахуванням тих змін, які сталися, перш за все, з людиною. Аналізуються організація її інтелектуально-інструментальних можливостей. Розглядаються особливості її розвитку в ситуації антропологічної кризи, враховуючи новий напрямок у філософії – медіантропологію.

Для вчених, викладачів-методологів та широкого кола читачів.

Дольская О. А.

Д65 Человек в современном мире: на пути к новой парадигме образования : монография / О. А. Дольская, А. В. Голозубов, О. Н. Городынская. – Харьков : НТУ «ХПИ», 2016. – 216 с. – На рус. яз.

ISBN 978-966-937-057-0

Авторы ставят перед собой задачу создания философско-методологической основы понимания современного образовательного пространства с учетом тех изменений, которые коснулись, прежде всего, человека. Анализируются организация его интеллектуально-инструментальных возможностей. Рассматриваются особенности его развития в ситуации антропологического кризиса с учетом нового направления в философии – медиантропологии.

Для ученых, преподавателей-методологов и широкого круга читателей.

Табл. 1. Библиогр.: 307 наим.

УДК 1:37
ББК 87.74

ISBN 978-966-937-057-0

© Дольская О. А., Голозубов А. В.,
Городынская О. Н., 2016

ВВЕДЕНИЕ

Эта книга была написана как возможные ответы на вызовы, которые встали перед образованием сегодня. Каждый рубеж веков всегда «потрясает» умы людей. Нам же довелось столкнуться одновременно с многочисленными вызовами не только со стороны временных характеристик движения истории. Сегодня общество находится в глубоком кризисе, вызванном переходом от индустриального общества к новому – информационному. Более того, человек оказался в ситуации проживания в двух формах реальности: к естественной, характерной для всего периода истории человечества, добавилась новая форма – виртуальная. Система Интернет, без которой немислимы никакие процессы современного общества, прямо и косвенно меняет самого человека или способствует этому. Мы становимся свидетелями включения знаний, информации в число основных производственных и экономических ресурсов, свидетелями наращивания социокультурной динамики проблем человека в новом обществе.

Кризис не обошел и образование. Его классическая парадигма, заявленная еще в конце XVII и начале XVIII века, не успевает за теми не только вызовами, но и возможностями выстраивать свои стратегически необходимые направления. Отсутствие определенных идеалов (философско-гражданственного характера) образования, на которые ориентировалась система образования индустриального общества, не просто устарела. Она не позволяет обеспечить условия развития человека в новом образовательном пространстве. Философия образования пытается ответить на вопросы, связанные с кризисом образовательного проекта модерна. Какие аспекты его реализации могут помочь в анализе сегодняшней ситуации? Что представляет собой сегодня пространство образования? Можно ли очертить возможности нового вектора его развития? Чем отличаются старая и новая парадигмы образования? Ставятся вопросы о характере знаний, его «полезности», условий «востребованности».

Эти вопросы пересекаются с острыми вопросами о роли образования как окультуривания человека, что набирает остроту в условиях перехода от реального общества к виртуальному. Тема новой реальности выдвигает проблему ценностных регуляторов, которые могут и усиливать, и ослаблять социальные связи. Мы знаем, что ценностная ориентированность указывает на внутреннее состояние человека, его место в обществе. Однако мы становимся свидетелями трансформаций смысловых форматов ценностных регуляторов. Все чаще говорят о размытости смыслов общекультурных ценностей, что ведет к социальной разобщенности, иногда и к маргинализации. Мы становимся свидетелями изменений не только смыслов ценностных рядов, стилей жизни, условий работы и учебы, меняется внутренняя биологическая организация мозга человека, его память, умение и способность к обучению, трансформируется психика современного человека.

В центре внимания – условия развития образования, представленные несколькими аспектами (онтологическим, гносеологическим, социальным) в контексте кризиса, нестабильности. Болонский процесс поставил цель скоординировать развитие таких трех составляющих, как экономика, политика, культура (система образования, наряду с наукой, выполняет социокультурные функции) для нового проекта европейского образовательного пространства. Заявленные внешние стандарты призваны расширить возможности стран, отвечать на вызовы глобализации. Однако выдвинутые требования унификации, стандартизации образования в условиях функционирования рынка образовательных услуг и т. п. оставляют в стороне вопросы о том, какой человек формируется в глобальном образовательном пространстве, насколько он может самоорганизовываться в своем собственном культурном (национальном) пространстве и при этом вписываться в общий образовательный процесс.

Авторы ставят перед собой задачу создания философско-методологической основы понимания образовательного пространства с учетом тех изменений, которые коснулись, прежде всего, человека и общества. Изучение и освоение не только пространства образования, но и новой реальности, способствует установлению онтологической, гносеологической, социокультурной связи между человеком и глобальными процессами современности. Наметить линии функционирования, развития, воспитания человеческой личности в новых условиях – задача современной философской мысли.

В создавшихся условиях авторы видят естественным анализ нескольких плоскостей, которые позволят очертить возможный путь функционирования и понимания развития человека в пространстве образова-

ния в дальнейшем. Первая плоскость рассматривает проблему понимания человека в новых условиях жизнедеятельности, с динамикой представлений о нем. Человек – все еще вопрос без ответа, это касается не только определения самого понятия, но и осмысления тех жизненных установок и целей, которые и создают его. Процесс образования давно не сводим только к научению, он есть реальное моделирование индивида, что при отсутствии четкого понимания всех базовых компонентов развития образования приводит к значительной зависимости данного процесса от целей тех, кто это образование реализует и обеспечивает. Особенно небезопасна такая зависимость в периоды нестабильности, кризиса, когда человек и общество оказываются особенно беззащитными перед меняющимся миром, и это может привести к полному уничтожению самих основ общественной жизни.

Следующая плоскость вопросов связана с попыткой разобраться с антропологией творчества. Отсюда попытка анализа интеллектуальных возможностей человека, способствующих пониманию роли таких интеллектуальных проявлений, как «нестандартное мышление», «креативное мышление», «нелинейное мышление» и т. п. Предлагается схематизация стилей мышления в виде его техник. Мы отмечаем, что схематизация не всегда дает ответы на вопросы, но она позволяет зафиксировать плюральность в восприятии мира, поливариативность его понимания. Плюральность картин мира, мировоззрений, представленная в виде схем на теоретическом уровне, позволит осознать широту возможностей человека не только в образовательных практиках, но и в онтологическом и социогносеологическом контекстах. На наш взгляд, это дает возможность описать также одну из компетенций современного профессионала как составляющую компетентностного подхода – мировоззренческую. Исследования в этой области антропологии утверждают полицентричный и многоаспектный характер мировоззренческой культуры человечества. И даже если учесть, что любая систематика носит упрощенный характер, можно избежать последствий такого упрощения, привлекая данные антропологического характера как проявление человеческого духа.

Сегодняшний день невозможно представить без средств массовой информации и их влияния на каждого из нас. Медиаобразование уже приобрело статус социокультурного явления, способного выполнять роль социальной физики. ЮНЕСКО же обозначило медиаобразование как приоритетную область культурно-образовательного развития XXI века. Более того, оно активно формируется как новое педагогическое направление. По мнению авторов, в современных условиях базой для его понимания и органического вхождения в пространство образования становится медиа-

антропология. Третья глава книги посвящена анализу, определению и возможностям такого современного направления философии, как медиантропология.

Реалии сегодняшнего дня свидетельствуют и об обоснованности философии постмодерна, направленной против претензии разума быть единственным критерием истины. В свое время Сократ рассматривал разум как единственную ценность человека, и упорядоченный рациональный европейский мир обязан своими материальными благами цивилизации именно такому культу разума. Но «создав» мир вокруг себя, человек обнаружил внутри себя некую пустоту, которую В. Франкл назвал «экзистенциальным вакуумом». Внутренняя пустота обнажает не просто отсутствие смыслов жизни, она отдаляет от значимости такого экзистенциала, как вера. Как ни парадоксально это звучит, но отсутствие веры способствует утере возможности принять радость, смех за основу своей жизнедеятельности. Именно поэтому авторы решили проанализировать возможности религиозных смыслов реальности не только в жизни современного человека, но и как условие его образования.

Мы не можем не высказать сожаления по поводу смерти нашего коллеги, замечательного антрополога рубежа XX–XXI вв. Один из авторов данной книги – Голозубов Александр Вячеславович рано ушел из жизни. Однако его идеи продолжают радовать нас своей новизной и оригинальностью.

Благодарности всем учителям-ученым, под чьим началом мы находились и пребываем сейчас, научному сообществу, единомышленникам и всем нашим друзьям. Мы благодарны нашим рецензентам: проф. Степаненко И. В., в лице которой мы всегда ощущали неизменную поддержку и помощь на всех этапах нашей работы, и проф. Заветному С. А., открытому к диалогу, внимательному и трогательному своей человечностью, за то внимание и продуктивное собеседование, которое они подарили нам. Благодарны тем, кто помог в создании этой книги, даже не подозревая об этом, кто воодушевлял нас, давая мудрые советы и обнадеживая будущими перспективами.

Глава 1

НА ПУТИ К НОВОЙ ПАРАДИГМЕ ОБРАЗОВАНИЯ

1. Философская рефлексия пространства образования

Сегодня мы сталкиваемся с разнообразными процессами, направленными на изменение и модернизацию устоявшихся стандартов различных сфер общественного развития. Образование занимает одно из первых мест в очередности на трансформации. Общество связывает свои перспективы конструктивного характера именно с развитием и усовершенствованием образовательной системы. Украина в этом вопросе не одинока: мир с надеждой рассматривает перспективы, особенно в таких сферах, как экономика, наука, образование в качестве ведущих.

Системы образования различаются территориальными и национальными особенностями. Большую роль в ее функционировании выполняют экономические, политические, культурные и даже религиозные факторы. Образование остается одной из важнейших сфер государственной и частной деятельности. Находясь под влиянием различных факторов, образование сталкивается с разнообразными проблемами. Среди них можно выделить наиболее актуальные, которые приобретают особый характер в современном обществе. Пожалуй, в качестве центральной выступает проблема отсутствия когерентности в развитии общества и образования как институциональной формы интеллектуального развития человечества. Рядом с ней – проблема отсутствия тесной связи между современными достижениями наук и принципами организации образовательной парадигмы. Проблема необходимой связи, соотношения и взаимовлияния науки и образования заняла одну из ведущих позиций, положительное решение которой во многом определяет экономический, политический и культурный рост любой страны. В то же время нарушение такого соотношения становится центральным противоречием, с которым сталкиваются практически все страны мира.

Не менее актуальной становится проблема национальных особенностей функционирования образования. Каждая страна имеет свою систему

образования, совершенствует ее, изучает имеющиеся ресурсы и знакомится со сферой образования зарубежных стран, пытаясь взять или поделиться лучшим, что есть в ее багаже. Эта проблема актуализировалась в последнее два десятилетия в связи с идеей создания единого образовательного пространства.

В современном обществе огромное количество вопросов возникает вокруг проблемы отсутствия взаимовлияния между общественными структурами, их элементами и образованием как сферой общества. В последнее время все чаще фиксируются противоречия между потребностями общества и социальным престижем, которые приводят к негативным последствиям как в самом обществе, так и в образовании. Отсутствие соответствия между качеством образования и его определенными стандартами активизирует деструктивные процессы в общем характере формирования и функционирования системы образования. Состояние современного образования обострило проблему гуманистических приоритетов как в обществе и в самом образовании, так и в личном ценностном багаже молодого гражданина, будущего профессионала. Набор таких противоречий требует философской рефлексии, оценок, которые могут расцениваться как комплексная рефлексия.

В настоящее время формируется мировой образовательный рынок. Это особый рынок, его основной характеристикой является высокая конкурентная способность, поскольку образование все больше превращается в способ продвижения стран в условиях тотальной глобализации на рынке труда и мировом рынке новейших технологий. Образование становится также одним из ведущих элементов геополитики, экономической стратегии государств и интеллектуально-культурным фактором в развитии человеческой цивилизации.

В истории человечества глобальные цели воспитания и образования менялись и продолжают меняться в соответствии с философскими концепциями и психолого-педагогическими теориями. Изучение феномена процесса образования, его пространства позволяет более целостно подойти к изучению имеющихся проблем, рассмотреть наиболее критические точки, осмыслить тенденции дальнейшего развития, представить возможные линии трансформаций и наметить стратегические программы, способствующие выработке современной научно-философской мировоззренческой позиции.

Философская рефлексия позволяет провести некие параллели, связать прошлое, настоящее и будущее в развитии образовательных систем на основе теоретического подхода. Она позволяет анализировать идеалы образования, опираясь на возможности и данные современной научной базы. Философия образования позволяет раскрывать конструктивные перспективы определенных образовательных установок, при этом указывая на деструктивные характеристики отдельных тезисов или стратегий. Эта рефлексия позволяет выходить на общие положения, которые выступают наиболее необходимыми и целесообразными в условиях кризиса индустриального общества и дальнейшего развития современных общественных процессов.

Философия образования – область научных знаний, предметом которой стали закономерности развития образовательной сферы во всех аспектах ее функционирования, внутренние и внешние факторы, влияющие на формирование пространства образования. Философия образования формирует мировоззренческую позицию педагога, систему идей и взглядов на развитие образования. Можно сказать, что философия образования – это область изучения и исследования теоретического и практического характера, в которой философские методы применяются к изучению образования, его проблем и перспектив развития. Предмет философии образования интерпретируется научным сообществом в зависимости от доминирующего в обществе и в национальной культуре отношения к мудрости. Такой подход включает в себя поиски основ мировоззрения, систем идей и взглядов, которые влияют на развитие образования.

Образование в его современном виде формировалось под влиянием исторически сложившихся традиций Нового времени. Поэтому смыслы современного образования мы можем черпать, опираясь на немецкое понятие *Building*. Этимологически оно сводится к понятиям *образ*, *картина*, *модель* и этим указывает на наличие некоего идеала, который необходимо раскрыть в человеке и относительно которого будет формироваться, строиться образование его внутреннего мира, его души. В таком контексте образование понимается как процесс формирования целостной личности, выполняющий одну из существенных функций человечества – воспитательную. Основы, фундамент этих позиций заложены с древних времен. Знание без воспитания может превратиться в страшное оружие уничтожения. Но с Нового времени традиционно образование рас-

смагтривается как социальный институт, управляющий общественным развитием на основе достижений науки.

Как особое направление философия образования оформилась в Европе во второй половине XIX века, и уже к середине XX века как область исследований общей теоретической проблематики стала ориентироваться на междисциплинарность. Она пресекается с такими направлениями, как педагогика, социология, психология, физика, история, медицина, когнитивистика, логика и др. Интегрируя и конкретизируя категориальный аппарат философии и знаний, полученных специальными науками, философия образования вырабатывает теоретические и практические основы отношения к педагогической деятельности и действительности, наделяя их определенными смыслами и выдвигая концептуальные варианты их трансформаций. Цели, содержание и методы – вот триединство того основания, на котором, по сути, и разворачивает свои поиски философия образования. Сегодня философия образования понимается как направление в системе философских исследований и как учебная дисциплина. Это также раздел философии, предметом которой есть образование как процесс и как феномен.

Огромное внимание этому направлению уделяют западноевропейские и американские ученые. У истоков же отечественной ветви философии образования стояли такие видные общественно-просветительские деятели, как Н. Кулиш, П. Юркевич, К. Ушинский, П. Бачинский. С 1917 года анализ проблем философии образования был прерван. Возобновились исследования только со второй половины 90-х годов XX века. Инициаторами этого процесса выступили такие ученые, как В. Андрущенко, Б. Братанич, И. Зязюн, В. Кремень, М. Култаева, С. Клепко, В. Лутай, Н. Михальниченко, В. Табачковский, В. Шинкарук, Л. Горбунова, И. Предборская, И. Добронравова и др. На рубеже XX и XXI веков Украина совершила мощный рывок в этой области философии, украсив свою фундаментальную научную базу такими именами, как О. Базалук, В. Бех, Ю. Бех, В. Довбня, Н. Кочубей, С. Луговой, Н. Лукашевич, И. Радионова, Н. Радионова, З. Савельев, З. Самчук, И. Степаненко, Т. Троицкая, М. Трыняк, С. Черепанова, А. Шевченко и др.

Образование – это срез бытия общества. Оно связано с антропоцентрическим учением о мудрости и мудрой жизни. Однако необходимо отметить, что для каждой нации образование имеет свои особенности,

которые и накладывают отпечаток на его развитие. Со стороны философии образование расценивается как творение общества, которое выступает в данном понимании как организм, структура, задающая единый ритм в развитии и общества, и сферы образования. Философия подчеркивает его сложную структуру: образование имеет институциональные и неинституциональные формы существования. Организация образования как процесса может иметь государственные и негосударственные формы, глобальный и региональный характер и т. п. Оно может основываться на научных и ненаучных знаниях и представлениях.

Образование логично определить как универсальный архетип, который выражает «первое и последнее» начало самостоятельного творения человечества, человеческого рода. Передача структурных наработок требует прямого (родители) и непрямого (учитель, преподаватель) посредника. Приоритет принадлежит все-таки наставникам, что позволяет ввести обучение в разряд особой формы жизнедеятельности – процессуально-коммуникативной деятельности человека. Например, наряду с проблемами глобального характера есть такие, которые находятся «в середине» образовательного процесса. Одна из них – проблема неоднозначного понимания коммуникации по линии «учитель – ученик», «преподаватель – студент». Правильно или неправильно организованная коммуникация может увеличить или, наоборот, снизить качественные показатели усвоения учебной информации. Самым результативным методом исследования этих отношений может выступать модель (научная, образовательная, педагогическая, дружеская и т. п.), которая выражает наиболее существенные принципы организации образовательного процесса.

Наряду с категорией *образование*, в философии образования активно используется категория *обучение*. О ее содержании невозможно говорить, не учитывая данные истории, психологии, социологии, медицины, современных когнитивных наук и педагогики. Естественным является то, что философия образования «впитала» в себя данные этих интеллектуальных срезов человечества. Поэтому дать полную характеристику процессу образования можно только опираясь на междисциплинарный подход, который в комплексе рассматривает и внешние, и внутренние факторы, влияющие на образование.

Анализируя феномен образования, философия обращается к онтологическому, гносеологическому, культурологическому, антропологическому

му, экзистенциальному, аксиологическому аспектам образования. Каждый из них позволяет прояснить его основные характеристики в сочетании со смыслами жизнедеятельности человека. Без обращения к последнему разговор об образовании не имеет точки приложения и, следовательно, смысла. Если философия разрабатывает мировоззрение, то философия образования вырабатывает принципы внедрения его в жизнь, в конкретные формы культуры – в образовательные практики.

Одной из центральных категорий философии образования на рубеже XX и XXI веков стала категория *пространство образования*. Пространство образования включает в себя систему общих факторов и отношений, которые обеспечивают институциональные, организационные и содержательные основы образования. Термин несет большую смысловую нагрузку, используется во всех государственных документах, документах международного значения. Сегодня это одна из основных категорий в философии образования. Обращение к ней поможет прояснить некоторые проблемные вопросы, связанные с переходом мирового сообщества на новый уровень организации пространства образования. Данная категория позволяет органично соединить традиционные аспекты описания образования как феномена (онтологический, гносеологический, культурологический, антропологический, экзистенциальный, аксиологический и др.). В комплексе они дают возможность представить образование в виде формы жизнедеятельности человека. Современные ученые рассматривают пространство образования как инвариант социального (Л. Семашко), как организованный и целенаправленный порядок, основная функция которого – быть своеобразной матрицей, создающей и обеспечивающей поступательное развитие знаний, культуры, системы ценностей, опыта социальных отношений (Е. Марченко).

Нам бы хотелось выделить в исследовании пространства образования интеллектуальные особенности человека, поскольку общество, претендуя на современность своего развития, обращается к такой его характеристике, как информатизация. Чаще всего, к сожалению, этот процесс рассматривается достаточно узко, если в центре внимания оказываются такие его составляющие, как компьютеризация и медиатизация. На наш взгляд, наиболее существенной составляющей процесса информатизации выступает феномен интеллектуализации.

Наши рассуждения опираются на два мощных подхода в исследовании человеческого существования, предложенные Н. Элиасом и С. Аверинцевым. К ним мы обращаемся как методологическим траекториям. Н. Элиас, отказавшись от традиционного антропологического анализа, который концентрировался вокруг описания стабильных структур человеческого бытия, предложил для анализа общественных процессов новую методологию – метод антропологической интерпретации. Он предпочел ставить акценты на изменениях и неизменных предпосылках культурной изменчивости человека. На наш взгляд, рассматривать особенности динамики пространства образования необходимо, опираясь на предложенную им методологию. С другой стороны, особый интерес для анализа пространства образования вызывает методология С. Аверинцева об интеллектуальных революциях человечества. Это позволит нам рассмотреть пространство образования в контексте трансформационных процессов, связанных не только с изменениями роли феномена знаний, но и с функционально-инструментальными возможностями человека, которые мы назвали интеллектуальными технологиями разума, мышления. Эта грань наших исследований приобретает особый интерес в условиях формирования нового общества.

С этих позиций пространство образования – это сфера интеллектуальной и институциональной организации жизни человека, которая способствует формированию и трансформации мышления человека, его интеллектуальному росту и которая в идеальном варианте должна развиваться в коэволюционном режиме со всеми остальными сферами общества.

Пространство образования желательно анализировать, опираясь на рефлексивное единство философии и педагогики. Один из первых по значимости аспектов рефлексии такого пространства – институциональный. Философия всегда была обязательным предметом, который входил прямо или косвенно во все институциональные схемы образования в европейской традиции образования: от греков, начиная с Пайдеи, до идеи классического университета, представленного философией В. Гумбольдта. Философия всегда выполняла функцию теоретико-рефлексивного анализа образования и была фундаментом для формирования образовательных систем. С. Гессен считал, что педагогику в целом необходимо рассматривать как прикладную философию. Он даже пытался построить схему философии, где соединились бы онтология, гносеология и педагогика.

Институциональное единство философии и образования способствовало появлению новой междисциплинарной области знаний – философии образования.

Характеризуя философию образования XXI века, ученые обращают внимание на ее интегративный характер. Рядом с философией и педагогикой как обязательными составляющими и условием развития пространства образования присутствуют и управление, и политика, достаточно активно реагирующие на общественные изменения. С. Клепко подчеркивает именно такой характер философии образования: «Это способ интеграции наук, политики относительно нации и управления знаниями в современном видении макро- и микроперспективных процессах творения, трансформаций, использования знаний» [67].

Пространство образования формируется под влиянием мировоззрения, в котором происходит процесс соединения данных о мире в комплексе с профессиональными навыками, полученными в результате образования, и личностными характеристиками человека. Мировоззренческий уровень рефлексии образования позволяет сделать акцент на формировании некоего представления о мире в целом, ориентируясь при этом на определенный арсенал научного и философского знания. В формировании мировоззрения особое значение приобретает оценочно-критический компонент образования и феномен воспитательного процесса. Их взаимовлияние способствует формированию смыслового ядра образовательного процесса – формированию гражданина, профессионала, человека. Знание, основанное на таком триединстве, позволяет говорить о пространстве образования как о пространственно-временном континууме, выступающем фундаментом жизнедеятельности человека как представителя цивилизационных процессов, соединяющего интеллектуальные возможности прошлого, настоящего и будущего.

Необходимость использования термина «пространство образования» связана с подключением к Болонскому процессу, одно из центральных заданий которого – создание единого европейского образовательного пространства высшего образования. О его формировании было заявлено в свое время представителями стран, входящих в структуру Болонского процесса. Официальная дата его рождения 19 июня 1999 года, когда министры образования 29 стран подписали документ под названием «Болонская декларация».

Возникновение Болонского процесса было обусловлено тремя факторами:

- глобализацией, требующей унификации образовательных систем;
- обострением международной конкуренции в сфере образования, в силу которой европейская система стала проигрывать системе образования США;
- растущей европейской интеграцией.

Болонский процесс выступал как одна из форм модернизации высшего образования. В 2001 г. уже на основе Пражского коммюнике (Прага) к Болонскому процессу присоединились 33 государства. Необходимо отметить ряд новшеств этого периода. Одно из них – признание студенческих союзов в качестве полноправного субъекта Болонского процесса. И не менее существенный тезис – доступность обучения граждан с ограниченными материальными возможностями. В 2003 г. (Берлин) к процессу присоединилось еще семь государств. В этот период формирования всеобщего европейского пространства образования утвердился тезис тесной связи между высшим образованием и научными исследованиями. Как результат, к двум научным степеням – бакалавр и магистр – добавляется третья, докторская степень, – PhD. В 2005 г. участниками Болонского процесса (Бергер) стали сорок пять государств. Был выдвинут для обсуждения ряд проблем, среди которых особое место заняла проблема ученых степеней, в частности PhD, мобильность преподавателей и студентов. Участники отметили, что все страны имеют национальные системы обеспечения качества знаний. К 2010 г. планировалось создать европейское пространство высшего образования, способное противостоять экспансии американской системы образования.

Каждые два года проходят встречи на высшем уровне, обсуждаются и утверждаются документы, направленные на сбалансирование образовательного единого пространства для всех стран участниц. В документах много положительного, но они излишне благополучны и спокойны, хотя имеется много противоречий. По своему характеру их можно условно разделить на внешние и внутренние. Среди внешних противоречий хотелось бы отметить проблему гармонизации архитектуры системы высшего образования. В документах подчеркивалось, что речь не идет о стандартизации и унификации. Гармония действительно предполагает полифонию, т. е. сохранение богатства и разнообразия национальных систем образова-

ния, культур, языков. Но уже в поздних коммюнике акцент ставился именно на стандартизации (пусть даже формальной, а не содержательной). Эта проблема противоречивости и сложности сочетания гармонии и полифонии, с одной стороны, и требования стандартизации, унификации – с другой, выступает как центральная. Корни этой проблемы фундируются различным толкованием целей, принципов, приоритетов Болонского процесса со стороны стран-участниц.

Например, в Великобритании подавляющее количество вузов не намерены были реформировать свои учебные программы, считая, что 3-4 года для бакалавра и 1 год для магистра соответствуют целям Болонского процесса. В Германии отношение к документу также специфично. Немецкие высшие школы воспринимают с интересом правила и условия формирования общего образовательного пространства, так как их статус, согласно требованиям Болонского коммюнике, уравнивается с университетами. А вот сами университеты с их многолетними традициями и опытом к реформам Болонского процесса отнеслись с сомнением. Во Франции новая система сосуществовала со старой вплоть до 2010 года, в целом университеты не спешили «переводить» свои образовательные программы в русло нового для них течения.

В Украине сложилась парадоксальная ситуация: лозунги радикальной демократизации образования чаще всего демонстрируют силу симулякров, а все лучшее, что необходимо было бы оставить и продолжать развивать в отечественной системе образования, странным образом сворачивается и исчезает.

Это означает провозглашение достаточно необходимых вещей, позиций, заявок на актуальное реформирование. Однако заявки приобретают значение знаков, смыслы которых на практике оказываются размытыми или совершенно противоречат заявленным лозунгам. «Слепое» стремление подражать приводит к уничтожению автономности Разума как высшей ценности университетской традиции. Все чаще идеологами Болонского процесса становятся так называемые эксперты, специалисты, деятельность которых в лучшем случае способствует формированию инфантильности в образовании, в худшем – может даже «не заметить ребенка и выплеснуть его вместе с водой». Теряется не только идея автономной республики «Университет», теряется его способность выполнять гражданскую позицию – воспитание гражданина. Главный же результат образова-

ния – воспитание личности, воспитание независимого интеллектуального специалиста, к чему так настойчиво призывал В. Гумбольдт, – становится все более проблематичным.

При анализе противоречий, которые несет Болонский процесс, для их ясного понимания все чаще стали обращаться к философской рефлексии. Два разных подхода к пониманию процесса обучения позволяют увидеть и оценить характер возможных путей развития пространства образования. Эти подходы вырастают из двух различных философских концепций, положенных в основу образования. Первая – утилитаристская и краткосрочная философская концепция – нацеливает обучение на подготовку строго определенных и идентифицированных профессионалов. Вторая – образовательная – соотносится с профессией, но не ставится в строгую зависимость от нее. Преобладающим является первый подход, который в XXI веке претерпел настоящую мутацию: утверждается экономический и рыночный взгляд на высшее образование, вследствие чего гуманитарные и культурные цели нивелируются, а университет копирует мир предприятий и коммерческих обменов.

Первостепенной задачей в процессе формирования пространства образования выступает решение проблемы гармоничного соединения преподавательской и исследовательской деятельности в университетах. Эта проблема своими корнями уходит в начало XIX века, когда деятельность тьюторов, с одной стороны, практически нивелировалась, с другой, – когда с необходимостью встала задача реализации модели Гумбольдского университета. Однако развитие науки требует огромных капиталовложений. По данным Евростата, в 2012 г. средний уровень объема затрат на научные исследования и разработки стран ЕС-27 в ВВП составил 2,06 %. Большая часть затрат на исследования и разработки отмечалась в Финляндии – 3,55 %, Швеции – 3,41 %, Дании – 2,99 %, Германии – 2,92 %, Австрии – 2,84 %, Словении – 2,80 %, Франции – 2,26 %, Бельгии – 2,24 %, Эстонии – 2,18 %, Нидерландах – 2,16 %, а самые небольшие – в Румынии, Кипре, Болгарии, Латвии [122, с. 7]. В Украине количество организаций, которые выполняют научные и научно-технические работы в секторе высшего образования в сравнении с 2005 г. (172 организации) несколько увеличилось и составило 180 организаций. В высшем образовании 2013 г. работало 48 % (249) аспирантур и 62 % (172) докторантур. Сектор высшего образования в 2013 г. получил 688057, 6 тыс. грн финан-

сирования затрат на разработки научных и научно-технических работ [122, с. 7].

Нельзя не сказать о проблеме конца XX века – отсутствие интереса со стороны студенчества к точным, фундаментальным наукам. Это связано с усложнением программ, сложностью усвоения материала. Например, выпускники школ химии предпочитали психологию и информатику. Само же обучение химии – достаточно дорогостоящий процесс. Не каждый университет обладает возможностью иметь современное оборудование и соответствующее финансирование. Особо это стало наглядным в 90-х гг. Сложности подобного характера возникают и при организации преподавания математики, физики, биологии [81]. В частности, в странах бывшего СНГ отсутствуют материально-технические базы или их объемы весьма ограничены для развития этих областей науки. Но уже в начале XXI века ситуация начала резко меняться. Все большее количество абитуриентов нацелены на сдачу тестов, экзаменов по математике. Постоянно увеличивается количество абитуриентов, желающих осваивать айтишные (компьютерные) специальности. Все большим вниманием пользуются естественные науки. Появление модели NBICS-конвергенций, которая сегодня расценивается как основной катализатор техногенной модификации технологической и социальной сфер, не только «усложняет» мир новыми искусственными формами взаимодействия [176]. Она активизирует такую составляющую информатизации, как интеллектуализация [53]. Развитие науки, открытия в естествознании, новый взгляд на мир, ломка старого видения мира, усиление роли элементов научно-философского мировоззрения для масс, получающих образование в университетах, усиление роли знаний, представленных научной картиной мира, развитие информационных технологий, усиливающих значение медиаобразования, способствуют активному обращению молодых людей к естественным и фундаментальным наукам.

Еще один существенный фактор, способствующий формированию единого образовательного пространства, – учебная мобильность преподавателей и студентов. Сегодня проблема мобильности студентов приобретает неоднозначные оценки. Если речь идет о взаимообмене студентами, стажировках, работах над совместными проектами, то такая мобильность расценивается как положительный элемент, конструктивно отражающийся на функционировании единого образовательного пространства. Но все чаще страны Европы сталкиваются с фактом «перетягивания» интеллек-

туального потенциала с Востока на Запад. Причем университеты открывают свои двери перед «восточными» студентами иногда на очень выгодных для последних условиях при поступлении: на основе среднего балла аттестата, доступной ценовой политики, широких горизонтов учебной практики и даже определенных гарантий практической реализации дипломов. Однако если проанализировать программы, а самое главное – специальности, по которым объявляются наборы, то их перечень не отличается разнообразием. Целая сеть посредников и самих представителей колледжей, университетов предлагают различные курсы, как правило, филологического направления [162]. В большом ассортименте менеджмент гостиничного комплекса, различного рода маркетинг, туристический бизнес и тому подобные специальности поражают географическим разнообразием университетских предложений. Однако престижные специальности, такие как адвокатура, медицина, управление высшего звена остаются недоступными ни с точки зрения вакансий, ни с точки зрения ценовой политики. И если брать во внимание острую конкуренцию между университетами в условиях глобализации, когда образование стало рассматриваться как товар, то многие восточноевропейские университеты могут оказаться в проигрыше.

Сегодня размышления о пространстве образования осуществляются в различных плоскостях, каждая из которых, несомненно, служит дополнением другой. В современном мире наблюдается переход от индустриального общества к постиндустриальному, к информационному. Естественными видятся изменения взглядов на роль и значение образования, уточняются позиции относительно задач и целей образования. Вероятно, поэтому наиболее острыми становятся проблемы комплексного соотношения естественных и социально-гуманитарных дисциплин в профильных университетах, проблемы организации учебного процесса и содержательной компоненты различных специальностей.

Действительно, переход к новому типу общества активизирует дидактическую тему. Эта сторона образования в новой парадигме усложняется. Речь идет об усилении самостоятельной подготовки учащихся, о личностной дидактике, которая ориентируется на выборочные дисциплины. Построение индивидуального учебного плана (так называемая траектория образования) – одна из проблем философии образования, требующая не только анализа определенных методологических рекомендаций. Виртуальное, или дистанционное, обучение также затрагивает вопросы

дидактического характера. Техничко-технологический характер современных медиа-средств предполагает наличие в структурах университетов, помимо библиотек, особых структур, работающих в направлении обеспечения реализации учебного плана единой информационной программой. Этот срез работы совершенно отсутствует в отечественных институциях образования. Поэтому такие традиционные аспекты изучения пространства образования, как онтологический, гносеологический, ценностный, социально-антропологический дополняются новыми. Актуальными становятся методологический и экзистенциальный. Об их роли всегда шли активные дебаты и разворачивались горячие споры. Но в период перехода к новому обществу – обществу знаний – их роль, несомненно, усиливается. В конце XX века анализ организации учебного процесса и проблем дидактического характера переместился в плоскость синтеза философии, психологии, медицины и педагогики. Один из организаторов этого направления – Щедровицкий Г. П. – уделял исследованию пространства образования особое внимание, подчеркивая значение методологических поисков как основополагающих. Результаты позволяют делать выводы о том, что методологический аспект занимает ведущее место в решении проблем дидактического характера и заставляет задуматься о необходимости формирования и воспитания нового поколения методологов-дидактов. О роли методологической рациональности в образовании представлен широкий материал в работе «Трансформации рациональности в поле образования» (О. Дольская) [52].

Особенности дидактического характера современного пространства образования можно свести к нескольким общим положениям. Они основаны на синтезе воспитания и образования как центральной идее образования в целом. Но к этим компонентам необходимо добавить и принцип креативности, основанный на навыке постоянного самостоятельного обучения с элементами навыков критического мышления. Процесс функционирования образования традиционно разбивают на несколько этапов. Если отталкиваться от логики учебного процесса, то первый этап в решении задачи воспитания и образования – это усвоение полученной информации. Второй – приобретение навыков самостоятельного поиска. Третий – приобретение и развитие навыков самостоятельной интерпретации информации. Четвертый этап – развитие оценки и конструктивной критики ин-

формации, ее классификации, систематизации относительно приобретенных научных критериев, присущих личности, обществу, сообществу [90].

На первый взгляд традиционная схема не вносит ничего нового в организацию и схему построения структуры подачи материала. Но в информационном обществе, в котором компьютеризация и медиатизация становятся одними из ведущих его признаков, резко увеличивается объем поступающей информации, и возникает проблема «перевода» поступающей информации в объем знаний. Среди ряда технологических тенденций, ведущих к вовлечению человека в информационно-динамическую среду Интернет, на первом месте – рост индивидуального времени пользователя и рост объемов мобильного видеоконтента [113]. При этом пользователь находится в состоянии высокой вероятности получения ложной или искаженной информации. Навыки работы с информацией, как правило, отсутствуют, а опыт оценки ее качества достаточно низкий. Это приводит к появлению поверхностных форм ассоциативного сканирования информации без ее глубокого понимания. Следовательно, можно с уверенностью сказать, что первый и второй этапы обучения в новых условиях трансформируются. Усвоение информации, следовательно, уже требует своеобразного критицизма, пусть даже в форме выбора информации. В современной высшей школе появляется новый этап, требующий навыков реализации знаний в контексте развития современной науки и производственной сферы.

Сам процесс развития науки «заставляет» постоянно расширять учебные программы при прежнем количестве академических часов. Уже первый этап – усвоение информации – поднимает проблему оформления содержательной компоненты дисциплины, а второй – самостоятельный поиск информации – требует постоянной активности со стороны преподавателя и учащегося. Навык самостоятельного поиска, с одной стороны, упрощается при умении активно использовать возможности современного медиа-мира, с другой стороны, усложняется, так как огромное количество медиа-сайтов требует системного видения материала, умения отсеивать ненужное, но при этом сохранять необходимое.

Третий этап заставляет учащегося формировать навык самостоятельной интерпретации, что позволяет ему переходить от репродуктивного усвоения знаний к продуктивному. Этот этап приобретает своеобразную особенность. В любой момент учащийся может перейти границу допустимого и обратиться к простому плагиату. Вероятно, этот этап тре-

бует особой культуры обучения, которую необходимо воспитывать и активно культивировать у современного человека, приступающего к освоению знаний. Без этой составляющей невозможен четвертый уровень, при котором активизируется продуктивное знание, что особенно важно в научной, изобретательской деятельности, без которой невозможен рост человека как профессионала, стремящегося к постоянному развитию и творчеству. При такой дидактической организации пространства образования преподаватель-методолог становится активным участником процесса, позволяющего влиять на когерентность развития общества и образовательной сферы. Именно такой сценарий развития позволит выдерживать отмеченную выше когерентность.

При организации работы на четвертом уровне особое внимание уделяется воспитанию критически мыслящего субъекта образования. Это принципиально новый аспект обучения, который не был представлен или слабо представлен в традиционных парадигмах образования, ориентированных на усвоение информации без особенной критики. В новых условиях развития общества, его достаточно сложной организации различных сфер, требование постоянного совершенствования образования и умения обрабатывать потоки информационного материала поднимает проблему формирования критического мышления. При огромном потоке информации задача систематизации, конструктивной оценки, аргументированной практики и критики становится жизненно необходимой. Без умения критически осмыслять информацию можно прийти к хаотическому мышлению.

В условиях обращения учащегося к системе Интернет активизируется такая существенная составляющая, которую необходимо учитывать педагогу-дидакту, как тренировка памяти. Свободный доступ к информации вызывает непрерывное отвлечение внимания пользователя, связанное с решением задачи поиска в условиях так называемой неопределенности. Навигация в Сети ведет к появлению особой формы памяти, не связанной непосредственно с содержанием. Это поисковая ассоциативная память, которая позволяет ориентироваться в точках хранения контекста. Таким образом, Интернет влияет на трансформацию механизма памяти человека.

Достаточно убедительным является то, что сегодня учащийся имеет дело с частичной демократизацией образовательного процесса. Это свидетельствует о появлении возможности принимать участие в формировании

собственного индивидуального плана (ориентирование на дисциплины по выбору). Усиливается интерес к науке. Активное участие школьников и студенчества в научной деятельности раскрывает огромные возможности, среди которых не только совершенствование своей профилирующей специальности, сколько ориентирование на целостное восприятие мира науки и общества. Анализ ценностной составляющей последних лет показывает стремление молодежи к философско-научному видению мира.

Иногда возникает вопрос о снижении воспитательного элемента в структуре современного образовательного пространства. Обучающая составляющая якобы доминирует. На наш взгляд, в современном процессе образования воспитание приобретает скрытые формы. Оно вписывается как составляющий элемент в обучающую составляющую, что выдвигает перед преподавателем ряд существенных сложностей дидактического характера. Косвенное его присутствие в каждой дисциплине требует определенного мировоззренческого настроя преподавателя. Воспитание развивается в экзистенциальной плоскости и активизирует экзистенциальный аспект. В современной философской литературе этому аспекту отводится особая роль. Чаще всего он определяется как самый сложный и менее всего исследованный. Для современного человека экзистенция образования, его одновременное переживание и проживание – это, пожалуй, доминанта в образовании. Этот аспект позволяет понять индивидуальность траектории учащихся. Ключевыми понятиями здесь выступают *содержание предмета* (содержательная компонента дисциплины), *выбор, рефлексия, опыт, самоосуществление, самореализация, самооценка*. В контексте этих понятий мы понимаем образование как процесс возможностей личности в осуществлении своих проектов и целей, поиск жизненных ориентиров, достижение смысла жизни, осознание своей роли в контексте развития истории. Еще О. Больнов писал, что задача каждого по отношению к истории – усвоить это наследие как освоение духовного содержания, т. е. сделать внешнюю историю внутренней чертой личности [14].

Пространство современного образования невозможно без знаково-символического аспекта. Этот аспект позволяет представить процесс образования в виде текста, который регламентирует взаимодействие общества, экономики, науки, политики, культуры. Как правило, организационно-управляющую функцию по отношению к образовательным системам

выполняли / выполняют метатексты. Это и мифология на ранних этапах развития человечества, и религия, например, христианство в Средневековье, атеизм в период развития СССР. Эти доминирующие знаковые системы оказывали колоссальное влияние на формирование и функционирование пространства образования. В современном обществе особый интерес представляет медиaprостранство, которое само может выступать в качестве текста. Обращение к медиаантропологии позволит прояснить глубину экзистенциальной и знаково-символической составляющей жизнедеятельности человека современности.

Вопрос о формировании новой парадигмы образования фундируется проблемой формирования общего европейского пространства образования. Эта категория позволяет рассматривать феномен образования в различных аспектах и, следовательно, в их смысловом содержании. Философия образования использует традиционно онтологический, социально-гносеологический, антропологический, экзистенциальный, знаково-символический и др. аспекты. Обращение к ним позволяет говорить о сложной архитектонике своеобразной реальности – пространства образования. Элементы каждого аспекта проникают друг в друга, стимулируя функционирование и развитие сложнейшей конструкции образования, представленной пространством образования.

Цель нашей книги – рассмотреть особенности формирования пространства образования, выйти на конструктивные положения, которые станут основой модернизации образования на базе концептуально-методологических положений социально-антропологического и философско-образовательного характера. В реализации этой цели нам поможет анализ особенностей развития человека в пространстве образования, причем акцент будет поставлен на существующих философских рефлексиях человека в формирующемся информационном обществе. Мы проанализируем интеллектуальные технологии в виде техник мышления, указав на характер возможных линий их развития в образовании. Покажем роль и значение медиаантропологии в контексте современных общественных трансформаций, указав на ее конструктивные возможности в процессе совершенствования пространства образования. Рассмотрим духовные экзистенциалы и онтологические основания религиозной антропологии, которые приобретают особое значение в современном мире.

2. Онтологический характер структурно-функциональных особенностей феномена образования

Онтология образования позволяет рассмотреть объекты, процессы и явления, составляющие сущность образования. Отношение к бытию, т. е. актуализация парадигмы «человек–мир» говорит об активизации онтологического аспекта в формировании и функционировании образования. Не случайно в образовании активно используются понятия *бытие человека, человек и наука, человек и культура, человечество, жизнедеятельность, реальность, мир учебы, мир знаний* и т. д. В XX веке М. Шелер написал работу «Место человека в космосе». «Образование» у М. Шелера – категория онтологическая. Это образ совместного бытия: человек вписан в космос, мир, природу, общество, он рассматривается как место встречи. М. Шелер выделяет три основных (сущностных) рода знаний: религию, философию, науку, которые определяют фундамент онтологии образа человека. По его мнению, человек способен усваивать три вида знаний: знание ради господства или достижения; сущностное или образовательное; метафизическое, или знание ради спасения [135]. Каждый вид знания служит для преобразования сущего, которое может быть представлено либо вещью, либо самим человеком, либо Абсолютом. Знание, таким образом, занимает промежуточное положение между знаниями о Горнем и Дольнем. Оно представляет собой человеческие достижения, накопления, которые отличают человека от животного, и в то же время подчеркивает трансформационные процессы в самом человеке в историко-культурном аспекте. А так как знание, полученное в результате образования, оформляется человеком и предназначено для него же, то оно с необходимостью выступает предметом философского анализа.

У К. Ясперса образ человека, освещенного образованием, характеризуется способностью формировать попытку подойти к истине через постоянное соотношение себя и своих целей с идеей целого. В таком соотношении онтология нацелена на поиск взаимосвязи индивидуального и универсального в человеке. Что выступает механизмом, с помощью которого человек становится образованным? И как он становится таковым? Ответы на эти вопросы заставляют рассматривать образование как сосредоточенное не только в одном представителе человеческого рода, но и в человеческой истории. Отсюда следует, что образование необходимо

рассматривать как погруженное в пространство бытия человека и всего человечества. Оно выступает как онтологическая бытийственная категория, а микромир человека невозможно рассматривать без его включения в макромир: они взаимообусловлены и дополняют друг друга.

Недаром у Г. Сковороды и Н. Бердяева человек несет в себе элементы микро- и макрокосмоса. Э. Леруа, Т. де Шарден, а вслед за ними В. Вернадский выдвинули идею ноосферы. Это уже заявка на интеллектуальное воздействие человека, человека, который определяет свое существование в сочетании с биосферой и миром космоса, поскольку Земля является частью Мироздания. Формирование ноосферного мышления – задача современного образования [8]. Многие считают, что именно в эпоху глобализации ноосферная техника мышления отвечает бытию человека, так как это бытие осуществляется в единстве с миром при сохранении индивидуального.

Главная тема философии образования – формирование целостной социально-духовной личности – пересекается с главной темой философии – человеком. Если М. Шелер рассматривал знание с трех позиций, в которых, по сути, речь идет об основных формах бытия, то их соразмерность определяется уровнем образованности человека, его мышлением, сущностным настроением принимать мир именно таким, каким его закладывает образование. Но, помимо такой действенной силы, как разум, М. Шелер отмечает наличие в человеке еще и духа, как реализацию определенного порыва в виде самообразования. «Образование – это не «учебная подготовка к чему-то», к профессии, специальности, ко всякого рода производительности, и уж тем более образование существует не ради такой учебной подготовки. Наоборот, всякая учебная подготовка к «чему-то» существует для образования, лишенного всех внешних «целей» – для самого благообразно сформированного человека» [136, с. 31].

Разумная человеческая личность как бытийная целостность усматривает именно в разуме проблески духа, считая ограниченным понимание человека только лишь как вещи. Платон писал: «ни мудрость, ни ум никогда бы, разумеется, не могли бы возникнуть без души» [102, с. 30], без того, что впоследствии стали понимать как проявление духа. Но с духом человек соотносится благодаря самообразованию и образованию. «Наши предки вкладывали в смысл слова «образование» создание образа человека, подобного Богу или, по крайней мере, к тому стремящегося» [60, с. 7].

Термин «образование» стал более употребительным в XX веке, а до этого использовали термин «просвещение». Платон употреблял именно термин «просвещение». Он уподоблял человеческую природу в отношении просвещенности и непросвещенности состоянию узника или человека, вышедшего на свет из пещеры. Свет становится символом приобщения к бытию и к истине. Интересны эпистемологические находки этого термина. Словари дают толкование образования именно через образ света и приобщения к нему. Так, у И.И. Срезневского просвещение тождественно образованию как первоначальному акту передачи света в прямом и в переносном, духовном смысле. Среди огромного фактического материала, который дает И. И. Срезневский, привлекают своей силой и красотой слова о духовном предназначении учителя: «Есть у вась дома учитель среди вась, великий светильникъ Кирилъ; и на его гробъ повсегда зрите и отъ него всегда просвещаетесь» [116, с. 1566].

Деятельность учителя в этом случае предстает как «творение» человека, который является составной частью всего социума и который одновременно совершенствует социум своей духовностью. Г. Фихте отмечал следующее. Если человек занимается самообразованием, то «это не просто член человеческого общества; здесь, на нашей Земле, за короткий промежуток отведенной ему жизни он, благодаря воспитанию, становится признанным членом вечной цепи духовной жизни как таковой, которой присущ более высокий общественный порядок. Несомненно также и то, что к прозрению этого более высокого общественного порядка его должно привести образование (Bildung), стремящееся охватить целиком всю его сущность и подвести к образу нравственного миропорядка, которого здесь никогда не бывает, но который должен стать вечным, предначертанным своей собственной самодеятельностью» [161, с. 44]. Образование становится уже не просто атрибутивной характеристикой индивида, набирая черты моральной честности, а наиндивидуальным обязательством и обязанностью перед последующими поколениями людей. Удивительно и то, что именно в этом Г. Фихте видел призвание ученого [161].

Духовный идеал образования как содержательный идеал зависит от жизненных ценностей и идеалов того поколения, которое его формирует. Состояние этого поколения обусловлено и «системой средств, обеспечивающих образование» [158, с. 8], – считал В. Дильтей. Например, со свободой, с демократическими началами в обществе связывал образование

Д. Дьюи. Он считал, что система образования, образовательные методики выступают показателями развития демократии [54, с. 83].

Субъект образования меняется под влиянием встречи, поэтому основными категориями образования выступают онтологические категории *Я-Мы* или *Я-Ты*. Об этом впервые заговорили философы, формируя деятельностный стиль философствования, – Г. Фихте, Г. Гегель, К. Маркс, Ф. Энгельс, А. Кожев, а подхватили их идеи представители философии диалога – М. Бубер, М. Бахтин, О. Больнов, Э. Левинас, П. Рикер, Ж. Маритен, М. Хайдеггер и др.

Недаром онтология духовности четко персонифицирует личностное бытие человека в его ментальных признаках. Одновременно человек выступает как субъект истории, субъект нации, субъект мира. М. Блок, Л. Февр, Ж. Ле Гофф особое внимание уделяли вопросам ментальности. Под ней они понимали определенный «канон интерпретации», прежде всего, психологический, эмоциональный, этнически окрашенный. Ментальность помогает нам осознать феномен самопознания. Онтология самопознания основывается на культурной памяти народа, нации. Опыт человека объективирован в многообразных формах жизнедеятельности поколений. «Родовое самопознание» (П. Флоренский) способствует открытию в себе человека. Г. Сковорода говорил: «Тілесним не напьеться дух», подчеркивая способность каждого к рефлексии своего рода. А это уже косвенно воспроизводит в нашем сознании систему «семья – нация – мир».

Стратегия философии со стороны Юнеско признается как важная деятельность и практика в современном обществе. К сожалению, усиление роли философии рассматривается очень узко – как изолированной области, связанной с дисциплиной. А реализация широкого присутствия философских вопросов отсутствует, хотя во многих государствах философию изучают еще со школы (например, Италия, Бельгия, Норвегия, Бразилия). А ведь образование зависит от трех факторов. Первый – принятия педагогами понимания роли познания и Истины. Второй связан с особым пониманием Истины, принятым в философии. Третий указывает на место и роль философии в жизни общества [65]. Философия очень часто выступала в виде союзника государства. Это ярко проявилось при основании Берлинского университета, который стал эталоном для европейских университетов. В. Гумбольдт, основатель и фундатор идеи евро-

пейского университета, руководствовался идеями Г. Фихте и М. Шлейермахера в процессе формирования университета. В основу своего видения университета он положил философские настроения эпохи Просвещения и морально-нравственные идеалы христианской этики. Цель университета сводилась к формированию гражданина и патриота, к духовному и моральному воспитанию нации, которое достигается сведением всего комплекса знаний к основному принципу – к поиску Истины. Параллельно все принципы и идеалы объединялись в лоне одной общей Идеи (подразумевается отсылка к государству), а любое явление расценивалось в соотношении с идеалом (подразумевается отсылка к закону, правосудию). Субъект образования приравнивался к мини-государству, а его разум рассматривался как тождественный разуму государства. Конечным продуктом процесса обучения должен стать «легитимированный субъект познания и общества» (Ж.-Ф. Лиотар). Вся методология преподавания выстраивалась на основе этой идеи университета, которая охватывала мощные составляющие онтологического характера.

Онтология образования тождественна онтологии человека. Примером этой тождественности может стать тот же миф пещеры Платона. История обряда посвящения в знания зародилась в Древней Греции и была неразрывно связана с греческим пониманием бытия и истины. В мифе Платон выстроил архитектуру сути образования – Пайдейи.

Символ пещеры полон глубоких смыслов и противоречий. С одной стороны, притча рассказывает об Истине (Алетейи) как о непотаённом. О том, что открыто и присутствует в пространстве человеческого местонахождения. С другой, – притча описывает историю перехода из одного местонахождения в другое, когда на каждом переходе человеку открываются новые ряды непотаённой Истины. Первые переходы – от наблюдения теней к наблюдению вещей – символизируют процесс познания. А вот возвращение в пещеру – символизирует образование как феномен. Человеку, который был наверху, тяжело смотреть и тем более убедить всех тех, кто находится внизу, в ограниченности их представлений. Мудрецу, Учителю необходимо иметь много сил, чтобы убедить людей идти вверх. Надо выбирать путь, и здесь на первое место выдвигается проблема Истины. М. Хайдеггер напоминает, что между «образованием» и «Истиной» есть особая связь. Она в том, что сущность истины и ее изменения делают впервые возможным образование в его основных контурах. Миф Пещеры

рассказывает о необыкновенных усилиях, которые проявляет Мудрец, чтобы убедить людей идти вверх. И хотя «золотые цепи» имеют тенденцию удерживать их (одно из препятствий, а их может быть куда больше, да и формы могут быть разные), миф намекает нам на сотериологическое, то есть спасительное, исцеляющее значение понятия *высь* как отображение смыслонаправленности в жизнедеятельности человека, силы которого направлены на приобретение знаний.

Именно наличие «выси», которая задает вертикальность ритма жизни, связывается с устроением бытия, о чем свидетельствует наличие уровня разрыва и вообще различия верха и низа, неба и земли. Такая смыслонаправленность приобретает первейшее значение в жизни человека уже в традиционной культуре, облекаясь в определенные культурные практики. Направленность пространства образования стала необходимым составляющим моментом человеческой жизни, получившая у греков наименование Пайдейя. Именно наличие вертикально-горизонтальных ритмов дает возможность судить о цивилизации и еще конкретнее – об особых отношениях, которые человек начинает выстраивать в рамках бытия. Без вертикальной устремленности невозможно сообщение с миром платоновских идей. Невозможно создание нравственности, так как нет направления ее устремленности, а значит, нет и предела культурно-исторического понимания мира, нет Абсолюта в смысле стремления человека к высшей духовности как к эталонному становлению человечности.

Признаком современной онтологии образования В. Степин считает новые этические мотивы, которые будут возникать в новой парадигме знаний [119]. Вновь созданные технологии, развитие геномной инженерии, глобальной информационной сети, биотехнологий и т. п. вещи формируют и новый образ истины, связанный с моральными императивами, и нового субъекта образования. Именно поэтому субъект образования как субъект изучения меняется относительно трансформаций научной рациональности. Об этом писали в XX веке М. Мамардашвили, Г. Шедровицкий, концентрируя свое внимание на интеллектуальных и методологических технологиях в образовании [141]. О взаимосвязи научной и образовательной рациональности пишут многие ученые, что свидетельствует о глубоких трансформационных процессах в образовании, корни которых находятся в философских концепциях Ф. Бекона, Дж. Локка, Я.А. Каменского, И. Канта [52].

Современное пространство образования достаточно сложное. Оно наполнено противоречиями различного характера. Форма его бытия репрезентируется через институциональные системы образования, а способ бытия задается технологиями учебных практик. А вот функции образования определяются доминирующим в историческом контексте качеством познавательного метода.

Генерализирующее начало бытия выражается через образовательный императив. Познавательная свобода в обучении, свобода мышления обусловлены педагогическим *techne* в античном толковании термина. Он понимается как искусство, которое должно учить процессу приобретения знаний, а не только механически транслировать их позитивное содержание. Современная культура образования выдвигает и активизирует дихотомию социального и духовного начал в образовании. Такая дихотомия тяготеет к либерально-познавательной логике, так как именно сила мышления творческой личности предоставляет ей самые мощные инструменты освоения действительности, то есть в обществе знаний позиция «образование для жизни» сдвигается к позиции «образование для человека» и активизируется логика творческого производства. Однако на рубеже XX и XXI веков образование сталкивается с рядом трудностей. Например, бизнес-модель университета выстраивается в пространстве конкурирующих поставщиков услуг и требовательных потребителей. Если реформаторы хотят послушных потребителей, то эта модель как раз им нужна. Но, если государство нуждается в людях, которые рассматриваются как почва духовных инвестиций, то нет. Например, в Великобритании была предпринята попытка внести элементы бизнес-проектов в высшее образование. Реакция на нее со стороны гражданского общества в виде активного обсуждения не заставила себя долго ждать.

Представители высшей школы Великобритании активно обсуждали сложившуюся ситуацию. Среди них – Джон Холмвуд, профессор социологии в Университете Ноттингема, Эндрю МакГеттиген, философ, специалист в области истории образования, Говард Готсон, профессор современной интеллектуальной истории в Оксфордском университете и др. Было отмечено, что некие политические группировки, полностью игнорируя общественную ценность высшего образования, стремятся распространить рыночные принципы на сферу университетского образования. В 2014 году Э. МакГеттиген, обсуждая тему реформ высшего образования в Велико-

британии, проанализировал предложенный властью проект реформирования и сосредоточил свое внимание на возможных рисках. По его мнению, среди основных – экономический и воспитательный [149; 150]. Образование – это основа социальной, экономической, духовной жизнедеятельности человечества. Любой бизнес-проект, способствующий совершенствованию предназначения и функций образования по отношению к человеку как к личности, расширяет горизонты его возможностей. Это реализуется и в узком, и в широком смысле, если речь идет о горизонте культурного функционирования общества. Вестник Оксфордского университета указывал, что работа, осуществляемая образованием, значит гораздо больше, чем материальные вопросы. Она является мощным институтом поддержания стабильного и гуманного общества и дает доступ последнему к широчайшему диапазону талантов [177].

Подобные взгляды высказывают и представители Калифорнийского университета в Беркли, который, будучи государственным университетом, входит в десятку лучших университетов мира. По мнению членов Ассоциации факультетов Калифорнийского университета, «инвестиция в молодых зиждется на убеждении, что наше общее будущее, будущее этого государства и страны во многом зависит от их таланта и мудрости. Именно поэтому оно должно быть практически беспилотным» [155]. Действительно, образование – дорогостоящий проект, но он позволяет увидеть только выгоды для общества, в котором его члены – образованные люди. Недаром такие категории, как *субъект образования, мир науки, духовная реформация* позволяют рассматривать пространство образования как особый вид реальности.

Сегодня стоит проблема формирования творческой и критически мыслящей личности, способной не только находить решения в нестандартных ситуациях, а нести ответственность за преобразование мира, мира реальности. «Современная цивилизация – это цивилизация средств, а не целей» [78, с. 26], это цивилизация массовой культуры и, как следствие, манипуляции сознанием. Именно поэтому перед образованием на первый план выдвигается мировоззренческая задача, которая не может быть решена без учета формирования не просто личности, но личности познающей. Таким образом, анализ образования, выдержанный в онтологическом аспекте, дает возможность подчеркнуть фундаментальность процесса образования в жизнедеятельности человека.

3. Социально-гносеологический аспект пространства образования

В конце XX века в японской и американской литературе начинает активно использоваться термин «информационное общество», в котором существенные изменения коснутся производства, продукты которого станут информационно емкими, а само его развитие и трансформационные процессы будут ориентированы на три мощные общественно-экономические составляющие – интеллектуализацию, компьютеризацию и медиатизацию. Такие ученые, как Й. Массуда, М. Кастальс, Р. Кац, Т. Стоунер, М. Порот и др. подчеркивали, что в новом обществе центральное место в производстве займет не материальный продукт, а информационный. Это и будет двигательной силой развития общества. Уже в работе «Информационное общество как постиндустриальное общество» (1983 г.) Й. Массуда раскрыл принципы развития общества будущего. Особое значение приобрела работа М. Кастальса «Информационное общество», где была дана критическая оценка всех концептуальных взглядов на характер развития общества. Их содержание можно свести к следующим положениям.

1. Фундаментом развития общества будущего станут компьютерные технологии, функция которых – усиление умственного труда человека.
2. Информационно-техническая революция сделает возможной массовое производство систематизированной информации и новых знаний.
3. Ведущей отраслью станет интеллектуальное производство, которое будет распространяться с помощью новых телекоммуникационных технологий.
4. Основной целью в информационном обществе станет реализация «ценности времени» и т. п.

Общество, в котором развитие компьютеризации даст людям доступ к надежным источникам информации, избавит их от рутинной работы, обеспечит автоматизацию производства, будет иметь гораздо больше преимуществ и возможностей для будущего. Естественно, общество нового времени требует и людей новой формации, которые могут действовать и мыслить креативно в разнообразных ситуациях. Их подготовка требует изменения работы системы университетов и всей системы образования, постоянного обновления знаний и методов обучения. М. Кастальс, анали-

зируя ситуацию в образовании, обращается в виде примера к анализу системы университетского образования в Финляндии. В стране развернули колоссальный проект по изучению и одновременному воплощению в жизнь возможностей образования в новых информационно-технологических условиях. Было создано несколько университетов, которые должны готовить профессиональные кадры для трансформаций в экономике, а научно-исследовательские институты и министерства должны были печатать отчеты, которые вмещали возможные сценарии дальнейшего развития страны. О финской политике М. Кастальс отзывается положительно и замечает, что успехи огромны. Финляндия вышла на лидирующие позиции в Европе в области Интернет-статистики по количеству «хотов» на душу населения, по количеству пользователей. По мнению ученого, понятие *информационное общество* выражает идею становления нового социально-экономического порядка, который связан с информационно-технологической революцией и распространяется на все сферы социальной и экономической деятельности. Надо сказать, что, по данным международных экспертных групп, система общего образования в Финляндии также получила высокую оценку.

Хотелось обратить внимание на результаты систем образования 2014 года. Британская международная группа «Pearson» развернула проект под названием «The Learning Curve», в котором объединен широкий спектр показателей состояния сфер образования различных стран, находящихся на различных этапах социально-экономического развития [177]. Исследования проводились с 2012 года. Уровень эффективности образования оценивают по двум основным категориям: когнитивные навыки и уровень образования. Мировыми лидерами в 2014 году стали страны Азиатско-Тихоокеанского региона. На первом месте Южная Корея, второе получила Япония, третье – Сингапур, четвертое – Гонконг. А Финляндия заняла пятое место. Какой вывод хотелось бы сделать, опираясь на данные группы «Pearson»?

Многие ученые считают, что изменения в производственно-экономических и научно-технических сферах необходимо описывать в контексте общекультурных изменений, с указанием новых установок, которые становятся характеристиками общества будущего. Одной из особенностей будущего станет примат различия и разнообразия. По словам О. Тоффлера, технология «второй волны» способствовала однообразию и унифика-

ции, а технология «третьей волны» способствует обеспечению разнообразия. Причем оно будет проявляться не только в сфере культуры, но и в психосфере, в видах искусства, в религии и т. п. Именно поэтому изучать опыт образования стран, особенно тех, которые попадают в группы лидеров, необходимо, но необходимо также ориентироваться и на свои, отечественные ресурсы положительных составляющих образования.

О. Тоффлер, подчеркивая значение умения формировать адекватные реакции на лавину изменений, которые сопровождают три волны, в работе «Футурошок» поставил вопрос о «притирке», о необходимости заранее приготовиться к изменениям. В периоде так называемой «третьей волны» они должны стать обыденным явлением. Он пишет о недопустимости боязни разнообразия и мысли, что оно приносит напряжение в общество. На самом деле, если мы будем иметь соответствующие правила поведения, разнообразие будет способствовать надежности и стабильности цивилизации. Нежелание что-то менять будет вести к конфликтам. Соответственно и решения, к которым будут обращаться, должны быть более выверенными. Следовательно, адекватной будет та стратегия, которая обеспечивает создание новых институций со способностями «чутко реагировать» на быстрые изменения. Количество таких институций, естественно, будет возрастать.

Образование превращается в центральный фундамент развития экономической эффективности. Приведем цитату О. Тоффлера: «Сегодня социальная справедливость, свобода зависят от способа, в котором каждое общество решает три вопроса – образование, информационные технологии и свобода самовыражения» [123, с. 440]. Ускорение в изменениях приводит к тому, что знания быстро устаревают, меняются. Их запас находится в постоянной трансформации. Новая экономика должна стимулировать свободу самовыражения, развитие человеческих качеств: способность предлагать новые идеи, проектировать фантазии, чутко прислушиваться к интуиции, развивать коммуникабельность. Эти качества кладутся в фундамент самовыражения. В то же время они приобретают новый статус – становятся условием конкурентной способности государственной экономики.

М. Кастальс в работе «Рост сетевого общества» (1996), давая анализ всех предыдущих концепций постиндустриализма, внимательно анализирует концепцию Д. Белла о постиндустриальном развитии общества.

Соотношение между концепцией Д. Белла и специфическими характеристиками информационного общества, по его мнению, существенны. В то время, когда формировалась концепция постиндустриального общества, экономика действительно опиралась на механизм использования знаний и информации, но это была экономика индустриального общества. М. Кастальс подчеркивает два существенных момента, которые, по его мнению, достаточно наглядно демонстрируют роль знаний в обществе будущего. Во-первых, общество является информационным, если оно организует свою производительную силу вокруг принципов максимализации продуктивности. Во-вторых, оно основывается на знаниях, так как развитие и расширение информационных технологий создает условия для их использования. Где? Везде, но в первую очередь речь идет о человеческом ресурсе и коммуникационной инфраструктуре [64, с. 29].

Э. Ласло утверждает, что мы живем в эпоху сдвига в цивилизации [74, с. 16, 21], а М. Кастальс рассматривает этот сдвиг как реализацию новой технологической парадигмы в ней [64, с. 78]. Речь идет о переходе от технологий, которые используют дешевые энергоресурсы, к технологиям, которые используют дешевую информацию. При этом это не просто процесс пополнения знаний новой информацией. Речь идет об обществе, которое нацелено на производство нового знания. То есть создаются технологии, которые предназначены не столько для преобразования информации, сколько на ее использование и нацеленность на ее применение к какому-либо технологическому изобретению. Эти процессы оказывают колоссальное влияние на изменение во всех сферах общества. В частности, он указывал на размывание среднего класса, а именно: возникает новая производственная структура – профессионально-техническая. Одновременно с ее ростом имеет место и увеличение количества непрофессиональных услуг, которые требуют высокой квалификации работника. Можно сказать, что поляризация общества будет носить более острый характер.

Индустриальное общество отличалось своей монолитностью. Все сферы общества «были подогнаны» друг под друга, невозможно было выделять какие-либо из общей системы. На Западе эта система базировалась на «протестантской этике», на Востоке на «духовной составляющей», в СССР на «коммунистической перспективе». Эти обычаи, этика поведения были кодексами, которые подчеркивали:

- ✓ значение работы, труда;
- ✓ трезвости; бережливости;
- ✓ сексуальных ограничений;
- ✓ всяких запретов относительно ненормированной жизни и т. п.

И именно в это время закладывается база новой экономической системы, складывается морально-этический компонент нового мировоззрения. Можно с уверенностью сказать, что сегодня наблюдается крах системы мировоззрения индустриального общества.

Постиндустриальное общество в качестве отдельных составляющих опирается на три сферы: экономику, политику, культуру. В описании информационного общества М. Кастальс проводит идею информационно-технологической парадигмы, которая дает возможность понять сущность технологической трансформации во взаимодействии с экономикой и социумом. Он выделяет пять ключевых элементов, которые составляют фундамент информационного общества.

➤ Информация является сырьём, причем она ориентирована на обработку самой информации.

➤ Информационные технологии всеохватывающие: они пронизывают все процессы нашего индивидуального и коллективного существования.

➤ Информационная технология характеризуется сетевой логикой. Морфология сетей лучше всего приспособлена для возрастающей сложности взаимодействий и непредсказуемых форм и способов развития, когда удаётся соединить структурированное и неструктурированное.

➤ Информационно-технологическая парадигма основывается на гибкости. Это помогает постоянно модифицировать и перегруппировывать её компоненты. Эта особенность может быть и плюсом, но может иметь и деструктивные характеристики.

➤ В новом обществе наблюдается формирование возрастающей конвергенции конкретных технологий в единую высокоинтегрированную систему [63; 64].

В новом обществе изменяются представления о науке. Ученые используют точные математические модели классической механики, в которых реализуются логика и классическая научная рациональность как некие идеалы: именно они дают точный прогноз поведения простой механической системы. Но начинают применять и вероятностные модели

квантовой механики, которая описывает физику мира как такую, «которая находится приблизительно посередине между возможностью и действительностью» [118, с. 69].

Научная рациональность классического образца меняет свои каноны: все чаще объектами исследования выступают самоорганизующиеся системы, которые существуют по своим законам. Основные объекты современной технологической науки ведут себя аналогичным образом. «Мы сталкиваемся с проблемой, возможно, принципиальной невозможности предсказания количественных и качественных последствий трансформаций техногенной среды и перспектив развития человеческой цивилизации» [113, с. 159]. Возникновение новых технологий превышает прогностические возможности ученых. Технологии стали главным действующим фактором современной цивилизации. Они опережают науку, направляют науку и, следовательно, косвенно влияют на организацию содержательной компоненты образования. Меняется деятельность и содержание деятельности современного ученого: основная тема науки, вектор ее развития – человек и общество в контексте эволюционирующей техносферы. Все чаще опасные технологии требуют научно-философского анализа для создания научных прогнозов и проектов. Одна из важнейшей роли науки – создание механизмов защиты человечества. А среди основных источников угроз называют достижения человечества в сфере высоких технологий – генная инженерия, нанотехнологии, робототехника, электроника, искусственный интеллект, все то, что порождается в рамках NBICS-конвергенции (сопряжение) [113, с. 161].

Технологии NBIC расширяются как Nano-, Bio-, Information Technologies and Cognitive Sciences, называются конвергентными технологиями, к которым относятся нанотехнология, биотехнология и генная инженерия, информационные и коммуникационные технологии и когнитивные науки. Они играют существенную роль в решении проблем «технического усовершенствования человека». Но как неоднократно подчеркивают западноевропейские и американские исследователи этой проблематики, изучение того, как отдельные технологии влияют на развитие общества и человека уже недостаточно. Необходимо исследовать их конвергентное, то есть сопряженное влияние друг на друга, учитывая всю палитру их возможного применения. Причем само применение оказывает

и может оказывать (как предполагающиеся) воздействие и на развитие научно-теоретической базы этих технологий [7].

Сегодня ученые интенсивно обсуждают роль и значение конвергирующих технологий, которые стали точкой отсчета будущих исследований в контексте становления нанотехнонауки. Этот процесс необходимо рассматривать как «посткастальское прочтение» понятия конвергирующих технологий. Специалисты выделяют в этой инициативе два внешне разных, но сопряженных между собой фокуса. Первый акцентирует внимание на синергичной интеграции названных выше областей исследования и разработок в нанометрическом масштабе, что обещает в будущем цепную реакцию самых разных технологических инноваций, обещающих глобальную трансформацию самого способа развития человеческой цивилизации в целом. Второй акцентирует внимание на проблеме «улучшения человека», на «человеческой функциональности» (improving human performance), или «расширения человека» (human enhancement). Термины указаны для адекватного перевода на русский язык. В англоязычных экспертных текстах термин «human enhancement» часто трактуется как конкретизация improving human performance с дополнительными пояснениями, что речь идет о технологическом усилении, модификации человеческой телесности и интеллекта [7, с. 96].

Естественными выглядят в таком контексте и вопросы, касающиеся следствий технологического прогресса для общества, образования, управления. Одно из центральных мест отводится объединению науки и образования. Уместно обратиться к последним документам Министерства образования и науки Украины, вынесенным на обсуждение общественности, где этой идеи отводится центральное место [68].

В 60-е гг. прошлого века мы столкнулись с ещё одним феноменом – стали пересматриваться роль и значение ценностей свободы, индивидуальности и предпринимательства. В это время формируется целая группа контркультур. Это был вызов сложившимся стереотипам поведения, устройству жизни, ценностям. Несомненную роль в этом процессе сыграла культура кампусов 60-х годов, где господствовал дух игры, молодежных движений, творчества и импровизации.

Общество, получая статус «общество знаний», заставляет нас выделять и новые качества у подрастающего поколения. Появляется необходимость в новых людях. Какие они? Возникает целый ряд вопросов, среди

которых наиболее существенны следующие: «Способны ли они действовать креативно? Способны ли действовать в разных условиях, в условиях, которые постоянно изменяются?» Не вызывает сомнения тот факт, что речь идет о формировании совершенно нового человека. Его можно охарактеризовать как инноватора, без обращения которого к импровизации и креативности, к новым техникам мышления невозможно продвижение общества вперед. Следовательно, обществу необходимо беспокоиться о развитии человека нового типа. В этом процессе особая роль отводится образованию, особенно университетам, где поднимаются не только вопросы о необходимости изменения содержания образования. Речь идет о существенном видоизменении университетов как системы, которая поставляет колоссальный ресурс современности – знание.

Выражение «общество знаний» или «экономика, основанная на знаниях» давно вошли в наш быт в виде словесного выражения. Но насколько оно воплощает свое деятельностное значение для нас, для жизни нашего общества? В этом выражении *знание* рассматривается, во-первых, как *продукт*, который произведен, подвержен обмену или продаже. Во-вторых, как *орудие*, то есть всепроникающая демонстрация нематериальных инструментов, использование которых существенно может менять структуру производственных схем. Эти два значения можно различать, но не разделять, так как любой инновационный фактор экономики обычно базируется на этих двух составляющих.

Чтобы понять, что собой представляет экономика знаний, совершим небольшой экскурс в историю. В древности «богатые прослойки» посвящали себя бескорыстным видам деятельности (чтение, философия, поэзия, изучение математики), тем самым настраиваясь на внутреннее обогащение личности. Получали удовольствие от созерцания. Всем известна история о том, как Евклид прогнал юношу, который беспокоился о материальном и постоянно был озабочен вопросом: «Как получить прибыль от геометрии?». Практика софистов считалась морально скандальной. В противоположность ей формировалось чистое знание, не имеющее никаких экономических интересов. Но было и прикладное знание (техне – искусство), цель которого – производить что-то на основе надежного знания, а не просто навыков. Первое знание отличалось от второго и выступало характеристикой свободных людей.

В Средние века труд поначалу не имел каких-либо отличий в контексте богоугодных дел. Был «обычный труд», им занимались все: и свободные, и рабы. Но со временем появились термины «рабский труд» и «свободный труд». Было дано четкое определение «рабского»: тот, который выполнялся телом и требовал физических напряжений. Свободный выполнялся душой (разумом). Церковь запрещала «рабский труд» по воскресеньям. Запрещался первый, а второй поощрялся. Но «свободным трудом» имели право заниматься только представители высшего сословия. На первый взгляд, это социальное различие. Но это различие требовало особой подготовки и умения. Нужны были врачи, судьи, нотариусы, образование которых требовало особой интеллектуальной подготовки. «Экономическая сила» носителей знаний поддерживалась специальной подготовкой, или обучением знанию [2].

Со временем обучение социально институционализировалось, появились университеты, а люди, деятельность которых состояла в передаче, создании и распространении знаний, стали профессионалами – университетскими профессорами, которые преподаванием зарабатывали на жизнь. И только в XIX веке знание, производимое в лабораториях университетов, начало питать технические приложения естественных наук. Развитие наук имело впечатляющий вид: особую роль практическое приложение знаний сыграло в развитии археологии, историографии, филологии, лингвистики. Но еще больший всплеск в конце XIX – начале XX века пережили точные и естественные науки: химия, физика, математика, а рядом с ними разворачивались науки, связанные с изучением электричества, техники, биологии, медицины и т. п. Это было время индустриализации.

В конце XX века заводы все более стали нуждаться в новейшем оборудовании, начинает усиливаться значение более тонких и всепроникающих технологий. А что же тогда требуется от работника? Требуются не работники ручного труда, а компьютерно грамотные, натренированные в обработке данных, в использовании и придумывании алгоритмов, нахождении подходящих симуляций инженеры. Доменные печи в Англии повсеместно закрывают, а что предлагается взамен? Переобучение новым специальностям. Какие специальности необходимы в новых условиях? Инновационные. Но чтобы проложить путь к инновациям, необходимо использовать находки и знания компьютерных специалистов, математиков, инженеров, специалистов в области естественных наук и социальных. Именно этим и питается экономика знаний. Сегодня технологии по обра-

ботке и передаче информации – это скелет экономического роста. Инженер становится востребованной специальностью. Поднимается параллельно вопрос об инженерии знаний, цель которой – интегрировать знания в компьютерные системы. Все чаще звучат вопросы о разработке инструментов для решения проблем, требующих высокого уровня человеческой экспертизы (принятия решений). Активизируется спрос на технико-технологическо ориентированное образование.

Попытаемся провести сравнительный анализ новой и старой парадигм. Предыдущая парадигма образования требовала усвоения определенной суммы знаний с тем, чтобы использовать их на производстве. В информационном обществе знания постоянно меняются. Приходят в упадок старые дисциплины, возникают новые отрасли знаний. Главный метод – постоянное обновление системы обучения, пересекается с вопросом «как приучить студентов к постоянному обучению?», то есть передать им своеобразную теорию обучения? Ещё Дж. Дьюи в 30-х гг. XX века писал, что в новой школе формируется индивидуальность, не внутренняя дисциплина, а свобода действий, свобода самовыражения. Ее формирование – основная задача образовательной институции [54]. Дух свободы впервые стал с осторожностью проявлять себя в период индустриализации. В современном обществе эти лозунги трансформируются. Несколько меняется содержание ценности «свобода»: совершается переход от обеспечения формальных условий свободы (свобода слова, перемещений) к содержательным ее характеристикам (свобода самовыражения, самодоступности). В новом обществе человек должен умело отвечать на любой вызов.

Проблема воспитания людей новой формации в информационном обществе поднимает разнообразные темы для обсуждения. Среди них – вопросы, связанные с характеристиками человека-профессионала, компетентного человека. Тема компетенций актуализируется в начале XXI века. В научной литературе представлена разнообразная трактовка понятия *компетентность*. Некоторые считают, что основателем компетентного подхода является Аристотель. Он изучал возможности человека (*altere* – сила), которые развивались до такой степени, что становились чертой личности. Н. И. Алмазова, например, предлагает разграничивать компетенции (знания и умения в определенной сфере человеческой деятельности) и компетентность (качественное использование компетенций).

Н. Н. Нечаев по-своему трактует компетентность: «Доскональное знание своего дела, существа работы» [97].

Новая парадигма получает статус компетентностной. У нас есть возможность сравнить компетентностный и квалификационный подходы. Взяв за основу уже имеющиеся прогнозы, мы попытались сравнить парадигму знаний и парадигму понимания.

Т а б л и ц а 1 . 1

Сравнение квалификационного и компетентностного подхода в образовании

П О Д Х О Д	
Квалификационный парадигма фиксации факта	Компетентностный парадигма понимания факта
Ориентирован на получение квалификации и жестко привязан к предмету профессиональной деятельности. Предполагает влияние предметного контекста будущей профессиональной деятельности на процесс и результаты учебной деятельности	Ориентирован на формирования личности специалиста, выраженной в единстве его теоретических знаний, практической подготовленности, способности и высокой мотивации осуществлять все виды профессиональной и социальной деятельности. Предполагает интегративность науки и образования в будущей профессиональной деятельности
Дисциплинарная (предметно-содержательная) модель обучения. Содержание подготовки выстраивается из большого набора дисциплин, каждая из которых разворачивается, исходя из логики своей предметной области	Междисциплинарная интегративная (межпредметная) модель обучения. Комплексная подготовка, междисциплинарные знания и умения, готовность к профессиональной деятельности
Результат образовательного процесса описывается знаниями, умениями, навыками.	Результат образовательного процесса описывается комплексом компетенций специалиста
Качество подготовки выпускника представляется как нечто производное от числа прослушанных курсов	Качество подготовки определяется степенью приобщения студента к целостной сфере будущей профессиональной деятельности. Умение приложить междисциплинарные знания в практическую плоскость, что активизирует процесс трансдисциплинарности
Пассивная модель: учим предметам, а в конце обучения выясняем, какие компетентности сформировались, а какие нет	Активная модель: направлена на формирование компетенций. Усиливается практическая ориентированность ценностно-смысловой и личностной составляющей образования. Активизируется операциональная, навыковая сторона результата образования

П О Д Х О Д	
Квалификационный парадигма фиксации факта	Компетентностный парадигма понимания факта
Основывается на жестко регламентированных учебных планах	Основывается на широкой вариативности учебных планов, дающей, с одной стороны, возможность «конструировать» содержание образовательного процесса в соответствии с запросами заказчика – студента (индивидуальные образовательные траектории), работодателя (государство, бизнес), с другой стороны, – позволяет сохранить высокое качество подготовки
Преимущественно «академический» характер образовательных технологий (передача знаний)	Приоритетные образовательные технологии: проблемное обучение, технологии сотрудничества, метод проектов, модульное обучение и т. п. Предлагается обучение в контексте задач будущей профессиональной деятельности (генерирование новых идей)
Вектор квалифицированного подхода направлен на содержание образования (что преподают)	Вектор компетентностного подхода направлен на результат образования (какими компетенциями обладает студент, что он знает и что готов делать). Активизирование элементов лидерства и минилидерства
Формирование социально-личностных компетенций определяется в рамках структуры и содержания цикла гуманитарных и социальных дисциплин	Формирование социально-личностных компетенций определяется не только в рамках структуры содержания цикла гуманитарных и социальных дисциплин, но и за счет социального контекста операциональной стороны освоения образовательных программ. Умение «применить» на себя роль лидера
Преподаватель осуществляет управляющее воздействие (активный участник образовательного процесса). Студент реагирует на управляющее воздействие (пассивный участник образовательного процесса)	Преподаватель и студент выступают как равные субъекты учебного процесса, имеющие свои задачи и ответственность, но объединенные единой образовательной целью. Реализация на практике модели уважительного отношения друг к другу с элементами дружбы
Овладение профессией осуществляется как процесс накопления совокупности предметных знаний, умений, навыков	Овладение профессией осуществляется как движение от учебной деятельности академического типа (через квазипрофессиональную и учебно-профессиональную) к профессиональной деятельности посредством технологий контекстного обучения. Реализация на практике автодидактики на протяжении всей последующей жизни.

Как видим из таблицы, компетентность рассматривается как органичное единство знаний и умений, которые необходимы для принятия решений в изменчивом мире. Быть компетентным – значит быть способным мобилизовать в данной ситуации полученные знания и опыт. Без конкретной ситуации нет компетентности, а есть только лишь потенциальные возможности. Компетентность возникает, а точнее проявляется, когда знания переходят в действия в конкретной ситуации. Причем применение данного подхода диктуется новым развитием общественных отношений, новым уровнем организации социально-экономических отношений с учетом их вклинивания в глобальный мир. В таком контексте компетентность необходимо рассматривать как элемент и составную часть культуры, как свойство личности (личное пространство шире профессионального), как реализацию высоких мотиваций по отношению к профессиональной и социальной деятельности и, следовательно, как способность и готовность осуществлять эту деятельность.

Мы предлагаем рассматривать компетентностный подход как образовательную концепцию, которая включает в себя принципы определения задач и целей образования, организацию его содержательного процесса. Сама компетентность будущего специалиста, назовем ее специальной профессиональной, формируется на основе общемировоззренческой или общекультурной и общепрофессиональной компетенции. Мы также выделяем базовые принципы компетентностного подхода. К ним относим образование на протяжении всей жизни, ориентир на межпредметное обучение, модульное, что позволит более гибко ориентироваться в профессиональной сфере. Наконец, к базовым принципам относится и содержательная компонента программы, которая нацелена на освоение основного инструментария конкретной профессии (ключевые понятия, специальные компетенции, направление содержания курса с учетом модернизации). Именно она и позволит специалисту отвечать требованиям меняющегося рынка.

Компетенция – это предметная область, в которой человек хорошо осведомлен и готов к деятельности. А компетентность – интегрированная характеристика качеств личности, выступающая как результат подготовки выпускника для выполнения этой деятельности. Компетенция предполагает использование наиболее передовых, концептуальных и методологиче-

ских знаний в области научно-исследовательской и профессиональной деятельности на стыке междисциплинарных отраслей. При этом компетентность человека определяется его умением давать критический анализ, оценку процессов, имеющих место в профессиональной плоскости. Однако существенным становится требование выдвижения новых идей, разработок и их реализаций, включая собственные исследования, которые дают возможность переосмысливать уже существующее в профессиональной сфере. Компетентность позволяет соединить профессиональную практику с элементами научных и социо-культурных позиций.

Компетентность предполагает умелое использование коммуникативных навыков, в частности, формирование общей профессионально-инновационной культуры. Коммуникация подразумевает не только профессиональный уровень коммуникаций, но и общение в диалоговом режиме с широкой научной общественностью и бизнесом в конкретной научной и профессиональной деятельности.

Такие качества, как автономность и ответственность также являются частью компетентностной характеристики профессионала. Они подразумевают инициирование инновационных комплексных проектов, лидерство и полную автономность во время их реализации. В этом направлении активизируется социальная ответственность за результаты принятия стратегических решений, способность к саморазвитию и самосовершенствованию на протяжении жизни, ответственность за обучение других. Следовательно, формирование навыков личностного роста, инноватика, требование участия в проектах, тренингах, требование воспитания лидерских качеств и минилидерства становятся необходимыми составляющими для современного профессионала.

Требования к компетентностям, по всей видимости, будут дополняться новыми параметрами. Общество уже сейчас стоит перед проблемой парадоксального характера: образование должно задавать ритм и направление развития всех сфер общества, но фактически сам социум способствует выработке стратегий в образовании. В индустриальном обществе основные функции образования концентрировались вокруг решения задач определенного характера, которые максимально точно моделировали условия деятельности общественного производства. В режиме *знания* парадигмы отсутствовали попытки постановки проблемных вопросов,

а идея «проблемного обучения» сводилась к самостоятельному решению задач, сформулированных преподавателем. Перед нами позиция подготовки стандартного исполнителя, действующего в известной запрограммированной ситуации, не нарушающей ход стандартизированного массового производства. Так называемая «монологическая» модель образования полностью стала отвечать массовому производству индустриального общества, которое характеризовалось авторитарностью и обезличиванием человека. Схема взаимодействия «преподаватель – студент», «учитель – ученик» выстраивалась на основе принципа, ориентированного на субъект-объектные отношения.

Информационное общество выдвигает перед образованием совершенно новые требования, которые связаны с особенностями направления и роста его развития. Принципиальное отличие постиндустриальной цивилизации от индустриальной – это изменение технологической основы общественного производства. На смену машинным технологиям приходят информационные технологии.

Направленность развития постиндустриального общества также связана с парадоксальными ситуациями. Смена темпов научно-технического прогресса приводит к тому, что кардинальные технологические изменения из циклических становятся перманентными (постоянными). В результате общество начинает приобретать черты непредсказуемости, которые ведут к определенному рода рискам, непредсказуемым ситуациям. Недаром У. Бек вводит такую характеристику современного общества, как «общество риска» [10]. Поэтому изменения, происходящие в современном мире, ведут к становлению такого типа культуры, для которого чисто «знаниевое образование оказывается неэффективным и нецелесообразным» [107, с. 5]. Действующий в настоящее время знаниевый (он же квалификационный) подход в сфере образования входит в противоречие с характером последующей профессиональной деятельности выпускника. Информационное общество, или общество знаний, выдвигает перед человеком особые требования к динамической работе мышления, к работе с тем, что статично представлено в форме знания. Активизируется феномен автодидактики. Насколько активизируется эта динамика, свидетельствуют процессы в обществе. Переход к новому его виду – это одновременно и технологический процесс, и гносеологический, и социальный проект модернизации.

В обществе знания безусловный приоритет получают информационно-коммуникативные технологии, основанные на обмене знаниями.

Тему связи интеллектуального процесса (знания) и его действенного применения анализировал Ж.-Ф. Лиотар. В постиндустриальном обществе ценность знания проходит апробацию на его востребованность. Ж.-Ф. Лиотар вводит термин «перформативный критерий» по отношению к знанию, понимая под ним и востребованность, и его эффективность. Подобный подход оправдывается системностью, при которой сначала устанавливается, какие нужны знания на рынке труда. Ж.-Ф. Лиотар вводит понятие *программный подход*, при котором знания «создаются» тогда, когда понятно их практическое применение [166, с. 11]. Знания, информация становятся товаром, что ведет к отмиранию тех видов знания, которые оказываются невостребованными, неэффективными. Поэтому, считает Ж.-Ф. Лиотар, на университеты со стороны правительства оказывается давление с целью более тесной связи учебных и научных программ с реалиями жизни, чтобы учебные специальности соответствовали потребностям общества, чтобы университеты давали студентам знания, которые облегчают смену профессий и тем самым способствовали бы их большей производительности как работников.

С точки зрения Ж.-Ф. Лиотара, именно перформативный критерий знания позволит рассматривать образование не как период жизни, а как процесс, который охватывает всю жизнь. Он считает, что «знание не будет больше передаваться en bloc (как единое целое), один раз и на всю жизнь, скорее оно будет сервироваться, как стол в ресторане, в соответствии с меню, причем будет рассчитано на уже зрелых людей, которые имеют работу или хотя бы работают, и целью его будет совершенствование их умений и повышение их шансов на продвижение по службе» [165, с. 49].

В контексте «Концепции развития образования Украины на 2015–2025 гг.» и «Стратегии реформирования высшего образования в Украине до 2025 г.» пространство образования будет подвержено существенным трансформациям. Одно из мощных направлений этого процесса – формирование автономности университетов, которая реализуется на академическом, экономическом, учебном и других уровнях. До 2015 года каждый университет руководствовался документами «Общая квалификационная характеристика» (ОКХ) и «Общая профессиональная подготовка» (ОПП),

которые регламентировали обучение по определенным специальностям. С отменой этих документов возрастает роль учебных планов, так как именно учебный план становится визитной карточкой учебного заведения. Задача современного университета при умелом подборе кадрового состава определить специфику подготовки студентов, учитывая, прежде всего, региональные потребности, интегрируясь при этом в общее пространство образования. Ориентируясь на ряд последних Законов об образовании, составление учебного плана теперь во многом определяется дисциплинами свободного выбора, общий состав которых равен 25 %. Учитывая, что работодатели присматриваются к выпускникам-специалистам, отбирая и ориентируясь на определенные специальности, задача университетов – составить учебный план так, чтобы в них имели место методы формирования навыков компетенций.

Не менее актуальным показателем перформативности знаний и в то же время показателем современной трансформации образования являются программы по созданию межведомственных, межрегиональных, межнациональных, международных кластеров. В них объединяются как государственные, частные объединения, производства, так и учебные институциональные структуры. Кластерная политика подразумевает создание промышленно-исследовательского пространства нового типа. Кластер – объединение, скопление, соединение различных видов направлений развития производства и знаний в единый механизм, в котором взаимодействуют государство, предприниматели, производственники, представители рыночной структуры и учебно-образовательные центры. Ядром кластерной структуры, а иногда и политики, выступают университеты. Такое изменение роли образования подчеркивает особую роль исследовательского образования в условиях роста культуры знаний, усовершенствования критерия научности современного образования. Параллельно формируется новый тип социализации человека – научно-исследовательский тип, активизируется проблема когнитивной компетентности. Наблюдается необходимость в расширении когнитивно-комфортных условиях услуг образования, поднимается проблема когнитивной мобильности.

Кластерная политика поднимает проблемы, связанные с постановкой исследовательского обучения в качестве основной формы университетской подготовки. При таком подходе к пониманию знаний уже невоз-

можно ограничиться только вопросами и проблемами высшей школы. Изучение пространства образования с учетом не только высшего, но и среднего образования поднимает ряд проблем, основной характер которых группируется по следующим направлениям:

- взаимосвязь общего пространства образования и пространства культуры знаний с периодом профессионального взросления личности;
- взаимосвязь пространства культуры знаний и инновационный статус учебного знания;
- взаимосвязь пространства массива знаний с дидактикой и автодидактикой при формировании учебных планов;
- особенности преподавания в средней и высшей школах с учетом потребностей области, региона, государства.

Анализируя информационное общество и роль информации в нем, В. Иноземцев указывает, что потенциально информация может быть доступной большому количеству людей, но реально усваивается не каждым, то есть процесс ее использования обусловлен наличием у человека специфических способностей. Это свойство информации получает статус «избирательности», что позволяет расценивать ее как высшее проявление редкости. Огромную роль в новом обществе он отводит субъективным качествам людей: «Не уровень доходов или общественное положение, а характер человека, условия его жизни, мироощущение, психологические характеристики, способности к обобщениям, память и так далее – все то, что обычно называют интеллектом и что не может быть приобретено с той легкостью, с какой присваивается материальное богатство – являются лимитирующим фактором, реально позволяющим пользоваться доступной всем информацией лишь ограниченному числу людей, становящимися ее подлинными владельцами» [57, с. 134].

Не случайно обращение М. Кастальса при анализе информационного общества к совершенно новому типу культуры – культуре хакеров. Ее характер сформировался на основе нескольких культур и носит явно выраженный интегральный характер. В ней представлены техно-меритократическая культура, культура виртуальных сообществ, медиа- и предпринимательская культуры. Все вместе они образуют основы идеологии свободы, которая распространяется в мире Интернет-галактики [63]. Свобода, о которой так мечтает человек, реализуется благодаря машинам

и новому характеру общения. «Хакеровская культура – это культура сближения людей и их машин в процессе свободного взаимодействия. Это культура творчества, которая базируется на свободе, сотрудничестве, неформальности» [63, с. 48].

Необходимо заметить, что если в пространстве образования господствует установка на формирование учащегося как субъекта-потребителя, то, следовательно, мы обращаемся к старой парадигме образования. Воспитание учащегося в техно-бюрократической системе обучения невозможно в условиях формирования общества знаний. Как было показано выше, знание начинает выполнять экономическую функцию, и тем, кто производит новую культуру – культуру знаний, принадлежит особая роль. Можно сказать, что перформативный критерий знания, позволяющий связывать знание с практическим применением, в центр внимания ставит человека с творческим воображением, умеющего увидеть необычное в обычных вещах. Ведь конкурентная способность любой страны в будущем зависит от качества образования. Это становится императивом бытия современного институционального образования.

В начале XXI века мы наблюдаем следующий факт: многообразие систем образования может выступать одновременно и положительным, и в то же время проблемным фактором в контексте развития и формирования единого европейского пространства образования. Болонская система европейского образования подчеркнула противоречивый характер процесса образования в условиях современного информационного общества.

Противоречия были задекларированы ещё в 70-х гг. XX века, когда ЮНЕСКО отнесло образование к одной из актуальных проблем современного человечества. Сущность противоречия проявилась в том, что быстрый рост информации и возможностей, которые раскрываются перед человеком в результате развития нового общества, не сопровождаются ни концептуальными, ни качественными изменениями в самом образовании. Зарубежные исследователи обращают внимание на ряд сложностей, которые возникают в периоды огромных общественных трансформаций. Образование индустриального общества оказалось не способным воспитывать у людей новое мировоззрение, которое позволило бы адекватно отвечать на трудности, кризисы, обостряющиеся с накоплением технологических, культурных, информационных проблем. Образование не успе-

вает за развитием общества: в новых условиях не каждый преподаватель может удерживать высокую планку требований к самому себе, так как функциональная подготовка и процесс преподавания в новых условиях требует радикальных перемен. Здесь уместно вспомнить слова Ф. Кумбса, бывшего директора международного института планирования образования об учителях как самых консервативных людях [72].

Есть разные противоречия и проблемы, которые чаще всего получают статус национальных проблем образования [6]. Среди тем, о которых пишут украинские ученые, наиболее актуальны следующие. В центре внимания – идеи о направлении развития высшей школы. Поднимается тема превращения субъектов высшего образования в конкурирующих субъектов рынка. Обсуждаются стратегии развития национального образования с выходом на мировой рынок образования. Злободневными вопросами становятся: борьба за абитуриента, инструменты привлечения будущих студентов, требования, выдвигаемые к студенту, профессионализм преподавания в новых условиях и др. При этом фиксируется тот факт, что общая ценностная направленность образования сузилась. Вероятно, это связано с наличием аксиологической растерянности в обществе. Деградирует воспитательный компонент, система ценностей на должном уровне и в полном объеме не формируется. Ученикам часто неинтересно учиться. На это есть разные причины, среди которых есть и такие, которые настораживают: некачественные действия преподавателей, отсутствие мотивации к обучению естественным наукам, в частности химии, физике, техническим наукам. Многие педагоги отмечают рост информационного перенапряжения учеников, которое происходит без должной селекции сегментов информационного потока. А ведь он становится все более объемным.

Возникает достаточно большой массив проблем в методологической плоскости, требующий анализа. Например, ограниченное по времени изучение предмета ставит преподавателя перед выбором: реализовывать репродуктивные аспекты обучения (усвоение теоретических и стандартных навыков) или продуктивные (развитие собственной творческой мысли учащегося). Возникает множество вопросов о характере самого процесса образования. Образование – это монологический или диалогический процесс? Это проблема образования в целом, и она все более обостряется при отсутствии возможности прямо ставить вопросы и получать

исчерпывающие ответы. Наряду с отсутствием часов, жестким планом, устаревшей учебной программой и т. п. нам бы хотелось отметить низкую философскую подготовку из-за небольшого количества часов. Ограниченный кругозор студента и неумение ориентироваться в общем потоке знаний с целью воссоздания научной картины мира и умения формировать мировоззренческий взгляд выступают препятствиями для инноваций.

У преподавателей также отсутствуют внешние стимулы (материальные, моральные) для внедрения инноваций. Телевидение рассказывает о мгновенных высоких зарплатах учителей и специалистов. В то же время в средствах массовой информации культивируется идея неуважения к повседневному, кропотливому труду, превозносится идея достижения успеха, но понимание последнего представлено довольно упрощенно.

Уже сегодня, рассматривая пространство образования в контексте становления информационного общества, необходимо говорить о разработке новых моделей обучения, в центре которых тесная связь с наукой, новое содержание учебных программ, доминанты которых – современные технологии технического и гуманитарного характера, которые будут интересны не только студенту, но, самое главное, – работодателям регионов, областей, стран.

В новой парадигме образования подчеркивается способность общества к трансформациям с учетом различных модификаций на основе знаний. Эта идея и лежит в основе информационного общества. Поэтому роль и значение знания, особенно теоретического знания, возрастает ежегодно. Процесс принятия решения, оценки рисков, контроль над собственной жизнью, умение управлять процессами политики и экономики и т. п. сводят потенциал теоретического знания к возможностям влиять на будущее человека.

Мы постарались показать, насколько социальный и гносеологический аспекты переплетаются и дополняют друг друга. И социальная, и гносеологическая миссии образования многогранны. Они вносят неоценимый вклад в развитие культуры и экономики. Параллельно они «задают» и удерживают социальные и когнитивные стандарты. По своему характеру образование публично и создает дискуссионные ритмы не только в анализе научных, но и в политических и гражданских проектах, способствует культивации гражданственности и патриотизма. Эти проекты ста-

новятся фундаментом для способности поднимать и обсуждать проблемы когнитивного характера, фундаментом, формирующим исследовательский ум, критическое мышление. В обществе знаний роль исследовательского характера образования настолько возрастает, что в обществе формируются условия для научно-исследовательского типа социализации. Особую ценность составляют когнитивная компетентность и когнитивная мобильность. Именно пространство образования способствует стиранию внешних границ и сотрудничеству университетов, исследовательских групп, программ и проектов различных стран.

Наконец, социально-гносеологический аспект образования «растворяет» в себе или «берет» на себя функцию воспитательного характера в сочетании с компетентностной направленностью, генерирующей развитие в человеке личностных качеств человека уже новой эпохи. Это означает, что в современном обществе начинают доминировать трудовые процессы, в которых человек расценивается в контексте постоянного интеллектуального и творческого развития, а это активизирует проблему образования на протяжении всей жизни. Следовательно, действенной составляющей каждого профессионала становится автодидактика: умение постоянно повышать свой профессиональный уровень становится требованием времени. В то же время информация и знания начинают характеризоваться избирательностью, то есть субъективные данные человека, особенности характера, склонность к определенным техникам мышления, умение работать в самых разнообразных по составу участников командах, проявлять лидерские качества и т. п. начинают выполнять огромную роль в формировании человека-профессионала. Донести эту идею, показать, что смыслы жизнедеятельности современного человека усложняются постоянно, – вот задача каждого, кто имеет прямое или косвенное отношение к образованию.

Глава 2

ОРГАНИЗАЦИЯ ИНСТРУМЕНТАЛЬНО-ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ ВОЗМОЖНОСТЕЙ ЧЕЛОВЕКА

1. Формально-содержательный характер организации мышления

Онтологическая проблематика есть «перевернутая» гносеология. Н. Бердяев укладывал, что «онтология ищет бытие, которое было бы объективным», но «для онтологии доступным оказывается бытие, которое есть продуктом мысли и уже рациональной обработки» [12, с. 365]. В Античности это было не проблемой, так как бытие рассматривалось как независимое от актов мышления и актов понимания. Но уже к XVI–XVII векам стала развиваться гносеология, стали происходить трансформации в онтологии. Онтология «превратила» бытие в данные чувств и представлений. Человечество накопило достаточно опыта для научно-практического преобразования природы, создалась технико-технологическая сфера, а гносеология не просто усовершенствовалась, она трансформировалась в один из самых мощных разделов философии. Произошел поворот от онтологического понимания истины к гносеологическому, который состоит в формировании независимого сознания как абсолютной познавательной системы отсчета. Такое разделение онтологического и гносеологического понимания реальности и истины особенно четко обозначилось в индустриальном обществе. Образованию приходилось лавировать между онтологическим и гносеологическим пониманием истины, то есть между пониманием истины как непотаенной – воспринимаемой каждым субъектом на основе собственной системы ценностей и смыслов в виде основы бытия (онтологическое понимание) и между правильностью восприятия, высказывания, мышления, которые строятся по объективно и независимо существующим образцам (гносеологическое понимание) [65].

В новом обществе, в условиях развития информационных технологий, которые все более размывают отличия между реальным и виртуаль-

ным, познавательные процедуры стали выступать как способы конструирования реальности. Очень сложной оказалась задача соотношения между Истиной как системой ценностей и смыслов в виде основ бытия и проблемой внедрения этих смыслов в сложные противоречия жизни. Современная познавательная ситуация характеризуется как атопозис или автопоэтический процесс. Философия обозначает его как конституирование бытия сознанием. Если в классической эпистемологии субъект расценивался как стоящий вне реальности, то в неклассической эпистемологии объект уже «конструируется» субъектом. Классическая эпистемология предшествует вообще всем разделам философского знания, она обосновывает саму науку, и именно поэтому она независима от нее. И. Кант принципиально различая трансцендентальный анализ и эмпирическое познание, подчеркивал это. Э. Гуссерль, разделяя феноменологическую установку и естественную, также стоял на позиции независимости эпистемологии от науки. Представители аналитической философии ставили акцент на анализе языка, с одной стороны, и формировании суждений о мире – с другой. То есть классическая эпистемология была основана на идее о том, что познающий субъект (индивидуальный или трансцендентальный) находится «вне мира». Это представление идет от субъектоцентризма, впервые четко сформулированного Р. Декартом.

Неклассическая эпистемология переворачивает это представление, так как исходит из того, что познание осуществляется реальным человеческим существом, действующим в мире и вступающим в коммуникацию с другими. Сознание, субъективность, язык могут быть поняты только на основе проектно-коммуникативной рациональности. Попробуем разобраться, на чем базируется такая стратегически важная позиция современной эпистемологии.

В основе нового понимания субъекта познания, во-первых, лежат два поворота в эпистемологии. Первый получает название «лингвистического». В центре его внимания – проблематика смыслообразования. Это было связано с поворотом в естествознании от предметно-ориентированного познания реальности (здесь акцент ставился на познании законов реальности) к познанию реальности, которая конструируется в сознании. Отсюда и интерес к интерпретативной практике, которая укоренена в жизненном мире. Считается, что процесс образования смыслов вносит в научное знание элементы гуманизации, активизирует нравственно-этический параметр научных открытий и построений.

Второй поворот получает название «натуралистического». Он был вызван тем, что с середины XX века все чаще стали рассматривать проблему познания с естественно-научных позиций. Стала оформляться эволюционная эпистемология, представленная именами К. Лоренца, Ж. Пиаже, К. Поппера, Ст. Тулмина, М. Полани и др. Появляется натурализованная эпистемология У. Куайна, который активно вводит в эпистемологию открытия в когнитивных науках и когнитологических исследованиях. Наконец, поиски биологических корней познания как процесса, представленные исследованиями чилийских биологов У. Матураной и Ф. Варелой, приводят к активному использованию термина «автопоэзис». Такие познавательные стратегии стали активно использовать в XX и XXI веках.

В.А. Лекторский, отмечая наличие этих двух поворотов в эпистемологии, считает, что наблюдается смена трансцендентального и лингвистического поворота на реалистический и онтологический. Он выдвинул и обосновал концепцию конструктивного реализма, опираясь на эволюционную эпистемологию и когнитивные науки. Его позиция сводится к снятию противостояния между реализмом и конструктивизмом [77; 78]. И.В. Черникова в продолжении и дополнении тезиса В. А. Лекторского отмечает, что «такое совмещение возможно и в случае эволюционного конструктивизма, если в основании мировидения [лежит] идея глобального эволюционизма» [133, с. 75]. Она считает, что в рамках эволюционной эпистемологии познание описывается как процесс конструирования. Но появляется вопрос о том, кто конструирует и по каким законам. В виде примера она фокусирует свое внимание на двух сторонах эволюционной эпистемологии. «Сторонники социального конструирования трактуют знание как функцию лингвистических конвенций, утвердившихся в культурных традициях и стандартах научного дискурса. Но это лишь одна сторона медали. Вторая сторона раскрывается в эволюционной эпистемологии и на основе онтологии, построенной на идеях глобального эволюционизма, системности. В этом ракурсе коммуникативный уровень взаимодействий понимается не как фундаментальный, а как эволюционно обусловленный. Познание трактуется как «проживание», совместная деятельность» [133, с. 75-76].

Поворот в эпистемологии дает нам основание задавать вопросы о существовании различных техник мышления: можно ли говорить о ха-

рактических разума и мышления в контексте европейских интеллектуальных технологий? Можно ли говорить об интеллектуальных революциях? Если «да», то как эти революции связаны с формальной стороной мышления? Насколько реальны интеллектуальные технологии монологического законодательного разума? Они были сформированы эпохой Модерна. Об этом свидетельствует идеи Галилео Галилея, И. Ньютона, И. Кеплера, Р. Декарта, И. Канта, Г. Фихте и др. Законодательный разум эпохи Модерна опирался на геометризм мира и выступал неким инструментом науки (М. Хоркхаймер). Возникает тут же вопрос о возможностях описания динамики цивилизаций, их развития, изменения, опираясь на такой феномен, как техники (функционирование) мышления. Возможно ли разрушение цивилизаций с помощью особо организованных техник мышления?

Ответ «да» прямо или косвенно присутствует во всех философских работах, посвященных проблемам разума, рациональности. Это центральная тема современной мировой философии. В свое время центральной точкой в размышлениях С.С. Аверинцева была тема о двух интеллектуальных европейских революциях. В Европе, в начале XX века, о проблеме разума активно размышлял М. Хоркхаймер, он писал об инструментальном разуме. В середине XX века разговор продолжили о трансверсальности разума В. Вельш и Н. Луман. В конце XX века о трансформациях мышления говорит и пишет Ю. Хабермас, анализируя особенности метафизического мышления. Идея о трансформациях мышления присутствует в философии образования, представленной методологией Г. Бейтсона о трех ступенях обучения, в теории коммуникативных смыслов Н. Лумана, в методологии номадического мышления Ж. Делеза, Ф. Гваттари, Ж. Деррида, Ю. Кристевой, Ж-Ф. Лиотара, в идеях мыслекоммуникации Г. Щедровицкого и др.

Феномен мышления как важнейшее обобщающее понятие человеческой способности постигать окружающий мир всегда привлекал внимание философов. О мышлении начинают говорить в Античности: Гераклит, Платон, Аристотель. Первые размышления о разуме, о мышлении человек вкладывает в понятие *Логоса*. Логос у древних – это некая целостность, включающая бытие, мышление и язык. Гераклит, Платон, Аристотель со всей присущей им остротой восприятия мира рассматривали эти три

составляющие как неразрывные моменты существования. У Гераклита Логос стал основой диалектического понимания мира-космоса, который означал слово, разум, рассуждение и т. п. У Платона Логос выступал неким мистическим началом, а припоминание душой идей этого начала представлялось как рассуждение, разговор. Аристотель, раскритиковав идеи своего учителя, попытался выстроить сложную систему работы мышления с опорой на установление связей между исходными посылками силлогизма, с движением от общего к частному, или по правилам индукции – в соответствии с реальными фактами. Логике или мышлению отводилась роль поисковой машины «общего», которое раскрывает сущность предметов. Общее выражается в понятиях, понятия – в именах, соединение их в речи дает высказывание. Смешивать мысли, слова и вещи недопустимо. Источником мысли выступали чувственные восприятия вещей и их мысленное созерцание. Аристотель сформировал проблему перехода от единичного к общему, от ощущения – к мысли. А для познания общего ему приходилось обращаться к мистическому началу – Разуму, Нусу, началу всех начал.

Исторически мышление понималось как внутренняя активность ума, как размышления про себя и вслух, как успешное выражение практической деятельности. Одна из проблем философии – рефлексия мышления, воплощающегося в предметах культуры, в структурах языка, в искусстве, книгах, правилах деятельности, в образовании и т. п. Вопрос о связи мышления с деятельностью, с функционированием культуры получает свое развитие в немецкой философии. Параллельно развивалось психологическое понимание мышления как обмена чувствами и мотивациями. Затем оппозиция немецкой философии в лице Г. Риккерта, В. Дильтея, В. Виндельбанта выдвинула идею оценки мышления как инструмента, задающего систему понимания, картину мира и т. п. Такое толкование мышления связано с описанием техник культуры мышления.

Если мы будем опираться на разработки философско-психологического направления, то для нас несомненный интерес также представляют работы французского психолога, специалиста детской психологии Ж. Пиаже. Он выделял стадии развития детской психики и взрослой. Его интересовали их различия. По Ж. Пиаже, развитие мышления можно представить в виде развития его логики. По своему генезису логические операции –

это интериоризованные внешние предметные действия, а сама логичность мышления реализуется в его непротиворечивости, связности, обоснованности и доказательности. Онтогенез неразрывно связан с филогенезом, что позволяет предположить реализацию этого утверждения и в филогенезе. Развитие человечества предполагает и развитие мышления, развитие его логики. В свою очередь логичность как характеристика мышления предполагает определенную речевую форму [101].

Мышление – это особого рода теоретическая и практическая деятельность, раскрывающая суть вещей и явлений. Его итогом является некоторая мысль, идея. На практике мышление как отдельный психический процесс не существует. Оно присутствует во всех других познавательных процессах: в восприятии, внимании, воображении, памяти, речи. Степень участия в этих процессах определяет уровень их развития. Специфическим результатом мышления является появление понятия – символического обобщенного представления предметов, людей или явлений. Формирование мышления жестко привязано к таким составляющим, как смыслы, картина мира, описание мира. Речь о них пойдет ниже.

Однако сегодня наиболее общепотребительным, синтезирующим понятием является *рациональность*. Оно не отождествляется с субъективным разумом, а отождествляется с безличными объективными структурами логики, которые в свою очередь связываются не с онтологией, а с нормами общечеловеческого нормированного действия. Например, уже в Античности удалось найти пластичное соединение интуитивного и доказательного знания. В философии Нового времени это достигалось на основе согласования и дополнительной «врожденных» и «необходимых» истин. Они являются продуктами рефлексивных актов, которые делают наши идеи понятными для окружающих и открывают тем самым путь к таким феноменам, как Абсолют, Субстанция, Закон, Причина и т. п. Это была позиция рационалистов, которая подверглась критике со стороны эмпириков. Представители эмпиризма опирались не на интеллектуальный, а на «внешний», то есть чувственный опыт восприятия предметов.

Формальный уровень рациональности допускает технологический характер сознания, который ассоциируется с логико-выводными операциями мышления и позволяет говорить о техниках мышления [52]. Это

своего рода интеллектуальные технологии, которые реализуются в науках естественно-математического, технического и социально-гуманитарного направления. Предметом познания этих наук выступают идеальные абстрактные объекты (природные, социальные). При этом логико-понятийное рациональное познание нацеливает на выявление всеобщих и объективных закономерностей. Познание такого рода полностью устраняет субъективно-психологическую компоненту, ориентируя на безличностный характер получаемого знания. Язык такого типа мышления строго определен конструктами, в которых господствуют выводные процедуры обоснования новых теоретических знаний. Логическое мышление осуществляется при трех условиях. Во-первых, должна быть в наличии система индивидуальных логических операций, таких как идентификация, обобщение, абстракция, выводы, предикации и т. п. Во-вторых, мышление функционирует, опираясь на всеобщие логические формы, придающие мышлению форму всеобщности и необходимости. Логические формы позволяют мышлению приобретать дискурсивный, доказательный характер. В-третьих, логическое мышление опосредовано языком. Без языка невозможны ни коммуникационные процессы, ни рефлексия самосознания. Итак, наличие формального уровня позволяет говорить о формально-организационном процессе мышления и об определенных техниках мышления.

Выделяют традиционно такие виды логического мышления, как наглядно-действенное, наглядно-образное и вербально-логическое. Если первые достаточно трудно отделить от форм чувственного познания, то оперирование абстрактными общими представлениями связано с вербально-логическим мышлением. Вербально-логическое мышление приобретает, в свою очередь, на уровне повседневной жизни форму здравого смысла, затем выделяют доказательно-выводную форму, представленную научным рассудком, и высшую форму в виде рефлексивного мышления, представленного теоретическим разумом.

Но формальный уровень сознания немислим без его второй, равноправной по силе составляющей, – содержательного уровня [52]. Мышление функционирует как интересубъективная смыслопорождающая деятельность сознания. Если предметом исследования выступают объекты, концентрирующие в себе гуманистическое измерение, следовательно, в мышлении акцентируются идеи, цели и ценности, взятые в контексте человеческого ценностно-смыслового измерения.

О роли и значимости формального и содержательного уровней мы можем судить, если будем опираться на исследования М. Вебера, который подошел к проблеме мышления с совершенно новых позиций. Его поиски охватывали стороны социальной сферы бытия. Он ввел и активно использовал термин «рациональность» в виде одной из основных категорий своей социальной теории развития общества. «Рациональность – историческое понятие, заключающее в себе целый мир противоположностей», – писал М. Вебер [20, с. 95] и предложил разобраться, «какой дух породил ту конкретную форму «рационального» мышления и «рациональной» жизни» [20, с. 95], который внес изменения в жизнь народов большинства европейских стран. Идея «духа капитализма» и его поиски в области идеально-типичных конструктов, связанных с анализом социальных и культурных феноменов, оказали огромное влияние на К. Ясперса. Для последнего М. Вебер с его идеями стали событием экзистенциального характера. А попытку К. Ясперса типологизации и систематизации философского мышления можно оценить как продолжение идей М. Вебера.

Наличие формального и содержательного уровней сознания мы связываем также с концепцией объективного и субъективного разума. Эти понятия характеризуются М. Хоркхаймером в работе «Критика инструментального разума». Объективный разум он рассматривает как независимый от субъективного разума и в то же время как особую силу, присущую межличностным отношениям, отношениям между социальными институтами, общественными институтами и природой. Но на основе объективного разума формировались все крупные философские системы, где целью разума выступало создание иерархии всего сущего, включая человека и его цели, указывал М. Хоркхаймер [36].

Субъективный разум, лишенный открытости к объективным смыслам разума, лишается любой объективной силы. Даже логически правильная работа мышления на примере выведения умозаключений с сохранением всех формальных требований не дает объективной силы содержания, не дает общечеловеческого вектора для характеристики его содержания. Субъективный разум, лишенный объективности, теряет то, из чего складывается его субъективность и превращается в формализованный разум, с которым никак не связаны духовные интеллектуальные процессы.

Опираясь на методологические линии М. Вебера и М. Хоркхаймера, подчеркиваем особую роль содержательного уровня мышления, его на-

целенность на связь с идеалами, ценностями, определяющими действия индивида, и смыслами. Такая линия дает нам возможность представить содержательный уровень мышления как такой, в котором мышление реализуется в категориях *цель-средство*.

Предположение о том, что смыслы и идеалы существуют в книгах и учебниках, фильмах и театрах сами по себе, предполагает, что они существуют в них каким-то нематериальным образом. А когда идеальные смыслы возникают в индивидуальном сознании при соприкосновении с материальным фильмом или учебником, с материальным словом, формулой (в которой их идеально нет) то, с необходимостью придется предположить наличие духовно-врожденного (предзаданного) характера этих идеальных смыслов и истин. На функционирование мышления оказывает огромное влияние «картина мира». Речь идет о принципиально различных картинах мира: частнонаучной, научной, религиозной, художественной, мифологической и др. Особое же значение приобретает научная картина мира. Она задаёт некий характерный стиль мышления, способ видения предмета исследования, для чего ученый часто обращается к философским категориям и принципам. Какая категория наиболее адекватно отвечает методологическим вопросам естественных и гуманитарных наук? Ясно, что в естественных науках основополагающая категория – *материя*. В социально-гуманитарных науках единицей методологического и семантического анализа является категория *текст*, представленная как особая реальность. Вся культура «прочитывается» как некий «большой текст», требующий своего понимания и интерпретации.

Общая научная картина мира может быть рассмотрена как форма знания, которая регулирует постановку фундаментальных научных проблем и целенаправленно транслирует представления и принципы из одной науки в другие. Но для нас существенным есть то, что она влияет на основные установки и мыслительные формы, каждая из которых формируется исторически. Опора на теоретико-философские концептуальные положения способствует описанию определенных инструментальных позиций мышления как доминирующих в интеллектуальных технологиях при достижении определенных целей. То есть научная картина мира может быть рассмотрена не только как форма знания, она имеет тенденцию влиять на формирование определенных техник мышления.

2. Техники мышления

Познание содержит в себе процесс мышления как творческую работу с абстракциями. Но мышление не сводится только к познанию, оно преобладает над ним. Мышление создает сам предмет и возможности знания. Все понятия, опирающиеся на знание, оказываются конструктами мысли, которые становятся настолько привычными, что воспринимаются как естественная база мышления. Если чувственная активность организма человека создает окружающий мир по своему подобию, то это относится и к интеллектуальной деятельности, которая создает культурный мир нашего существования. Знания – это механизм, с помощью которого обозначаются смыслы реальности. Они все время трансформируются. Их изменение связано с необходимостью координировать себя с окружающим миром, а это, в свою очередь, связано с изменением техник мышления.

Техникам мышления уделял особое внимание К. Ясперс. Он стремился соединить новую «философскую идею» с анализом форм мышления, типичных для европейской философской традиции. В исследовании «Психология мировоззрений» (1919) немецкий философ попытался типологизировать и систематизировать философское мышление [166]. Отстаивая плюральность мировоззрений, техник мышления, он опередил или, на наш взгляд, предвосхитил современные дискуссии о плюральности взглядов на мир. К. Ясперс изменил веберовскую методологию идеально-типологического конструирования, внося элемент феноменологической рефлексии. Его подход отличается от подхода, свойственного логике, так как на первый план выдвигаются связи между техникой и стилем мышления, связь с личностью, связь с картинами мира. Причем эти техники человек может использовать неосознанно. Ученик / Студент знакомится с ними на протяжении всего своего образовательного процесса. Взрослея, человек усваивает все большее количество техник. Некоторые из них превращаются в стереотипы.

Экзистенциально ориентированная антропология К. Ясперса дает нам возможность продолжить поиски, начатые им в этой области. Тем более, что в таких направлениях как философия, когнитивистика, психология, педагогика интерес к техникам мышления растет. Мы выделим несколько техник мышления. Каждая из них связана с определенными мировоззренческими идеалами, с идеалами рациональности, с доминирующи-

ми взглядами, формирующими научную картину мира, с определенными видами причинно-следственных связей (детерминизм).

Причинно-следственная техника мышления

Техника мышления формируется уже в древней Греции. Ее иное название – *детерминистское* мышление. В мифическом мышлении категория причинности была развита слабо. Она только дополняла анимистические отождествления. Овладение категорией причинности фактически означало выход за пределы мифического. О детерминизме впервые заговорил Демокрит, усмотрев наличие в мире причинно-следственных связей. Этой техникой мышления пользовался Евклид, а обоснование она нашла в учениях Сократа, Платона, Аристотеля. Позиция Демокрита отмечена выходом на жесткий характер детерминизма: он считал, что нет событий, причину которых невозможно установить. Все в мире имеет конечную причину в соединении атомов, поэтому в мире нет случайных событий, все события совершаются с необходимостью. Ссылка на случай расценивалась им как ленность мысли. Аристотель изложил основные положения формального мышления этого типа в теории силлогизма.

В Новое время эти принципы получили развитие в философии Р. Декарта. Благодаря его работам научная мысль получила возможность оперировать математическим аппаратом описания движения, органично соединяя численные и геометрические методы, опираясь при этом на *причинно-следственную* технику мышления. Математическая логика окончательно укрепила силу этой техники, а своего наивысшего пика она достигла в размышлениях позитивистов. Так сформировался массовый стереотип доказательства.

Под причинностью понимают необходимую генетическую связь явлений, при которой одно (причина) обуславливает другое (следствие). Причинно-следственные представления стали столь необходимой составляющей нашего мышления, что мы редко задумываемся над тем, что значит «обусловливание» причиной следствия, то есть, по сути, не задумываемся над природой причинности. Между тем характер обусловленности далеко не так ясен и объективен, как представляется. Фактически здесь возможны два подхода. Один опирается на генетический характер фиксации обусловленности, а второй – на порядок следования. Первый – объек-

тивный, или генетический, подчеркивает необходимый характер связи, когда одно явление порождает другое. Характер порождения не всегда виден и понятен, и за счет этого возможна субъективная интерпретация. Однако, согласно генетической концепции, процесс порождения всегда присутствует. Второй, субъективный, сформулирован Д. Юмом. Он связывал представления о причинности с привычкой наблюдать два явления всегда вместе и в определенной последовательности.

К. Ясперс предложил *экспериментальную* технику мышления. При ее описании он сделал акцент на связи, указав, что в мышлении конструируются всевозможные связи, затем идет их проверка на истинность в опыте [147]. Работа мышления в такой технике осуществляется как взаимодействие теории и практики, причем теория выступает двигателем мысли. Эта установка господствовала вплоть до начала XX в. Техника мышления отражала функционирование жестких систем «механизм – организм», и описание работы механизмов нуждалось именно в ней. Однако там, где происходят многофакторные процессы (например, такими процессами могут выступать не только психика человека, но и психика группы, общества), объяснение сложных явлений через их простые составляющие, теряет свою силу. *Экспериментальная* техника рассматривается как частный вид *причинно-следственной* техники мышления. Носитель этой техники привыкает к устойчивым, готовым представлениям о реалиях мира, он предвосхищает смыслы, а его вхождение в реальный мир ограничивается усвоением некоего объема культурных смыслов и умением оперировать ими. Такая ситуация является следствием классической картезианской парадигмы Нового времени, в которой освоение мира происходит с опорой на единственно верные *причинно-следственную* и *экспериментальную* техники мышления.

Традиция в построении причинных моделей объяснения явлений, позволяющих устанавливать закономерность поведения реальных объектов, определяет специфику естествознания. Принцип причинной связи, заявленный в античной натурфилософии, составляет главную мировоззренческую и познавательную стратегию естествознания в его истории. Базовые модели причинного объяснения, в основе которых лежит та или иная форма детерминизма, способствовали формированию *причинно-следственной* техники мышления. Такая техника мышления расценивается как наиболее авторитетная, естественно-убедительная и правильная.

Этой технике необходимо обучаться, а владение ею требует определенной интеллектуальной выносливости. Выведение одного положения из предыдущего требует определенного усилия, внимания, сосредоточенности и концентрации на схеме выведения знания. В этой цепочке должно сохраниться каждое звено. При выпадении хотя бы одного из целостности, теряется весь процесс последовательности объяснений и рушится база, на основе которой выводится причинно-следственная закономерность. При таком мышлении речь оформляется при помощи связок или союзов причины («так как», «потому что», «следовательно»).

Психологи отмечают и положительные, и негативные аспекты этой техники мышления. В. Гуленко, например, отмечает следующие недостатки этой техники мышления. Во-первых, она наиболее искусственна, далека от законов функционирования живого. Ее эффективность простирается на «логическое» оформление уже имеющихся результатов. Она прекрасно работает в конструировании рабочих механизмов. Однако направленность на принципиально новое открытие ограничена. Эта техника, опираясь на формализацию, может завести в мыслительный тупик, то есть выйти на беспредметные, хотя и не лишённые безупречности, рассуждения. Во-вторых, детерминисты, выводя из целого частности, могут попасть в так называемый интеллектуальный тупик редукционизма. О нем стали говорить античные скептики, а в Новое время Д. Юм вообще усомнился в том, что любое событие диктуется строгой причиной. Цепочки причин и следствий могут быть настолько длинными, что появляются риски: заикливание может привести человека к *circulus vitiosus* – порочному кругу в доказательстве [147].

Психологи каждую технику мышления связывают с психотипом человека и называют людей, склонных к таким техникам, детерминистами [37; 38]. *Причинно-следственное* мышление порождает такую психику, которая плохо защищена от дрессировки или даже зомбирования. Умело сочетая слова и запоминающиеся действия, можно добиться контроля над поведением конкретных людей. Для интеллектуальных детерминистов характерна сильная зависимость от событий детского возраста, которые плохо осознаются в полной мере. Привычки у ярко выраженных детерминистов по своей жесткости сравнимы с условными рефлексам.

В экстремальных условиях, в которых личностные пространственные и темпоральные характеристики сжимаются, у людей с такой техни-

кой мышления, мысли становятся четкими, ясными, но как-будто растянутыми во времени. Именно поэтому резкие ситуации риска, приводящие к стрессам, могут блокировать мыслительные процессы, приводить к торможению мозговой активности.

На такую технику мышления ориентируются представители психологической школы бихевиоризма. Они отстаивают идею обучения любому поведению, благодаря процессу дрессировки. В его основе лежит принцип поощрения, которому отвечает человек, следующий правилам и дисциплинарной организованности. И наоборот, – наказанию за нарушение выдвинутых норм поведения. Для представителей бихевиоризма была характерна программа обучения, которая ориентировалась на жесткий пошаговый метод движения к цели. Корни такой программы мы находим в педагогической реформе Нового времени, которая выросла на основе философии Дж. Локка, Ф. Бэкона. Идеи Р. Декарта и Дж. Локка оказали влияние на Ж.-О. Ламетри. Произведения Р. Декарта изучались в медицинской школе в Лейдене, именно здесь получил медицинское образование Ж.-О. Ламетри [73, с. 4]. В работе «Человек – машина» он высказал мысль о механической основе поведения животных, а чуть позже, с опорой на Р. Декарта, высказал предположение, что и человек, хотя и наделен высшими интеллектуальными функциями, не в меньшей степени является машиной. По сути, поведение и действия человека приравнивались к автоматизму [73]. Следовательно, у представителей педагогики не без оснований могла появиться идея об усиленном «натаскивании» Учеников / Студентов с целью прививки хороших манер, определенных знаний. В основе таких действий лежал чисто механический подход к процессу воспитания. Это был односторонний рационализм, ведущий к механицизму.

Пионеры реформы образования – Я.А. Коменский, Ф. Бэкон, Дж. Локк – стали рассматривать человека как принципиально простой механизм, что давало возможность программировать Ученика как своеобразную «биологическую машину». Человек предстает как абсолютно воспитуемый со стороны Учителя, а качества личности он формирует не самостоятельно, а как заранее заданные, без личностных усилий. Даже если и создается ситуация желая изменить себя, она нивелируется в определенных, заранее заданных позициях учительства.

Причинно-следственная техника мышления связана с формированием механистической картины мира классической физики. На ее функцио-

нирование огромное влияние оказали взгляды и труды Г. Галилея, И. Ньютона. Механика И. Ньютона показала, что все механизмы функционируют по жестким правилам. Научная картина мира и порожденная ею научная парадигма господствовали до XX века, а вот техника мышления остается и по сей день актуальной для нас. Но уже в середине XX века психологи отметили следующий факт. Там, где происходят сложные процессы психологического, социального характера, установки классической механистической парадигмы не срабатывают, то есть теряют свою объяснительную силу.

Диалектическая техника мышления

Следующая техника мышления – *диалектическая*. Есть еще одно название этой техники – *диалектико-алгоритмическая*. Она нацеливает человека на синтез в процессе воссоздания целостного образа. Эта техника отталкивается от умения видеть мир в противоположностях и формирует возможные варианты работы с противоположностями и противоречиями.

Первым философом, который попытался осмыслить мир в категориях противоположностей, был Гераклит. Он ввел в натурфилософию представление о неустранимости движения как изменения: «все течет, и ничто не остается на месте». Он также сформулировал источник изменений, им выступает борьба противоположностей, приводящая к постоянной смене состояний. Его знаменитая фраза «в одну реку нельзя войти дважды» наглядно демонстрирует, что на входящего в реку во второй раз текут уже иные воды.

Основные же исследования о противоположностях и противоречиях мы находим у Г. Гегеля. Понятие противоречия он выводит из логических категорий – *тождества, разности, различия* и *противоположности*. По Г. Гегелю, единство тождества и различия образуют противоположности. Когда противоположности выступают в едином, тогда они становятся противоречием. Г. Гегель утверждал, что все вещи содержат в себе противоречие, и оно есть основа всякого движения и развития. Гегелевский вывод о том, что противоречие есть источник и основа всякого самодвижения и саморазвития, является одной из самых гениальных догадок в философии. Исследования Г. Гегеля никого не оставили равнодушными.

Опираясь на его находки, К. Ясперс заговорил об этой технике мышления в начале XX века.

Именно поэтому отличительной чертой *диалектической* техники мышления стало видение мира как единства и борьбы противоположностей. Поэтому в нашей речи мы пользуемся такими синтаксическими конструкциями, как «если, то...», «если так, то иначе...», с помощью которых прогнозируем варианты развития явлений. Диалектика стремится найти промежуточную точку динамического равновесия между противоположностями-крайностями. Интеллект диалектика рождается благодаря столкновению двух противоположных по значению мысленных потоков, а также столкновению сознательного и бессознательного. Представители этой техники отличаются выраженным стремлением к снятию противоречий, к синтезу противоположностей, которые вызывают обостренное восприятие. Иногда их не смущают даже парадоксы.

Диалектической технике мышления соответствует квантово-механистическая картина мира со статистически-вероятностной формой детерминизма. К середине XX века в качестве основополагающей универсальной концепции, объясняющей закономерности фундаментальных физических процессов, утверждается квантовая теория. Складывается квантово-механистическая картина мира. Ее основаниями выступили квантовая механика, квантово-механистическая теория строения атома Н. Бора, протонно-нейтронная теория строения атомного ядра, открытие античастиц и нестабильных элементов ядра с очень коротким сроком жизни. В квантово-механистической картине мира соединяются две крайние позиции-взгляда на природу материи: атомизм, утверждающий прерывность материи, и полевая физика, утверждающая непрерывность материи. Ключевым понятием выступает «квант» – порция энергии. Картина мира, выработанная неклассической физикой, построена на непривычном для традиционного здравого смысла принципе корпускулярно-волнового дуализма, согласно которому объекты микромира ведут себя то как корпускулы (частицы), то как волны. Немецкий физик М. Борн утверждал, что квантово-механистические законы предсказывают не события, а их вероятность. По этому поводу известен спор великих физиков XX века – А. Эйнштейна и Н. Бора. А. Эйнштейн отстаивал в качестве главного начала в природе жесткую форму причинно-следственного детерминизма, а Н. Бор – статистически-вероятностную форму детерминизма. С этого

времени *неопределенность* становится фундаментальной категорией физики микромира, приобретая онтологический статус, и выступает характеристикой физической реальности.

Ученые расценивают эту технику как наиболее утонченную, гибкую, достаточно мобильную и динамичную. Человек, обладающий такой техникой, способен достаточно быстро переключаться на противоположные позиции в размышлениях и приводить в виде доказательств положения, претендующие на прогностичность. Эти люди склонны к алгоритмическому воспроизведению положений, мысленных конструкций, быстро распознают сложные образы, схватывают условия задач и видят пути их решений [37; 38].

Психологи считают, что представители этой техники мышления мыслят по схеме «если, – то – иначе». Однако к ее недостаткам они относят неустойчивость и даже нечеткость. Такая ситуация возникает из-за трудностей принять некое решение, сделать выбор, остановиться на определенном образе. Представители ее также страдают из-за переизбытка критического отношения к себе, а самоуничижение может привести к саморазрушению, неврозам, иногда к расстройству психики. Эта психика наиболее внушаема и, следовательно, подвержена глубоким трансформациям. Чаще всего люди с такой техникой мышления не успевают перерабатывать мысленные потоки, мощность которых, если использовать метафорические сравнения, приобретает сложное архитектурное строение. Неумение подстроиться под их внутренние колебания может привести к шокowym состояниям. Но нельзя забывать, что шоковая терапия также может привести к открытиям, озарениям и т. п. [37].

В свое время Г. Гегель был категорически против формальной логики Аристотеля, доказав, что диалектическая логика раскрывает перед человеком большие возможности. Она более приспособлена для научных открытий и решения сложных задач различного характера. Научные искания современности активно разворачиваются вокруг открытий высоких технологий. Усовершенствование компьютера, работы в области робототехники активизировали интерес к алгоритмической технике мышления. Недаром термин «искусственный интеллект» стал так часто употребляемым. Однако тема искусственного интеллекта требует от ученых комплексного подхода, ориентированного на межнаучные исследования. Например, британский математик Р. Пенроуз предполагает, что человеческий

интеллект – это реализация квантовой гравитации. Изучая проблему озарения, инсайта, врач и биолог С. Хамероф предположил, что микротрубки в нейронах мозга являются местом воплощения «квантового сознания». Была даже создана модель «физики сознания». Однако главный тезис Р. Пенроуза сводится к следующему: сознание не поддается расчету и не функционирует алгоритмически, а мозг – это не компьютер [99, 100].

Голографическая техника мышления

Голографическую технику мышления называют также *индуктивной* формой мышления или полноописательной техникой. Слово «голографический» состоит из двух слов – holos, что означает весь, целый, и grapho – пишу. Этимологически они берут свое начало от древнегреческих слов: ὅλος – полный и γραφή – пишу. Голография – набор технологий для точной записи, формирования и воспроизведения волновых полей оптического электромагнитного излучения. Это особый фотографический метод, при котором с помощью лазера регистрируются и восстанавливаются изображения трехмерных объектов, при этом степень схожести с реальными объектами становится очень высокой. По сути, это особый тип трехмерного проецируемого изображения, производимого лучом чистого лазерного света.

У людей с такой техникой мышления сознание настроено на изучение объекта с разных сторон, причем механизмом этого процесса выступает привычка поворачивать предмет для обзора на сто восемьдесят градусов, то есть рассматривать предмет с противоположных позиций. Этот механизм базируется на способности человека скачкообразно менять ракурс или угол рассмотрения объекта. Именно поэтому эта техника создает иллюзию объемного изображения: мысль как бы проектирует разные положения одного и того же предмета, что и дает его объемное изображение.

При такой технике активно используются связки «или – или», «с одной стороны, с другой стороны», «либо – либо». Такая позиция позволяет менять ракурсы рассмотрения объекта, пронизывает объект насквозь и просвечивает его в виде компьютерного сканирования. Однако для него не характерна концентрация на деталях, оттенках и мелочах. Техника позволяет ставить перед собой цель и двигаться к ней, давая об-

щее представление о предмете. В каждый следующий момент мышление такого типа позволяет рассматривать предмет то на близком, то на далеком расстоянии, используя механизмы реулировки резкости.

Другое название этой техники – *холистическая* техника мышления. Она предполагает суммированное описание и много ракурсное изображение предмета. Мышление такой техники создает прозрачность и четкость. Оно, по мнению психологов, достаточно эффективно срабатывает в кризисных, экстремальных ситуациях, когда нет времени для многоканального анализа, а решение необходимо принимать немедленно [37; 38].

Однако эта техника не лишена недостатков. Видение предмета в холистичном режиме делает его достаточно грубым, лишенным тонкости и внимания к деталям, подробности лишаются анализа. В философии подобные идеи голографического видения предметов впервые разрабатывал Г. Лейбниц. Он писал о монадах, которые лежат в основе всего сущего, как о «постоянном живом зеркале Вселенной». Бесконечное множество субстанций-монад в виде живых зеркал позволяло смотреть на один и тот же предмет с разных позиций, с разных точек зрения. Такой ракурс позволял разворачивать своего рода панорамное видение предмета. Г. Лейбниц приводит в виде примера характеристики видения города, осуществленного разными субстанциями-монадами. Картинка города представлена перспективно умноженной, поэтому в каждой монаде этот же город представлен по-разному [76].

Если сравнить условия функционирования представителей *детерминистической* техники с *голографической*, то первые стараются находить составные части системы и устанавливать связи между ними, а вторые – находят дополнительные качества, которые описываются дополнительными признаками. При этом достаточно типичным явлением может стать ситуация проявления одной техники через другую. Об этом пишет В. Гуленко, приводя в качестве доказательства работы психолога А. Уилсона, у которого *диалектико-алгоритмическая* техника наполняется много ракурсным голографическим содержанием [37; 38].

При такой технике мышления происходит наложение нескольких изображений, причем каждое рассматривается под определенным углом зрения. При этом картинки изображения могут меняться при изменении угла рассмотрения объекта. По сути, осуществляется работа со сложным объектом, но при этом есть возможность раскладывать его на простые

элементы. Работа уже с ними дает возможность более полного описания объекта.

Синергетическая техника мышление

Это *синтетическое, индуктивное* мышление. Его иногда называют *вихревым* [37; 38]. Синергетика исследует процессы самоорганизации в сложных системах, которые наблюдаются не только в живой природе, но и на химическом, и на физическом уровнях. В 60-х гг. процессы самоорганизации исследовались в рамках отдельных дисциплин – физики, химии, биологии. Сегодня предметом анализа становятся процессы самоорганизации в системах различной природы. Источник процесса самоорганизации И. Пригожин, например, связал со случайными неоднородностями (флуктуациями, микрочастицами, микросредами). Нарастание случайных микрофлуктуаций ведет к состоянию внутреннего хаоса в системе. Но когда в систему с хаотическим состоянием поступает достаточно большое количество внешней энергии, то возникают определенные макроскопические конфигурации, представляющие собой коллективные формы поведения множества микрочастиц. Среди них происходит отбор наиболее устойчивых.

Г. Хакен, немецкий ученый, отводил особую роль коллективным процессам в организации поведения всех сложных систем. Он и ввел термин «синергетика» – совместный, согласованно действующий. По его мнению, переход системы от неупорядоченного состояния к упорядоченному происходит за счет совместного синхронного действия многих образующих ее элементов. Синергетика занимается процессами самоорганизации и диссипативными структурами – неравновесными открытыми системами. Она подчеркивает универсальность адаптации как закономерного поведения сложных систем [131].

Эта техника мышления позволяет довольно быстро переключаться с одной мысли на другую, сворачивать поток мыслей, менять их ход, направлять их движение вспять. Носитель такой техники перебирает множество возможных вариантов и тестирует их на практическую приспособленность. При такой технике мысли в виде идей находятся в постоянном напряжении, при этом возможен факт вытеснения их друг другом.

Иногда мышление как бы затормаживается, а мысль ждет условий, при которых она попадет в благоприятную почву. Это может быть некий внешний или внутренний толчок, благодаря которому мышление «запускается» в работу. При такой технике мышления происходит испытание на пригодность предложенных вариантов. Движение к цели осуществляется через пробы и ошибки. Очень живая и подвижная, она дает возможность имитировать процессы, реально протекающие в природе. Ее основные характеристики – живость, естественность, вера в успех. Представителей такой техники мышления не смущают неудачи. Техника имеет и недостатки. Один из них – поиск вслепую, хаотичность, стихийность.

Синергетика активно использует термин «эффект мотылька» или «эффект бабочки», который ввел метеоролог Э. Лоренц. «Эффект мотылька» подразумевает возникновение непредсказуемых последствий, вызванных взмахом крыльев бабочки в каком-либо штате Америки в виде ураганов, штормов уже на других континентах. Этой метафорой подчеркивается непредсказуемость сложных нелинейных процессов. Открытым системам невозможно навязывать пути их развития. Для них, как правило, существует несколько альтернативных путей. Хаос может выступать в виде созидающего начала, конструктивного механизма, при этом крохотные начальные влияния порой приводят к огромным непредсказуемым последствиям. Синергетическую технику можно представить в виде модели турбулентного потока, в котором перемешиваются движущие слои. Его поведение невозможно предсказать.

Например, Л. Н. Гумилев, разрабатывая гипотезу возникновения народностей и этносов, ввел и активно использовал термин «пассионарии». По сути, он обратился к синергетическому методу и использовал *синергетическую* технику мышления. Синергетически, с учетом инволюции объяснил процесс рождения, роста и гибели этносов. Этническая система диктует правила отбора в поведении людей. Личности-пассионарии (чудаки, отщепенцы, инакомыслящие) обеспечивают общество разнообразными мутациями. Социальная система сдерживает их до тех пор, пока не ослабевает по каким-либо причинам (экономический кризис, междоусобные войны, пресыщения благами жизни и т. п.). После этого энергия нового сметает одряхлевшую систему и начинает энергично развиваться на ее месте. Но рано или поздно она состарится сама и вынуждена будет

уступить место вызревшей в ее недрах очередной альтернативной системе и т. д. [40].

Системная или ноосферная техника мышления

Об этой технике заговорили в конце XX, в начале XXI века, называя ее то *системной*, то *ноосферной*. Понятие «система» приобрело достаточно многогранное звучание именно в середине XX века, хотя впервые системное видение мира философия предлагала еще в древности, а как философский метод он оформился со времен Просвещения, получив наивысший расцвет в философиях Г. Гегеля и К. Маркса. Особую роль системное мышление получило в естествознании, вслед за ним – в компьютерных науках. Наибольшую популярность принцип «системного видения мира» обязан периоду возникновения учения о сложных системах – периоду формирования синергетики. Принципиальное значение для оформления этой техники «оказал» глобальный эволюционизм – современная теория развития, основными категориями которой стали *«микромир»*, *макромир*, *мегамир*, фиксирующие нехарактерные для классической и неклассической физики принципы целостности и эволюции.

Главная характеристика постнеклассической науки – отказ от универсальности физических понятий, сомнение в полноте физической картины мира. Теория самоорганизации становится основанием для синтеза знаний о природе, а также естественнонаучных и социогуманитарных знаний о человеке и обществе. Основной принцип в теории самоорганизации, по определению Г. Хакена, – спонтанное образование высокоупорядоченных структур из хаоса, спонтанный переход от неупорядоченного состояния к упорядоченному за счет совместного, синхронного действия многих подсистем [131]. Общими мировоззренческими основаниями формирования *системной* техники выступили положение об универсальности согласованных процессов в природе (глобальный эволюционизм) и принцип вероятностного детерминизма.

В философии и естествознании под системой понимается единство взаимосвязанных элементов или структур, которое отличается от простой совокупности частей наличием внутренних и внешних связей. Поэтому систему необходимо рассматривать как *целостность*. Если редукционизм сводит представление о целом как о сумме составляющих частей, то сис-

тема и системное видение мира обращено к целостности этих частей. Это вызывает к жизни свойства, отличающиеся от свойств составляющих её частей. Они известны как эмерджентные, то есть возникающие свойства. Их возникновение обусловлено существованием самой системы. Анализируя каждую часть, мы не сможем понять работу системы в целом, так как ее существенные свойства проявляются только в результате действия целостности. Отсюда вывод о том, что для выяснения механизмов функционирования системы, ее эмерджентных свойств необходимо наблюдать систему в действии.

Связи и отношения – это цементирующие средства существования системы. В виде связей может выступать энергия, материя. В XX веке со стороны кибернетики было выявлено, что таким цементирующим средством выступает информация. Части системы и связи или отношения образуют вместе *структуру* системы. Например, в организациях, предприятиях структуры образуют люди. Обычно когда говорят о «структурах», имеют в виду внешние ограничители поведения. Но в сложных «живых системах» (тело человека, работа мышления – это самые сложные системы) структура означает совокупность фундаментальных взаимосвязей, которые и определяют поведение системы.

Наконец еще одна составляющая системы – *цель*. В мышлении на достижение цели направлена обратная связь, приобретающая характер уравнивания. Все системы обладают механизмами уравнивающей обратной связи, которые обеспечивают стабильность систем. Поэтому *системное* мышление направлено на цель, пусть даже его конечной целью выступает неизменность системы, ее стабильность.

В системах, образуемых людьми, структура включает принятие решений, приводящих восприятие, цели, правила и нормы в действия. Структуры, образуемые людьми, трудноуловимы. Люди обычно располагают «рычагом», который «они не используют только потому, что целиком поглощены собственными решениями и не думают о том, как их решения скажутся на других» [111, с. 4].

Формированию этой техники мышления способствует научно-философское мировоззрение. Именно мировоззрение и объем знаний научно-философского характера выполняют определяющую роль в формировании этой техники мышления. *Системная* техника мышления начинает доминировать во всех важнейших сферах при условии ориентирования на оп-

ределенные мировоззренческие позиции. Человек, обладающий такой техникой мышления, стремится воплотить свою мировоззренческую позицию, что отражается на его стремлении к постоянному развитию.

Системная техника мышления находит свою реализацию и в образовании. Необходимо заметить, что такая техника мышления присуща менеджерам высшего звена – руководителям системы образования. Организация менеджмента, управление невозможны без анализа нового психологического состояния, связанного с организацией и услугами мирового рынка. Поэтому о новой технике мышления заговорили и те, кто попытался проанализировать работу мышления в структуре бизнеса. Последнее время особым вниманием со стороны людей бизнеса пользуются работы, связанные с анализом работы мышления человека, делающего деньги. Среди литературы, посвященной этому вопросу, хотелось бы отметить таких авторов, как О’Коннор, П. Сенге, Дж. Гарадаеги, Д. Медоуз и др. Все они прямо или косвенно пишут о *системном* мышлении. По их мнению, только человек, владеющий *системной* техникой мышления, способен активно продемонстрировать позицию бизнесмена. Это не случайно, что именно к использованию этой техники «призывают» аналитики бизнес-структур.

По мнению Дж. Гарадаеги, принципиальная разница между характером связи элементов механической и социокультурной систем состоит в отсутствии совпадения картины мира, под влиянием которой формируется мировоззрение отдельного человека, с коллективным взглядом на мир. А ведь мировоззрение и определяет уровень интеграции человека в это сообщество и степень их согласованных действий. Стремление народа изменить культуру и воплотить в жизнь желаемое будущее – вот условие возможностей для развития. Практическое значение мировоззрения и культуры заключается в том, что они выступают как система решений по умолчанию. Нам бы хотелось привести цитату, которая позволит подчеркнуть в новой парадигме образования ценность нестандартных подходов, необычных решений. «Люди привыкают постоянно пользоваться готовыми решениями – стандартными ценностями, и в результате просто забывают о своем праве и возможности делать собственный самостоятельный выбор» [27, с. 17–18]. А ведь узнавать новое гораздо интереснее, чем опираться на устаревшие знания. Распространение мифа о необходи-

мости ограждать людей от чрезмерно сложных новых концепций свидетельствует о высокомерии тех, кто утверждает это. Иногда оно граничит с демагогией.

Номадическая техника мышления

Ж. Делез и Ф. Гваттари, современные французские философы, представители постмодернизма, описывают условия возникновения новой техники мышления, вводя термин «*номадическое мышление*». Можно предположить, что эта техника будет иметь достаточно оснований для использования в недалеком будущем. В поисках новой техники мышления они развернули программу сравнительной характеристики монологического мышления (или законодательного разума) и номадического мышления. Законодательный разум в их работах символизирует пространство абсолютных смыслов, представленное «бюрократами чистого разума» [47]. В этой идеи подчеркивается наличие номадических вызовов со стороны тех, кто стоит на позиции, противоположной существующей/официальной линии философии. В разные времена примерами таких противостояний выступали философии киников, стоиков, Д. Юма, А. Бергсона, Ф. Ницше, Г. Сковороды, М. Мамардашвили, П. Копнина и многих других. Особенность, которая сближает их всех, – противопоставление себя и своей философии официальной философии.

Каждый из них предлагал новые смыслы философствования и новые пространства ее организации. Новые социальные контакты, новые политические, антропологические изменения способствовали появлению новых техник мышления, которые выступали инструментом в событии вызова для господствующих цивилизаций. В XX – XXI в. оппозиционно настроенная философия по отношению к традиционной философии представлена работами Ж. Делеза, Ф. Гваттари, Ю. Кристевой, Ж. Деррида, Ж.-П. Лиотара, У. Эко и др. Они предложили новую технику мышления, что рассматривалось как взрыв, вызов устоявшимся нормам. Их философствование трудно укладывается в общепринятые рамки. Многим она непонятна и чужда, ей трудно дать оценку. И все же она есть и дает нам пример оформления новой техники мышления.

В «Трактате о номадологии» Ж. Делез и Ф. Гваттари описывают причины её формирования. Их язык пестрит метафорами, понимание ко-

торых имеет свои философские традиции. Например, абсолютизация Государства как сверхразума была данью традиции Просвещения и символизировала обращение к «законодательному разуму». Абсолют в лице Государства репрезентировал себя на всех уровнях жизни человека: социальном, политическом, научном, общественном.

Они пытались теоретически сформулировать идею какого-либо общества, противостоящего власти Государства, и нашли ее в племенах кочевников – номадах, которые смогли создать «машину войны», способную сокрушать конкретные государства и целые империи [48]. Как известно из истории, германские кочевые племена вместе с гуннами сокрушили Римскую империю; монгольские кочевники захватили Китайскую империю, государства Средней Азии, Русь; арабские кочевые племена – Иранское царство, отвоевали у Византии Сирию, Египет, Северную Африку. Другими словами, самым существенным доказательством способности кочевников (в принципе менее культурных, чем оседлое население) влиять на мировые процессы, разрушать мощные мировые цивилизации стали факты истории. Французские философы попытались сконструировать гипотезу об особом свойстве племенной, кочевой культуры: они наделили кочевников характеристикой, якобы природной и им присущей, назвав их – «машинной войны», которая всегда им помогала одерживать победу над аппаратом Государства. По их мнению, номады изобрели машину войны против аппарата Государства. У машины войны совсем иное отношение к внешнему: это уже не просто какая-то другая «модель», это особый способ действия, который заставляет саму мысль стать кочевником, а книгу – орудием для всех подвижных машин, своего рода отростком *ризомы*.

Ж. Делез и Ф. Гваттари попытались сформировать идею противостояния мышлению, символизирующему абсолютное Государство, – идею *номадического* мышления. Ведь XXI век отдает предпочтение новым идеалам, да и для информационного общества позиции Просвещения оказываются не вполне востребованными. Они описали модель мышления, применяя метафору дерева. Дерево выступает в виде культурного символа, который репрезентирует вертикальную модель мира, семантически фундированную идеей бинарных оппозиций. В контексте постмодернистской рефлексии метафора дерева оценивается как глубинный образ, кото-

рый символизирует традицию Просвещения. Как показывают Ж. Делез и Ф. Гваттари, «Запад особенно тесным образом связан с лесом и обезлесением; отвоеванные у леса поля заполнялись растениями и зернами – цель культуры линий древовидного типа; скотоводство, в свою очередь, развернувшееся на полях под паром, выбирает линии, которые формируют древоподобное животное» [103, с. 601]. В противоположность этому «Восток – это абсолютно иной тип: связь со степью... это культура клубней, которые развиваются отдельно от индивида, отступление в закрытые пространства специализированного скотоводства или вытеснение кочевников в степь» [103, с. 601]. Интересным в таком контексте представляется оформление «западной бюрократии», которая оценивалась как порождение логики Р. Декарта с ее аграрными истоками, корнями и полями, деревьями и их пограничной ролью, выполняющими роль модели практически всех феноменов европейской истории.

В противоположность этому, на Востоке «государство осуществляет свою деятельность... не по древовидной схеме, основанной на предустановленных одеревеневших им укорененных классах; это бюрократия каналов, где государство порождает направляющие и направляемые классы. Деспот... подобен потоку, а не источнику...; дерево Будды становится ризомой» [103, с. 602]. Таким образом, оппозиция Востока и Запада может быть артикулирована, согласно Ж. Делезу и Ф. Гваттари, как оппозиция «потока Мао» и «дерева Луи». В контексте этого сопоставления характерной для культуры Запада фигуре дерева семантически и аксиологически противостоит характерная для культуры Востока фигура травы как принципиально ризоморфная. Согласно французским философам, развиваясь в рамках жестко иерархичных древовидных систем, «мы утратили ризому, или траву».

На первый взгляд, «дерево-корень» и «ризома-травы» противостоят друг другу как две модели. На самом деле это не так: дерево действительно функционирует как модель и как трансцендентная установка. Ризома же развивается как имманентный процесс, который намечает карту движения. Для *номадического* мышления эти две фигуры не замещают друг друга, их соотношение становится сложным, поскольку в разных средах с их помощью обнаруживаются различные типы организации целостностей. В ризоме могут появиться структуры дерева или корней. И наоборот, вет-

ка дерева или деление корня могут появиться в ризоме, а в глубине дерева, в дупле корня или в пазухе ветки может сформироваться новая ризома.

Обращение к образу и понятию *ризомы* не случайно. Специфическая форма корневища, не обладающая четко выраженным центральным подземным стеблем, – это и есть образ ризомы. Понятие *ризома* было введено в противовес понятиям *структура* и *система*, с помощью которых подчеркивались систематизированный и иерархически упорядоченный принцип организации. Используя метафору ризомы, Ж. Делез и Ф. Гваттари попытались дать представление о взаимоотношении различий как о запутанной корневой системе, в которой неразличимы отдельные отростки (напомним, что Г. Гегель определял развитие, используя термин «различие»). Ее побеги, регулярно отмирая и заново отрастая, находятся в состоянии постоянного обмена с окружающей средой. Ризома вторгается в чужие эволюционные цепочки и образует «поперечные связи» между диахроническими (дивергентными) линиями развития. Она порождает несистемные и неожиданные различия, неспособные четко противопоставляться друг другу по наличию или отсутствию какого-либо признака.

Представитель стратегии постмодерна – носитель *номадической* техники мышления – характеризуется известной феминисткой Р. Брайдотти так: «быть номадой не означает бездомности или насильственного перемещения; это скорее фигуральное выражение такого типа субъекта, что оставил всякую идею, желание или ностальгию по закреплённости» [17, с. 26], а номадизм «не есть текучесть без границ, но скорее осознание подвижности границ» [17, с. 39]. Ризома становится организационным принципом художественного творчества, состоящего из скрытых цитат, которые декодируются в зависимости от мировосприятия интерпретатора.

Вторым центральным образом в поддержку *номадической* техники мышления стал образ лабиринта, который был предложен аргентинским писателем Х. Борхесом («Сад, где ветвятся дорожки», «Алеф», «Вавилонская библиотека» и др.) [16]. Образ лабиринта, в который попадают персонажи, переплетен с лабиринтом наших мыслительных проектов. У. Эко считает, что «лабиринт духовный – это и вещественный лабиринт» [143, с. 47]. Но эту фразу можно прочесть и так: вещественный лабиринт становится интеллектуальным. Неслучайно прообразом гениального старца-энциклопедиста Хорхе в романе У. Эко «Имя розы» стал именно аргентинский писатель и мыслитель Хорхе Борхес [143].

В романе «Имя розы» У. Эко (образ розы в литературе достаточно сложен, но чаще всего – это символ вечности, красоты и гармонии жизни) классический лабиринт, подобный вселенской Вавилонской библиотеке, вместе с его хранителем Хорхе был разрушен и сожжен. Постигнув ментальную организацию устроителя лабиринта, персонажи романа разгадали тайну Хорхе «извне» и заходили внутрь, уже имея на руках готовый план. «Чего я не мог понять, это связей между знаками», – говорит персонаж романа: «я гнался за видимостью порядка, в то время как должен был бы знать, что порядка в мире не существует» [143, с. 586]. Автор уверен, что движение мыслей Хорхе не смогло соответствовать собственному первоначальному замыслу и, значит, настоящая схема мироздания-лабиринта – это ризома, новый вид лабиринта. В ней каждая дорожка может пересекаться с другой, что создает безграничность структуры мира-лабиринта, а материю мира создает набор знаков, «которые формируют одновременно единство и многообразие Поисков», – считает Ж. Делез [45, с. 30].

Неклассический тип лабиринта постоянно создает ситуацию выбора не только направления, но и интеллектуального стиля, свободных плюральных практик-интерпретаций, и здесь можно сослаться на высказывание Р. Брайдотти о номадизме как интеллектуальном выборе: «Как интеллектуальный стиль, номадизм состоит не столько из бездомности, сколько из способности воссоздать свой дом где бы то ни было» [17, с. 20]. Путешествуя по знакам и книгам, в которых разрушается классический образ мира, модель произведения отражает смену парадигм, утверждает ранее не существовавшую технику – *номадическую*. Становятся понятными слова У. Эко: «Ничто так не радует сочинителя, как новые прочтения» [142, с. 598]. А писатель И. Кальвино идет еще дальше: в романе «Если однажды зимней ночью путник» персонажами становятся те, кто сегодня покупает в магазине книгу – Читатель и Читательница. Да и автор, который «вовсе не собирался говорить о себе», все-таки «решил назвать своего героя «Я»» [58, с. 20].

Давая характеристику постмодерна и его различие с модерном, Ихаб Хассан приводит базовую таблицу различий, состоящую из 32 оппозиций [104, с. 5]. Будет уместно привести некоторые из них.

Модернизм

- закрытая, замкнутая форма
- цель
- иерархия
- корни / глубина
- серьезность
- бездомность

Постмодернизм

- открытая, разомкнутая антиформа;
- игра;
- анархия;
- ризома / поверхность;
- ирония, смех;
- номадизм.

Итак, мышление может выступать своеобразным вызовом, вызовом для цивилизаций. *Номадическая* техника мышления непредсказуема, ее основная характеристика – отказ от однозначного понимания мира, от бинарного понимания мира. Онтология *номадического* мышления строится на следующем представлении: мир мышления предстает как свободная и сложная субъективная реальность, способная изменить очертания объективной реальности.

Попытка систематизировать различные техники мышления подводит нас к мысли о фактической множественности мировоззрений, картин мира и экзистенциальных, смысловых последствий такой плюральности. В связи с этим К. Ясперс подчеркивал: «Даже если мы сознательно выберем новые техники мышления, неожиданно можно увидеть цепляние за наши старые привычки мышления, которые неожиданно заставляют нас мыслить по-старому, даже если мы уже преодолели это в нашем сознании. Все наше образование – это не столько знание материала из отдельных наук, сколько обучение специфическому мышлению в отдельных предметных сферах, это вообще обучение формам мышления. Этому можно научиться только на материале, то есть благодаря предметным установкам. «Формальное образование» есть такое, которое первым действительно открывает нам материальные миры» [165, с. 94].

Наша реальность, речь идет о субъективной реальности, во многом определяется техниками мышления. Когда речь идет о формировании человека нового поколения, компетентного специалиста, как правило, ценятся не только личностные умения при решении задач и целей, но и умение найти нужные средства и методы для решения профессиональных проблем в меняющемся мире. Поток информации, количество знания постоянно возрастают. Ориентируясь на определенные техники, возможны своего рода различные способы «работы» с информационными потоками.

Не менее существенным является ориентир современного образования на коллективные формы работы. Знание о техниках мышления позволит усовершенствовать коллективную интеллектуальную деятельность. Желательно не замыкаться на определенных техниках, но умело использовать их синтез в коллективных практиках.

3. Формирование культурных смыслов реальности

Для точных наук факты – это всегда суть высказывания. Они не тождественны информации, которую человек получает органами чувств. Это смыслы, суждения, возникающие вследствие определенной обработки и толкования информации нашим разумом. Ученые располагают понятийным каркасом, который «заставляет» нас истолковывать свой опыт определенным образом. К новому опыту мы приходим, располагая своего рода предвидением, вкладывая в него уже определенные смыслы. Слова соотносят новый опыт с тем, что мы и окружающие уже знали прежде. Нам не нужно придумывать в данном случае что-то новое, так как есть уже слова, которые помогают нам описывать увиденное.

Употребляемые слова в определенных смыслах и описываемые факты значимы не только для ученых, но и для общества, в котором язык «живет». Поэтому факт никогда не бывает нейтральным в отношении языка. Более того, он не свободен от того, что происходит с языком по мере его развития и изменения смыслового значения. Все что мы видим, мы видим как что-то. Это общая черта опыта, которая также есть результатом использования языка. Ученый не может что-либо описать, пока не отыщет среди слов те, которые по своему смыслу передают нечто схожее. Буквальный смысл или переносный смысл слов также влияет на употребление слов, так как это накладывает отпечаток значения на смысл описанных явлений.

Язык также активно участвует в формировании опыта. Любое высказывание всегда будет спорным. В идеале говорящий и слушающий должны описывать реалии с помощью определенных слов с определенными значениями.

В науке, особенно в современном естествознании в основном, приходится иметь дело с вещами, которые недоступны для наблюдения с по-

мощью органов чувств. Особенно это стало очевидным с открытием квантовой физики. Ученый не имеет возможности сопоставить некое научное высказывание со своим собственным опытом, чтобы подтвердить или опровергнуть данное суждение. Чтобы язык отражал реальность, которую описывает ученый, хоть в какой-то степени между ними должно существовать видимое соответствие. При непосредственном наблюдении не возникает никаких вопросов, но научный язык описывает и то, что человек не в состоянии видеть. Необходимо также знать, что выбор языка зависит от говорящего и от принятых в обществе его смысловых значений. Поэтому возникает вопрос о том, объективен ли научный язык – точно ли отражает язык то, что есть вне, или язык субъективен? Выступает ли он в качестве результата личных и социальных влияний?

Вопрос о культурных смыслах и языке их описания требует особого внимания. Существуют две принципиально различающиеся между собой традиции использования понятия *смысл*. В одной из них смысл выступает как синоним значения; поэтому эти два понятия взаимозаменяемы. Во второй традиции понятия *смысл* и *значение* образуют более или менее выраженную концептуальную оппозицию. В свою очередь, вторая традиция также не является однородной.

Родоначальником концептуальной оппозиции «значение – смысл» в науках о языке принято считать Г. Фреге. В своей классической работе «Смысл и денотат» [127] он пишет, что денотат, или значение текста (знака) – это та объективная реальность, которую обозначает суждение, с помощью которого выстраивается текст (знак). Смысл – это способ задания денотата, характер связи между денотатом и знаком или, выражаясь современным языком, информация, которую знак несет о своем денотате. Текст может иметь только одно значение, но несколько смыслов, или же не иметь значения (если в реальности ему ничто не соответствует), но иметь при этом смысл. В текстах Г. Фреге есть указания на связь смысла с контекстом его употребления.

Языковым значением слова можно овладеть при помощи толкового словаря, сначала найдя его определение, затем определив все слова, которые в это определение входят и т. д. То, что при этом ускользает – это смысловое значение, связанное со знанием всех вариантов правильного употребления слова в разных контекстах. М. Даммит рассматривает теорию смысла как одну из составных частей теории значения, наряду с тео-

рией референции [43]. Теория смысла связывает теорию истины (или референции) с умением говорящего владеть языком, соотносит его знание суждений теории с практическими лингвистическими навыками, которые он проявляет, благодаря мышлению. Теория позволяет не только определить, что знает говорящий, но также и то, как проявляется его знание. Смысл, таким образом, определяется более широким контекстом, чем значение.

По-другому расставляются акценты в работах представителей современной французской школы анализа дискурса, в которой проблема смысла находится в центре внимания, но при этом рассматривается вне традиционного для лингвистики противопоставления смысла и значения [30]. Специфика данного подхода заключается в анализе взаимосвязи дискурса и идеологии. Понятие дискурса выступает здесь как уточняющее идею контекста. Практическое понимание дискурса позволяют понять работы Ж. Гийому и Д. Мальдидье, которые утверждают следующее: тексты, дискурсы, дискурсные комплексы приобретают определенный смысл только в конкретной исторической ситуации. Смысл не задан а priori, он создается на каждом этапе описания; он никогда не бывает структурно завершен. Смысл берет свое начало в языке и архиве [30].

Оригинальным путем подходит к определению смысла Г. П. Щедровицкий, отказывающийся видеть в смысле предмет или продукт понимания. Смысл для Г. П. Щедровицкого есть элемент системы деятельности мышления, который может быть задан только через организацию соответствующей системы деятельности, системы акта коммуникаций, включающей в себя разнообразные установки в виде действия, целевой установки, осмысления ситуации и т. п. [140].

При всем разнообразии конкретных трактовок смысла в контексте проблемы понимания языковых выражений и текстов можно сделать небольшой вывод. В отличие от значения, смысл всегда указывает на замысел, задачу, на цель, интенцию автора высказывания, на неязыковой контекст, ситуацию употребления знака.

Вторым (исторически) проблемным контекстом, в котором понятие *смысл* вошло в науки, стала проблематика феноменологического анализа сознания, представленная работами основателя феноменологической парадигмы Э. Гуссерля, а также его учениками и последователями – М. Хайдеггером, К. Ясперсом, Ж.-П. Сартром, М. Мерло-Понти, Г. Шпе-

том. Они интерпретировали и развивали феноменологию, синтезировав ее с герменевтикой. В работах Э. Гуссерля проблема соотношения значения и смысла неоднозначна; четкое эксплицитное их различие отсутствует, и употребляются эти два понятия иногда синонимично, иногда нет. Напомним, исходным требованием феноменологического анализа является феноменологическая редукция или «эпохэ» – сосредоточение только на том, что является сознанию, и отказ от всякой попытки суждения о возможном мире, находящемся за пределами сознания. Между сознанием и реальностью разворачивается пропасть смысла [42].

К пониманию смысла как объективной сущности вещей, объекта склоняется М. Хайдеггер, который называет смыслом «артикулируемое в языке и речи». Появление смысла он связывает с процессом, с обдумыванием, с соображением, с конструированием и определением. Мир предстает как глобальный смыслообразующий контекст: все получает свой смысл именно в мире как живом пространстве человеческой деятельности [130].

Если М. Хайдеггер используют понятие *смысла* в контексте проблемы познания внешней реальности, то К. Ясперс говорит о смысле преимущественно как о понятии, характеризующем взаимосвязь психических явлений в душевной жизни человека, в его «личностном мире» и, следовательно, с определенными техниками мышления. Вместе с тем смысл не является сущностной характеристикой самих психических феноменов как таковых; напротив, он вкладывается в них индивидом, обуславливается его осознанными намерениями, реализуется им самим. Смысл, по К. Ясперсу, предмет не объяснения, а понимания [148].

Более общие представления о смысле сформулированы Ж.-П. Сартром в его основополагающем труде «Бытие и ничто» [110]. Он пишет о трансцендентальном характере смысла, выводя его из создаваемого индивидом проекта своего бытия в мире. Человеческий проект, по Ж.-П. Сартру, представляет собой имплицитный смысл ситуации. Смысл придается как ситуации, так и внешним предметам; он выбирается сознанием. Происходит субъективация внешней реальности. Внешняя реальность как вместилище смыслов – это мир очеловеченной природы.

Третий контекст употребления понятия *смысл* в гуманитарных науках связан с проблематикой экзистенциального смысла человеческого бы-

тия. Этот аспект затронут в работах К. Ясперса, Ж.-П. Сартра, П. Тиллиха. Они рассматривали духовное самоутверждение человека через отношение к смыслам. Человек «живет» внутри смыслов, внутри того, что имеет логическую, эстетическую, этическую, религиозную значимость и выражается с помощью смысла. Отношение к смыслам, или интенциональность – направленность на осмысленные содержания – прямо связана с витальностью, жизненной и творческой силой человека. Утрата человеком смысла вызвана утратой духовного центра и порождает специфическую форму тревоги.

Есть еще один контекст употребления понятия *смысла*, который присутствует в гуманитарных науках. Он подразумевает постановку проблемы смысла человеческих действий и их проявлений. Наиболее ярко этот контекст понимания смысла мы можем найти у В. Дильтея, Э. Шпрангера и М. Вебера, К. Ясперса, Ж.-П. Сартра и М. Мерло-Понти. Только те психологические процессы, которые получают культурно обусловленную объективированную форму выражения, могут быть ключом к пониманию человеческой индивидуальности – как других, так и себя самого; в их смысле выражается наша сущность.

Э. Шпрангер вводит понятие *смысловой связи*, понимая под ней связь с ценностью, выступающей объяснительной инстанцией по отношению к смыслу. Он говорит о сверхиндивидуальном смысле, лежащем в основе смысловых связей, как о специфической форме объективности, хотя наиндивидуальный смысл объекта определяется его смысловыми связями с теми или иными установками сознания. В сознании человека имеются различные установки, на основе которых формируются смыслы. Сверхиндивидуальный смысл существует в мире духа, который развивается по историческим законам. Он, однако, может быть объективирован в языке, произведениях искусства, технических сооружениях и через эти объективированные формы быть воспринятым другими людьми [138]. Наиболее четко отмечает наличие такой связи М. Вебер, анализируя протестантскую этику [20].

В заключение коснемся трансперсонального подхода к проблеме смысла В. В. Налимова, который стоит особняком по отношению ко всем рассмотренным выше подходам. В. В. Налимов утверждает, что человек существует лишь в той мере, в какой он погружен в мир смыслов, пони-

мая под смыслами все то, что когда-либо было проявлено в культурах [95]. Сознание предстает перед нами как некоторое устройство, непрестанно и по-новому раскрывающее смыслы [95].

Раскрываются смыслы путем «пропускания» их через определенные фильтры. Такими фильтрами выступают, например, научные, философские и религиозные концепции, языки, другие культурные образования. Таким фильтром является и личность. Архитектоника личности – это архитектоника смыслов, сама личность выступает в качестве демиургической носительницы смыслов. Хотя смыслы, по В. В. Налимову, отнюдь не являются атрибутом только лишь человеческого существования, он приписывает им весьма существенную антропологическую функцию, так как человек всегда стремится к утверждению смыслов – своих или чужих, ставших для него своими. Смыслы делают нас активными, психически здоровыми, но, если они не обновляются постоянно в соответствии с меняющейся ситуацией («Быть – это значит иметь способность облекаться в новые смыслы»), они могут играть и негативную роль – угнетать, подавлять, догматизировать человека. Поиск смыслов как процесс, который ведет личность, приводит ее к соприкосновению с предельной реальностью Мира, раскрывает смыслы Мира. Этот процесс постоянно актуален: гармонизируя смысловую ткань своей собственной личности, человек трансцендирует и тем самым стремится к своему развитию.

4. Механизмы формирования новых смыслов реальности

Обращение к устойчивым структурам взаимодействия, описывающим мир, является одной из особенностей линейного мышления. В культурной перспективе картина мира, которую давала древнему греку Пайдея, имела преимущества перед мифологической: образ мира давался рационально, осмысленно. Педагогическая рациональность Античности позволяла «создать логически непротиворечивый образ мира в отличие от бессвязных мифологических представлений» [1, с. 12]. Развитие научной рациональности привело к формированию такого образа мира, который стал возможен только с опорой на «научную картину мира». Эта картина предполагала и определенную логику мышления, которая опиралась на выводное знание. Она получила название линейной логики.

Для линейной логики Нового времени стали характерными уверенность в том, что всякое («подлинное») знание может и должно найти со временем абсолютно твердые и неизменные основания (фундаментализм). Каковы же особенности линейной логики мышления? Обращение к аналитичности, бесконечные поиски определений, сведение обоснованности к истинности. Редукция всех употреблений языка к описанию, отказ от сравнительной аргументации, стремление к всеобщей математизации и т. д. Необходимо также иметь в виду, что предписания линейной логики составляют ядро рациональности любой эпохи, и вместе с тем они не являются однозначными. Прежде всего, не существует единой логики, законы которой не вызывали бы разногласий и споров. Логика складывается из необозримого множества частных систем: «логик», претендующих на определение закона логики, в принципе бесконечно много. Особенно сложно обстоит дело с требованием рассуждать непротиворечиво, фиксируемым законом противоречия. Аристотель называл данный закон наиболее важным принципом не только мышления, но и самого бытия. И вместе с тем в истории логики не было периода, когда этот закон не оспаривался бы и дискуссии вокруг него совершенно затихали.

Если мышление Нового времени подчеркнуто опирается на науку, придерживается жестких логико-выводных характеристик, то нелинейное мышление стоит на других позициях. Оно «не противопоставляет авторитеты («классику») разуму и считает аргумент к авторитету допустимым во всех областях, включая науку, не ищет окончательных, абсолютно надежных оснований знания, не истолковывает новое знание как простую надстройку над всегда остающимся неизменным старым фундаментом, противопоставляет подробности восприятия мира системному подходу к нему, не переоценивает роль определений в структуре знания, не редуцирует обоснованность (и, в частности, обоснованность оценок и норм) к истинности, не считает описание единственной или ведущей функцией языка, использует, наряду с абсолютной, сравнительную аргументацию, не предполагает, что во всяком знании столько научности, сколько в нем математики, и т. д.» [103, с. 599–600].

Примером может выступить логика мышления ситуации пост-модерна, представители которого по-другому рассматривают пространство мира. Новый образ предполагает и новые техники мышления, которые организуются новым типом рациональности. Он задается не

классической логикой, а логикой парадоксов, диссонансов, логикой разногласий: рациональность, точнее, ее мыслеобраз, ассоциируется с неопределенностью, текучестью, со становлением. Причем каждому пространству знаков, каждому тексту стал соответствовать свой «тип рациональности», под которым стали понимать «свод металогических принципов, регулирующих межтекстовые взаимосвязи знаков, знаковых образований, текстов» [85, с. 16]. В центре внимания оказывается работа со знаками. Р. Барт, Ю. Кристева, Ж. Деррида и др. изучение знака сближают с процедурами интерпретации, которая направлена «вглубь смысла», а текст характеризуют с позиции открытости и выхода в другие коды и знаки.

Ж. Делез критикует в «Логике смысла» платоново-гегелевскую традицию, в которой смысл наделялся статусом трансцендентальности, заданности. По его мнению, проблема смысла – это проблема языка, который является знаковой системой. Смысл представляет собой нечто текучее, подвижное и становящееся. «Смысл – это выражаемое в предложении – это бестелесная, сложная и не редуцируемая ни к чему иному сущность на поверхности вещей, чистое событие, присущее предложению. Глагол – та форма высказывания, посредством которой конституируется смысл, в то же время глагол является событием, так как он процессуален и включен в систему отношений языка и вещей» [44, с. 37]. Смысл одновременно является и событием, и со-бытием: событием, так как включен в систему отношений языка и вещей, а со-бытием – в силу своей сопричастности Бытию.

Философия постмодерна обращается к проблеме нелинейного мышления, наделяя мышление статусом «постметафизического». Представители постмодерна расценивают мышление как такое, которое реализует себя вне традиционных функционально-семантических оппозиций, которые в классической и неклассической культуре выступали в качестве фундаментальных осей мыслительного пространства. В качестве одной из таких бинарных пар выступает семантико-структурная оппозиция субъект – объект. Философия постмодерна предлагает снятие самой идеи линейной оппозиционности, высказывается мысль о том, что бинаризм уже не могут выполнять структурообразующую функцию в организации мыслительного пространства [103, с. 77–79]. Критикуя бинаризм, Ж. Делез переосмысливает понятие *различие*: по его мнению, именно различия образуют некоторую ось отношений, лишённую организующего, упорядо-

чивающего центра [46]. Следовательно, любая система характеризуется децентрированностью и хаотичностью. Линейность проявляется в виде контекста первичного означаемого как предполагающего моносемантическое прочтение, что становится невозможным в нелинейном мышлении, где акцент ставится на полисемии. Представители постмодерна фактически выступают с программой отказа от идеи линейности и традиционно сопрягаемой с ней идеей предсказуемой, однозначной, прозрачной рациональности.

Таким образом, происходит фактически отказ от традиционного для классической европейской философии восприятия метафизики как парадигмы интерпретации реальности в духе дедуктивного рационализма, а ведь именно последний и задавал конституированную универсально-рациональную картину мира. В мыслительном пространстве постмодерна исключается идея целостности, а смысл понимается не как имманентный объекту, а как результат произвольно реализуемых дискурсивных практик. Конституирование какой бы то ни было картины реальности возможно двумя путями. Первый обращен к симуляции, а второй связан с произвольным абстрактным моделированием реальности как нефинальной процессуальности.

Первый путь наиболее ярко представлен в философии Ж.-Ф. Бодриера, для которого действительность начинается и заканчивается версией, предоставленной средствами массовой информации. Он считает, что знаки только симулируют реальность [153; 154], что человек производит образы, которые не передают и не несут никакого смысла: «Большинство образов сегодня, которые доносят до нас телевидение, живопись, пластические искусства, образы аудиовизуальные или синтетические образы – все они не значат ничего» [153, с. 17]. Появились так называемые «фантики» [153, с. 42], а не знаки, на них можно смотреть, они могут доставлять удовольствие, но они не имеют смысла: знаки не отражают действительность, они ее симулируют. А вторая позиция охарактеризована Н. Луманом: он подчеркивает неисчерпаемость смыслов: «Смысл – это бесконечный процесс, то есть неопределенная связь отнесений, к которой можно определенным образом получить доступ, а также воспроизводить ее» [86, с. 49]. Смысловой поток, содержащийся в информации, хранится, передается в определенных формах, степень существования которых носит все более усложненный характер.

Обращение к симуляции устраняет принцип наглядности в описании культурного смысла, свидетельствует о процессе его усложнения в сторону большей абстрактности по сравнению с наглядностью. Если же отталкиваться от знакового подхода к формированию смысла, то работа по «восстановлению» смысла образа реальности предполагает обращение не только к семантическому анализу, но также и к прагматической его нацеленности. И не случайно гармонический *космос* классической картины мира меняется на *хаокосмос*, где достаточно сложно восстановить все его составные части с целью прагматического укоренения себя в нем.

Мы можем сделать следующий вывод. В неклассической картине мира непротиворечивый образ мира разрушается. Для неклассической картины мира характерно отсутствие строго выверенных смыслов, относящихся к тем или иным процессам, явлениям. Смыслы взаимодействуют друг с другом, создавая пространство смысловой вариативности, которую невозможно «предвидеть» с точки зрения смысловой определенности. Проблемные ситуации стимулируют столкновение разных смыслов. Зато легитимным становится разнообразие и непредсказуемость.

Итак, работа со смыслами предполагает своеобразную работу с абстракциями в режиме практического подхода к ним. Другими словами, семантика требует обязательного сочетания с прагматикой. Пространство образования, таким образом, выступает как такое, где включается в работу интерпретатор. А работа мышления и последующее оязыковление является результатом восприятия множественности смыслов мира, с помощью которых воссоздается его целостность. Культурное производство смысла нацелено на работу интерпретатора с целью восстановления логики символов, слов, жестов, чтобы «вписать» их в порождающие их же культурные структуры. В самом общем виде работа направлена на воссоздание пространства, где эти смыслы будут «жить», т. е. употребляться.

Мышление, как и опыт человека, имеет некую двойственность. Это обнаружил П. Рикер. Вот что он пишет о кардинальной двойственности человеческого опыта: «в силу своей связи с объектом он – восприятие, но одновременно и активность, поскольку свойствен свободно ориентирующемуся вниманию» [19, с. 134]. П. Рикер предлагает мышление рассматривать как такое, которое извлекается из самого себя и устремляется вперед, к движущему смыслу, источник которого находится впереди субъекта.

Мышление того, кого обучают, несет на себе характер двойственности и в то же время оно уникально, единично. Наличие двойственности мышления Ученика / Студента можно объяснить его постоянным контактом с Учителем / Преподавателем, что позволяет нам применить к Ученику / Студенту статус «гибрида». Методологию по определению его как «гибрида», мы взяли из социологических наук, формирующих модель коллектива, с помощью которой вытесняются субъект-центристские концепции [175]. А. Пикеринг, анализируя симметрию «объективного» и «субъективного», обращается к метафоре «вальцы практики». При этом он активно использует онтологические понятия *сопротивление* и *приспособление* [174]. А. Пикеринг предлагает «рассматривать любой факт как гетерогенное событие – уникальную комбинацию «усилий» «субъекта» и «вещи», где пассивные и активные элементы а priori не заданы. Взаимодействие (человеческих и нечеловеческих) агентов образуют события, которые, соответственно, не могут быть сведены только к социальным или естественным причинам. Акцент переносится с экстремальных сущностей на точку их пересечения, на пограничные ситуации «встречи» *природы* и *культуры*, а эпистемология симметрично дополняется онтологией, заинтересованной в том, каков мир в действительности» [120, с. 44]. Б. Латур построил концепцию реляционной онтологии и предложил свое видение субъекта [168]. Он указывает, что природные и социальные акторы взаимно создают друг друга, обмениваются свойствами, что дает жизнь совершенно новым агентам и субстанциям. Таким образом, акцент ставится не только на отрицании автономии субъекта, но и подчеркиваются те коррективы, которые вносятся в концепцию «социального конструирования реальности», в которой общество само себя конструирует.

Мышление Ученика / Студента, двойственно не только в силу общения с Учителем / Преподавателем. Есть еще и социум, который определяет двойственность мышления учащегося. В подтверждение этого С. Тулмин обращает внимание на социальный аспект рациональности и подчеркивает ее отнесенность к «коллективному применению». «Мы должны начать с осознания того, что рациональность – это атрибут не логической или концептуальной системы как таковой, а атрибут человеческих действий или инициатив, в которых временно пересекаются отдельные наборы понятий» [125, с. 141].

В результате «пересечения понятий» происходит столкновение смыслов. Их столкновение можно объяснить тем, что традиционная логика является логикой понятий, основанных на определенных идеализациях. Традиционная логика пренебрегает периферией, окружающей ядро внутри потока мышления, настаивая на постулате ясности и различимости понятий. Но на уровне повседневного опыта логика в ее традиционной форме не может дать нам то, в чем мы нуждаемся. В повседневной жизни главный интерес мышления направлен на отношение периферий, которые связывают ядро с действительной ситуацией мыслящего человека. Еще А. Шютц обращал внимание на то, что «наши повседневные высказывания направлены не на достижение формальной значимости в определенной области, которую мог бы признать кто-нибудь еще, как это имеет место в логике, а на получении значимого только для нас знания и достижение наших практических целей. В этом отношении, и только в этом, неоспоримо обоснован принцип прагматизма. Это описание стиля повседневного мышления, а не теории познания» [139, с. 176–177]. Образование – это динамический процесс, который несет в себе энергию становления. Эта энергия возникает благодаря диалогу между Учителем / Преподавателем и Учеником / Студентом, культура которых «включает в себя разнообразные смысловые оттенки, причем каждый из них имеет право на свое существование» [13, с. 297].

Для учащегося на первый взгляд, кажется, что все смысловые возможные варианты известны, продуманы и не представляют никаких проблематичных ситуаций. На самом деле это чисто субъективное мнение, вырастающее из субъективного «Я-центра». Если двигаться к его периферии, то порождаемое смыслом пространство становится менее плотным для устоявшегося смысла, смысла-нормы, что и создает условия для возможного переключения сознания на другую область значений. Здесь, в маргинальных зонах, происходит, если использовать терминологию Ю. Лотмана, взрыв несоответствия между «ожидаемым» смыслом и его реальной интерпретацией. «Момент взрыва есть момент непредсказуемости. Непредсказуемость не следует понимать как безграничье и ничем не определенные возможности перехода из одного состояния в другое» [83, с. 108].

На наш взгляд, в ситуации гетерогенного события-встречи при столкновении различных смыслов, формируется обостренное критическое

мышление, которое способствует поиску нестандартных решений. Это некая пограничная зона для осуществления рефлексии над разными смыслами. Создавая ситуацию неустойчивых смыслов с помощью, например, проблемных или парадоксальных ситуаций, Ученик / Студент не в состоянии решить их на основе личного опыта. Образовательный потенциал такой проблемной ситуации проявляется в том, что сама ситуация-событие способствует разрушению «стабильного» смыслового наполнения и переводит Ученика / Студента в новое социокультурное измерение, когда устоявшийся порядок кажется странным и не отвечающим проблемной ситуации. Это ведет к тому, что прежние смыслы утрачивают свою «заданность», легитимность. Культивируется воображение, учащийся может комбинировать в контексте своей жизненной практики, например, математику с физикой, биологию с химией, менеджмент с политикой, традицию с новацией и т. п.

Именно смысловые столкновения способствуют активизации импровизации, воображения, нестандартного использования аналогии. Ж.-Ф. Лиотар подчеркивал значение воображения в новом мышлении, называя его паралогией: «Паралогия – дифференцирующая деятельность, или воображение» [80, с. 386]. Он выдвигал жесткое требование к постмодернистской научной прагматике «принимать паралогию, потому что она способствует производству новых идей, творческому вдохновению, отказу от стереотипного мышления» [80, с. 386]. Эпоха постмодерна «задает» совершенно новую организацию знаний, в которой умение соединять в один ряд такие данные, которые ранее в принципе считались несоединимыми, расценивается как некий инновационный прорыв. В то же время остается в силе тезис о том, что «образование способствует утверждению принципа реальности, по которому наше воображение отражает действительность» [170, с. 351].

На наш взгляд, в новом мышлении происходит активное использование аналогии, но в совершенно новом ракурсе. Традиционно аналогия предстает как серия отождествлений, ее функция сводится к сравнению. Зато «игра» с аналогией позволяет разворачивать вещи в их перспективе, что отвечает духу нового восприятия мира. В нелинейной технике мышления аналогия сочетается с импровизацией: она прерывает действие символических рядов, тяготеет к комбинаторике, отбирает что-то, что бы-

ло привычным и предлагает взамен необычное сочетание. Для импровизации характерен поиск необычных средств выражения, она скорее эпатажна и этим вызывающа. Но она соответствует желаниям, поэтому и средства ее выражения адекватны этим желаниям. Она не игнорирует и другие импровизации, а испытывает на себе их влияние.

Всякой импровизации сопутствуют противоречивые обстоятельства и противоположные желания и потребности, и она будет считаться успешной в том случае, если сумеет их синтезировать, если сумеет преодолеть сопротивление реального, того, что не преодолевалось традиционными и рутинными средствами. Ведь импровизация опирается на динамизм желаний и убеждений, а потому позволяет эмансипировать чувственность, частные привязанности и предпочтения, полагая, что именно они и создают необходимые условия для самосозидания, для преодоления той реальности, которая препятствует самореализации.

Событие лекции, урока может способствовать и обучению поиска и постановки проблем. Заметьте, речь идет не о решении проблемы, а именно о постановке. Наша попытка объяснить работу мышления со смыслами в ситуации события опирается на исследования коммуникативного акта Ю. М. Лотмана. Он рассматривает столкновение двух знаковых систем, но в разных ситуациях. В первой ситуации ценность любой системы определяется простой передачей информации, при этом система ориентирована на максимальное понимание: источник непонимания смысла рассматривается как помеха. Во второй ситуации ценность системы определяется нетривиальным сдвигом значения, который не задан определенным алгоритмом, пусть даже в его трансформации. Возможность образования новых смыслов «определяется как случайностями и ошибками, так и различием и неперевоодимостью кода исходного текста и того, в направлении которого совершается перекодировка» [84, с. 581–582]. Ю. М. Лотман предложил две системы смыслообразования. Они носят биполярный характер: одна представляется как некий генератор дискретных текстов-смыслов. Объем смысла при этом увеличивается по принципу линейного присоединения сегментов. Вторую Ю. М. Лотман описывает как «генератор недискретных текстов-смыслов, которые увеличивают смысловой объем по принципу аналогового расширения» [84, с. 585].

Пропуская через «событие» смыслообразования, на выходе смыслы образуют единый многослойный текст и самовозрастание смыслов. Обе

системы влияют одна на другую: линейная организация смыслов «порождает концепцию линейного времени, правило причинности, чувство историзма и другие представления» [84, с. 585]. А идея подобия связывается с «циклическим временем и разнообразными формами аналогового мышления – от мистического до математического» [84, с. 585]. Такую позицию в какой-то степени можно сравнить с конвергентным и дивергентным типами мышления Дж. Гилфорда [31].

Использование в практике образования контекстов, в которых возможен процесс постановки проблемы, вполне оправдано. Ведь постановка проблем расценивается как творчество, как импровизация. При этом моделирование ситуации неожиданности, непредсказуемости, которую Ученик / Студент должен максимально использовать, становится задачей для преподавателя. Вероятно, о таком интеллектуальном героизме разума при «порождении» смыслов и интерпретаций и писал Х. Борхес [40].

«Изобретение» проблем становится задачей нелинейного мышления. Ученик / Студент на основе рефлексии своего опыта, знаний и культуры «другого» выстраивает «возможные» миры, в которых происходит их столкновение. В такой ситуации Ученик / Студент оказывается перед выбором возможного знания как со-бытия сопряженных миров. Обучаясь строить возможные миры, он приобретает образовательную компетентность, а также способность осмысления мира с позиции его многообразия и многовариантности. Задача Учителя / Преподавателя в этом случае сводится к умению «вызвать эффект согласия-несогласия, мыслительный катарсис, интеллектуальное озарение» [145, с. 72]. Ученик / Студент вдруг постигает то, что можно мыслить и так, и иначе, что «мышление содержит внутри себя противомыслие и этим бесконечно раздвигается сама сфера мысли» [145, с. 72]. Каждая мысль, к которой Ученика / Студента «подводит» Учитель / Преподаватель, есть одна из немногих возможностей мысли, есть точка смыкания противоположных полюсов. Внутренним напряжением противомыслия мысль взрывает саму себя, чтобы дать толчок расширяющейся мыслительной вселенной. «Мышление есть производство возможного из действительного. Действительность, бомбардируемая излучением мысли, распадается на мириады возможностей» [145, с. 72].

Каждый текст-смысл способен обрести самое неожиданное и ранее неочевидное содержание и ассоциации. Следовательно, мы можем утвер-

ждать, что ситуация «события» учебной формы всякий раз представляет собой уникальный сдвиг смысла по оси удерживаемого мышлением когда-то нормированного смысла и что мышление не может «работать» в изоляции. Ю.М. Лотман приводит в качестве примера определение разумной души, которое дал Гераклит Эфесский: «Психее присущ самовозрастающий логос» [84, с. 583], подчеркивая значение феномена «события» как генерирующего творческие возможности мышления, испытывающего на себе влияние «другого» мышления.

В последнее время в фокусе внимания современного образования находится идея нелинейности не только мышления, но и нелинейных процессов. Мы уже указывали на тот факт, что в современном естествознании очевидным лидером в исследовании нелинейных процессов выступает синергетика, представленная в качестве концепции нелинейных динамик. И. Пригожин так пишет о нелинейности: «И на макроскопическом, и на микроскопическом уровнях естественные науки отказались от такой концепции объективной реальности, из которой следовала необходимость отказа от новизны и многообразия во имя вечных и неизменных универсальных законов. Естественные науки избавились от слепой веры в рациональное как нечто замкнутое и отказались от идеала достижимости окончательного знания, казавшегося почти достигнутым. Ныне естественные науки открыты для всего неожиданного, которое больше не рассматривается как результат несовершенства знания или недостаточного контроля» [105, с. 378–379]. Синергетика «учит» тому, что линейное мышление может быть опасным в сложном нелинейном мире.

На наш взгляд, на основе двух традиций современной культуры – естественнонаучной, в рамках которой формируется новое объяснение реальности, представленное синергетикой и глобальным эволюционизмом, и философской формируется методологический подход, находки которого необходимо использовать в образовании. «Разворачивается» уникальная возможность взаимовлияния гуманитарных и естественнонаучных наук. А установление междисциплинарных связей – одно из требований не только образования, это требование современности. Необходимо отметить, что теоретические построения, предлагаемые сегодня философией Постмодернизма, актуальны в качестве концептуальных моделей для описания нелинейных динамик мышления. На наш взгляд, категориальный

аппарат философии образования необходимо расширять за счет понятий, активно используемых в нелинейной технике мышления.

Проект «Истории систем мысли» М. Фуко, конституирующий процесс институализации постмодернистского стиля мышления, служит косвенным подтверждением этому. М. Фуко осуществляет сравнительный анализ дискурсивных практик и приходит к выводу: в любом обществе производство дискурса «контролируется, подвергается селекции, организуется и перераспределяется с помощью некоторого числа процедур» [129, с. 51]. Одна из функций таких процедур – нейтрализация властных полномочий дискурса. Формы контроля М. Фуко рассматривал на фоне формирования понятия *воля к знанию как воля к истине*. Он отмечал, что воля к истине опирается на институциональную поддержку, ее укрепляет и одновременно поддерживает целый ряд практик. К их числу он относит педагогику, систему книг, издательское дело, библиотеки, научные сообщества, лаборатории.

Человечество обращено к практическому контролю над дискурсивным производством, что свидетельствует о противоположных процессах – *логофилии* и *логофобии*. Выделяя эти понятия, М. Фуко существенно обогащает наше представление о философии образования, ее онтологическом и эпистемологическом статусе. В понятии *логофилия* отражается культурная парадигма «видимого глубинного почтения» дискурса со стороны классического стиля мышления. Его типологическими характеристиками являются логоцентризм, рационализм и метафизическая ориентация. С одной стороны, выведенный на первый план рационализм обеспечивает очевидное почетное место в системе ценностей европейской культуры вообще. С другой стороны, за демонстрируемой внешне логофилией скрывается своего рода страх перед дискурсом, или реальная логофобия, вызванная внутренним противоречием между линейностью классического стиля мышления и нелинейной, безграничной природой дискурса, его «бурления» в деле порождения смыслов.

Этот страх, по мысли М. Фуко, неосознанно скрывается в истории западной мысли, которая разрабатывает, начиная с Сократа, только такие темы, которые призваны «стирать» реальность дискурса. Такой является тема основополагающего субъекта, тема изначального опыта сопричастности сознания с миром: философы «упраздняют дискурс как материаль-

ную стихию, ставя на его место мышление в знаках» [129, с. 82]. Это связано со страхом за неприкосновенность собственных рационально организованных оснований, которые лежат в основе интенций европейской классики на ограничение дискурса. «Дискурс – это скорее насилие, это практика навязывания» [129, с. 80]. М. Фуко настаивал на необходимости вернуть дискурсу характер *события*, освободить дискурсивные практики от культурных ограничений, а сам дискурс – от его «порядка» и лишить означавшее его суверенитета. Другими словами, М. Фуко ставит задачу рассматривать дискурс не в аспекте его порядка, а в аспекте его спонтанной способности к саморождению.

Из всего этого следует, что рассуждения о дискурсивности в сочетании с проблемами регламентации, контроля не могли оставить в стороне сферу образования, так как именно в пространстве образования наилучшим способом происходит обмен и сообщаемость знаниями. М. Фуко поднимал вопрос о том, насколько лучше реализуется данный процесс именно системой образования. «Образование следует курсом, который характеризуется дистанциями, оппозициями и социальными битвами. Любая система образования является политическим способом поддержания или изменения форм присвоения дискурсов – со всеми знаниями и силами, которые они за собой влекут» [129, с. 74].

Смыслами наполнены, оказывается, не только слова, но и события, модели, системы. Если определенность требует однозначности в ответе с опорой на схему «да – нет», то в ситуации события разум может породить совершенно новые смыслы, которые не вписываются в привычную схему понимания, что свидетельствует о многомерности разума. Опираясь на разнообразие смыслов, можно открыть путь к новому содержанию образования, которое определяется лично-ориентированной парадигмой.

Представлять мир как мир своих профессиональных действий, как мир, «сконструированный» для жизни, себя и последующих поколений, – сложная задача. Профессиональные действия при такой организации реальности предстают как компетентностные знания. Компетенции опираются на четкое и ясное владение профессиональным языком, представленным каркасом определенных понятий. В то же время компетенции – это и умение увидеть трансформации этого каркаса с учетом изменения познавательных отношений и открытостью когнитивного пространства.

Перед нами вопрос: чем отличается познающий Ученик / Студент сегодня, каким субъектом познания предстает современный специалист в области профессиональной деятельности? Ответ таков: он живет и работает в новом когнитивном пространстве, в «котором саморазвивающиеся системы исследуются эволюционирующим субъектом» [133, с. 72].

В классической парадигме образования субъект образования расценивался как своего рода механизм, действия которого должны органически вписаться в общую схему работы индустриального общества с умением четко повторить полученные в образовании навыки на производстве. В неклассической парадигме субъект образования рассматривается как вносящий новые, конструктивные по силе мысли и влияния, элементы в контекст полученных знаний. При этом субъективное в познании, науке, социуме может не противоречить объективному. Адекватное теоретическое осмысление созданной таким образом реальности неотделимо от ментальных, коммуникативных процессов, а логицизму как научному методу противопоставляется воображение и творчество. Мир и онтология созданных объектов во многом будет определяться не столько техникой, приборами, сколько психологией и техниками мышления человека, субъекта образования.

Отсюда задача философии образования, философии преподавания сводится к формированию у Ученика / Студента не только профессиональных навыков, но и способности учитывать трансформационные изменения в их смысловом содержании, опираясь на понимание познавательной деятельности как конструирующей и интерпретационной.

Список литературы

1. Аверинцев С.С. Два рождения европейского рационализма / С.С. Аверинцев // Вопросы философии. – 1989. – № 3. – С. 3–13.
2. Агацци Э. Идеал общества, основанного на знаниях / Э. Агацци // Вопросы философии. – 2012. – № 10. – С. 3–20.
3. Агацци Э. Человек как предмет философии / Э. Агацци // Вопросы философии, 1989. – № 2. – С. 20–29.
4. Алексеев А.А. Поймите меня правильно, или книга о том, как найти свой стиль мышления, эффективно использовать интеллектуальные ресурсы и обрести взаимопонимание с людьми / А.А. Алексеев, Л.А. Громова. – СПб. : Экономическая школа, 1993. – 352 с.
5. Алмазова Н.И. Когнитивные аспекты формирования межкультурной компетентности при обучении иностранному языку в неязыковом вузе : автореф. дис. ... д-ра пед. наук / Н.И. Алмазова. – СПб., 2003. – 47 с.
6. Андрущенко В. Майбутнє університетів в контексті протиріч ХХІ ст.: академічний прогноз / В. Андрущенко // Філософія освіти. – 2009. – № 1, 2. – С. 7–13.
7. Аршинов В.И. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистические преобразования в контексте парадигмы сложности / В.И. Аршинов // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция ; под ред. Д.И. Дубровского. – М., 2013. – С. 94–107.
8. Базалук О.А. Философия образования в свете новой космологической концепции : учебник / О.А. Базалук. – Київ : Кондор, 2010. – 458 с.
9. Баксанский О.Е. Когнитивный образ мира : монография / О.Е. Баксанский, Е.Н. Кучер. – М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. – 224 с.
10. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек ; пер. с нем. – М. : Прогресс – Традиция, 2000. – 384 с.
11. Бердяев Н.А. О назначении человека / Н.А. Бердяев. – М. : Республика, 1993. – 383 с.
12. Бердяев Н.А. Философия свободы духа / Н.А. Бердяев. – М. : Республика, 1991. – 365 с.
13. Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры : два философских введения в двадцать первый век / В.С. Библер. – М. : Политиздат, 1991. – 414 с.

14. Больнов Отто Фридрих. Философия экзистенциализма: Философия существования / Отто Фридрих Больнов ; пер. с нем. С. Э. Никулина. – СПб. : Лань, 1999. – 221 с.
15. Бороздин Э.К. О свойствах Живого / Э.К. Бороздин, А.Ю. Мартынов // Сознание и физическая реальность : в 2 т. – Т. 2. – 1997. – № 4. – С. 53–63.
16. Борхес Х.Л. Алеф: Новеллы / Х.Л. Борхес. Алеф ; пер. с исп. – СПб. : Азбука, 2000. – 544 с.
17. Брайдотти Р. Путем номадизма / Р. Брайдотти // Гендерные исследования (1/2000). – Харьковский центр гендерных исследований, 2000. – № 4. – С. 20–44.
18. Брунер Дж. Психология познания. За пределами непосредственной информации / Дж. Брунер ; пер. с англ. К.И. Бабицкого. – М. : Прогресс, 1977. – 404 с.
19. Вдовина И.С. Исследуя человеческий опыт / И.С. Вдовина // Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью ; пер. с фр. – М., 1995. – С. 128–159.
20. Вебер М. Избранные произведения. Протестантская этика и дух капитализма / Макс Вебер. – М. : Прогресс, 1990. – 423 с.
21. Веккер Л.М. Психика и реальность: единая теория психических процессов / Л.М. Веккер. – М. : Смысл; Perse, 2000. – 685 с.
22. Величковский Б.М. Когнитивная наука: Основы психологии познания : в 2 т. – Т. 1 / Б.М. Величковский. – М. : Смысл : изд. центр «Академия», 2006. – 448 с.
23. Винер Н. Кибернетика, или Управление и связь в животном и машине / Н. Винер. – 2-е изд. – М. : Наука; Главная редакция изданий для зарубежных стран, 1983. – 344 с.
24. Витгенштейн Л. Философские работы. Логико-философский трактат / Л. Витгенштейн. – Ч. 1 ; пер. с нем. М.С. Козловой. – М. : Гнозис, 1994. – 612 с.
25. Габермас Юрген. Постметафізичне мислення. – Розділ 1. Повернення до метафізики? / Юрген Габермас // Філософія освіти: науковий часопис. – 2010. – № 1–2 (9) – С. 67–102.
26. Гадамер Г.-Х. Истина і метод : у 2 т. – Т. 1 : Герменевтика І: Основи філософської герменевтики / Г.-Г. Гадамер ; пер. з нім. О. Мокровольського. – Київ : Юніверс, 2000. – 464 с.

27. Гараедаги Дж. Системное мышление. Как управлять хаосом и сложными процессами. Платформа для моделирования архитектуры бизнеса / Дж. Гараедаги. – Минск : Гревцов Букс, 2010. – 480 с.
28. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Философия духа : в 3 т. – Т. 3 / Г. Гегель. – М. : Мысль, 1974. – 452 с.
29. Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию / С.И. Гессен. – М. : Школа–Пресс, 1995 – 448 с.
30. Гийому Ж. О новых приемах интерпретации, или проблема смысла с точки зрения анализа дискурса / Ж. Гийому, Д. Мальдидье // Квадратура смысла. – М., 1999. – С. 124–136.
31. Гилфорд Дж. Три стороны интеллекта / Дж. Гилфорд // Психология мышления ; пер. с нем. и англ. А. М. Матюшкина. – М. : Прогресс, 1965. – С. 433–457.
32. Гильдебранд Д. Что такое философия? / Дитрих фон Гильдебранд ; пер. с нем. А.И. Смирнова. – СПб. : Алетейа, ТОО Ступени, 1997. – 374 с.
33. Глейк Дж. Хаос. Создание новой науки / Дж. Глейк ; пер. с англ. М. Нахмансона, Е. Барашковой. – СПб. : Амфора, 2001. – 76 с.
34. Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция ; под ред. Д. И. Дубровского. – М. : Издательство МБА, 2013. – 272 с.
35. Годфруа Ж. Что такое психология? в 2 т. – Т. 1 / Ж. Годфруа ; пер. с фр. – М. : Мир, 1996. – 436 с.
36. Горкгаймер М. Критика інструментального розуму / Макс Горкгаймер ; пер. з нім. М.Д. Култаєва. – Київ : ППС – 2002, 2006. – 282 с.
37. Гуленко В.В. Синтез и антисинтез полярностей. Гносеологические дихотомии / В.В. Гуленко // Соционика, ментология и психология личности. – 1998. – № 5–6.
38. Гуленко В.В. Человек как система типов. Проблема диагностики Эго и Персоны / В.В. Гуленко // Соционика, ментология и психология личности. – 2000. – № 6. – С. 12–24.
39. Гуленко В.В. Юнг в школе. Соционика – межвозрастной педагогике : учеб.-метод. пособие / В.В. Гуленко, В.П. Тыщенко. – Новосибирск : Изд-во НГУ, 1997. – 270 с.
40. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера земли / Л.Н. Гумилев. – СПб. : Кристалл, 2001. – 642 с.

41. Гуревич П.С. Бессознательное как фактор культурной динамики / П.С. Гуревич // Вопросы философии. – 2000. – № 10. – С. 37–41.
42. Гуссерль Э. Логические исследования : в 2-х т. – Т. 2. – Ч. 1 : Исследования по феноменологии и теории познания / Э. Гуссерль ; пер с нем. В.И. Молчанова. – М. : Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2011. – 634 с.
43. Даммит М. Что такое теория значения / М. Даммит // Философия. Логика. Язык ; под общ. ред. Д.П. Горского. – М. : Прогресс, 1987. – С. 68–97.
44. Делез Ж. Логика смысла / Ж. Делез // Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum* ; пер. с фр. Я.Я. Свирского. – М. : Раритет; Екатеринбург : Деловая книга, 1998. – 480 с.
45. Делез Ж. Марсель Пруст и знаки // Марсель Пруст и знаки. Статьи ; пер. с фр. – СПб. : Алетейя, 1999. – С. 26–130.
46. Делез Ж. Различие и повторение. – Глава 5: Асимметричный синтез чувственного / Ж. Делез // Постмодерн в философии, науке, культуре : Хрестоматия. – Харьков : СиМ, 2000. – С. 72–128.
47. Делез Ж. Капитализм и шизофрения / Ж. Делез., Ф. Гваттари ; пер. с фр. Д. Крапечкина. – Екатеринбург : У-Фактория, 2007. – 672 с.
48. Делез Ж. Трактат о номадологии / Ж. Делез, Ф. Гваттари ; пер. с фр. В. Мерлина // Новый круг. – 1992. – № 2. – С. 183–187.
49. Делез Ж. Что такое философия? / Ж. Делез, Ф. Гваттари ; пер. с фр. – М. : Институт эксперимент. Социологии. – СПб. : Алетейя, 1998. – 288 с.
50. Дольская О.А. Доминанты третьей интеллектуальной революции / О.А. Дольская // VERSUS. – 2015. – № 3 (2). – С. 28–23.
51. Дольская О.А. Интеллектуальные революции и техники мышления / О.А. Дольская // Теорія і практика управління соціальними системами. – 2015. – № 3. – С. 20–28.
52. Дольская О.А. Трансформации рациональности в современном образовании / О.А. Дольская. – Харьков : НТУ «ХПИ», 2013. – 386с.
53. Дольська О.О. Філософія сучасного суспільства : навч.-метод. посібник / О.О. Дольська. – Харків : Вид-во «Підручник НТУ “ХПІ”», 2012. – 180 с.
54. Дьюи Д. Общество и его проблемы / Джон Дьюи ; пер. с англ. И.И. Мюрберг, А.Б. Толстова, Е.Н. Косиловой. – М. : Идея-Пресс, 2002. – 160 с.

55. Жданов Б. Информация и сознание / Б. Жданов // Вопросы философии. – 2000. – № 11. – С. 97–104.
56. Ивин А.А. Ценности и понимание / А.А. Ивин // Вопросы философии. – 1987. – №8. – С. 31–43.
57. Иноземцев В.Л. Постиндустриальное общество как теоретическая конструкция / В.Л. Иноземцев // Социально-экономические проблемы информационного общества. – Сумы : ИТД «Университетская книга», 2005. – С. 120–148.
58. Кальвино И. Если однажды зимней ночью путник. Роман: / И. Кальвино ; пер. с ит. – М. : Иностранная литература, Б.С.Г. – ПРЕСС, 2000. – 320 с.
59. Капица С.П. Синергетика и прогнозы будущего / С.П. Капица, С.П. Курдюмов, Г.Г. Малинецкий. – М. : Едиториал УРСС, 2003. – 288 с.
60. Карлов Н.В. Преобразование образования / Н.В. Карлов // Вопросы философии. – 1998. – № 11. – С. 3–20.
61. Карпова А.О. Коммодификация образования в ракурсе его целей, онтологии и логики культурного движения / А.О. Карпова // Вопросы философии. – 2012. – № 10. – С. 85–96.
62. Кастальс М. Становление общества сетевых структур / М. Кастальс // Новая постиндустриальная волна на Западе ; под ред. В.Л. Иноземцева. – М. : Прогресс, 1999. – С. 494–505.
63. Кастальс М. Галактика Интернет / М. Кастальс. – Екатеринбург : У-Фактория (при участии издательства Гуманитарного университета), 2004. – 328 с.
64. Кастальс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастальс. – М. : АСТ, 2000. – 621 с.
65. Клепко С.Ф. Онтологічні проблеми в предметному полі філософії освіти / С.Ф. Клепко // Філософія освіти. – 2010. – № 1–2. – С.174–193.
66. Клепко С.Ф. Українська царина філософії освіти / С.Ф. Клепко // Практична філософія. – 2001. – № 1 (2). – С. 197–211.
67. Клепко С.Ф. Філософія освіти в європейському контексті / С.Ф. Клепко. – Полтава : ПОІППО, 2006. – 328 с.
68. Концепція розвитку освіти України на 2015–2025 роки. Проект МОН від 28.10.2014 р. Презентація проекту [Електронний ресурс] //

<http://pon.org.ua/novyny/3549-koncepciya-rozvitku-osviti-ukrayini-na-2015-2025.html>

69. Коротков К.Г. Экспериментальные исследования активности сознания человека после смерти / К.Г. Коротков // Сознание и физическая реальность. – М. : СиМ, 1996. – Т. 1, № 1–2. – С. 2–14.

70. Култаева М.Д. Идеально-типові конструкції філософського мислення / М.Д. Култаєва // Філософська думка. – 2005. – № 2. – С. 83–94.

71. Култаєва М.Д. Теоретичний конструкт постсекулярного суспільства і нові горизонти життєтворчості / М.Д. Култаєва // Освіта і доля нації : матер. XIV Міжнар. наук.-практ. конфер. – Харків : ХНПУ, 2013 р. – С. 13–18.

72. Кумбс Ф.Г. Кризис образования в современном мире: Системный анализ / Ф.Г. Кумбс ; пер. с англ. С.Л. Володиной, В.А. Кузнецова, С.П. Романовой. – М. : Прогресс, 1970. – 259 с.

73. Ламетри Ж.О. Человек-машина / Ж.О. Ламетри // Ламетри Ж.О. Соч. в 2 т. – Т. 1. – М. : Мысль, 1983. – С. 169–226.

74. Ласло Э. Макросдвиг: к устойчивости мира курсом перемен / Э. Ласло. – М. : Время знаний, 2011. – 206 с.

75. Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Б. Латур. – СПб. : Изд-во Европейского университета, 2006. – 403 с.

76. Лейбниц Г.В. Монадология / Г.В. Лейбниц // Соч. в 4 т. – Т.1 ; пер. с фр., лат, под общ. рук. К. Истомин и Ф. Мирнов ; ред., вступ. ст. В. Соколов. – М. : Мысль, 1982. – С. 413–430.

77. Лекторский В.А. Дискуссия антиреализма и реализма в современной эпистемологии / В.А. Лекторский // Познание, понимание, конструирование ; отв. ред. В.А. Лекторский. – М. : ИФРАН, 2007. – 167 с.

78. Лекторский В.А. Теории познания / В.А. Лекторский // Вопросы философии. – 1999. – № 8. – С. 16–26.

79. Леонтьев Д.А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. – 3-е изд., допол. / Д.А. Леонтьев. – М. : Смысл, 2007. – 513 с.

80. Лиотар Ж.-Ф. Состояние Постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар // Постмодерн в философии, науке, культуре : хрестоматия ; сост. В.И. Штанько, И.З. Цехмистро, В.Н. Сумятиин. – Харьков : СиМ, 2000. – С. 369–387.

81. Ліщинський О.М. Розвиток змісту шкільного курсу фізики у Великій Британії, Німеччині та США (XIX–XX ст.) : автореф. дис. докт. педагог. наук : 13.00.01 / О.М. Ліщинський. – Київ, 2005. – 41 с.
82. Лоренц К. Обратная сторона зеркала / К. Лоренц. – М. : Республика, 1998. – 393 с.
83. Лотман Ю.М. Культура и взрыв / Лотман Ю.М. // Семиосфера. – СПб. : Искусство – СПб, 2000. – С.12–149.
84. Лотман Ю.М. Мозг – текст – культура – искусственный интеллект / Лотман Ю.М. // Семиосфера. – СПб. : Искусство – СПб., 2000. – С. 580–589.
85. Лукьянец В. Рациональность – «обычай – деспот!»? / В. Лукьянец, О. Соболев // *Sententiae*: наукові праці Спільки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства), 2004. – Спецвипуск № 1. «Феномен раціональності». – С. 3–27.
86. Луман Н. Общество как социальная система / Н. Луман ; пер. с нем. А. Антоновский. – М. : Логос, 2004. – 232 с.
87. Лях В. Інформаційне суспільство і пошуки нової освітньої парадигми / В. Лях // *Філософія освіти*. – 2009. – № 1–2. – С. 24–39.
88. Марченко О.В. Методологічні стратегії дослідження освітнього простору : монографія / О.В. Марченко. – Дніпропетровськ : Інновація, 2012. – 350 с.
89. Маслоу А. Мотивация и личность / А. Маслоу // *Теории личности*. – СПб. : Питер, 2003. – С. 472–527.
90. Матвієнко П.В. Філософська культура: освітні перспективи / П.В. Матвієнко ; за ред. І.Ф. Надольного. – Харків : Лівий берег, 2011. – 292 с.
91. Медоуз Д.Х. Азбука системного мислення / Д.Х. Медоуз. – М. : БИНОМ. Лаборатория знаний, 2011. – 344 с.
92. Мерло-Понті М. Феноменологія прийняття / М. Мерло-Понті. – Київ : Український Центр духовної культури, 2001. – 552 с.
93. Навроцкий А.И. Высшая школа: теория и практика модернизации / А.И. Навроцкий. – Харьков : Харьк. нац. ун-т им. В.Н. Каразина, 2007. – 196 с.
94. Налимов В.В. Спонтанность сознания: Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности / В.В. Налимов. – М. : Прометей, МГПИ им. Ленина, 1989. – 182 с.

95. Налимов В.В. В поисках иных смыслов / В.В. Налимов. – М. : Прогресс, 1993. – 280 с.
96. Налимов В.В. Разбрасываю мысли. В пути и на перепутье / В.В. Налимов. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 344 с.
97. Нечаев Н.Н. Профессионализм как основа профессиональной мобильности / Н.Н. Нечаев. – М. : Исслед. центр минобрнауки РФ, 2005. – 92 с.
98. О'Коннор Дж. Искусство системного мышления: необходимые знания о системах и творческом подходе к решению проблем / Дж. О'Коннор, И. Макдермот. – М. : Альпина Бизнес Букс, 2008. – 256 с.
99. Пенроуз Р. Новый ум короля. О компьютерах, мышлении и законах физики / Р. Пенроуз ; пер. с англ. В.О. Малышенко. – М. : Эдиториал УРСС, 2003. – 384 с.
100. Пенроуз Р. Большое, малое и человеческий разум / Р. Пенроуз, А. Шимони, Н. Картрайт, С. Хокинг ; пер. с англ. А.В. Хачояна ; под ред. Ю.А. Данилова. – М. : Мир, 2004. – 191 с.
101. Пиаже Ж. Избранные психологические труды / Ж. Пиаже. – М. : 1969. – 661 с.
102. Платон. Филеб / Платон // Собр. соч. : в 4 т. – Т. 3 ; пер. с древнегреч., общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. – М. : Мысль, 1994. – С. 7–78.
103. Пост-модернизм : Энциклопедия / состав. и науч. ред. А.А. Грицанов, М.А. Можейко, секр. и ред. А.И. Мерцалова. – Минск : Интерпрес-сервис; Книжный дом, 2001. – 1040 с.
104. Постмодернизм и культура (материалы круглого стола) // Вопросы философии. – 1993. – № 3. – С. 3–16.
105. Пригожин И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс ; пер. с англ., общ. ред. В.И. Аршинова, Ю.Л. Климонтовича, Ю.В. Сачкова. – М. : Прогресс, 1986. – 432 с.
106. Рикер П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике / П. Рикер ; пер. с фр., вступит. ст. И.С. Вдовина. – М. : Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2002. – 624 с.
107. Сальников Н. Реформирование высшей школы: концепция новой образовательной модели / Н. Сальников, С. Бурулин // Высшее образование в России. – 2008. – № 2. – С. 5–12.

108. Самчук З. Концептуальні пріоритети науково-освітньої сфери як елемент системи суспільної модернізації / З. Самчук // Філософія освіти : наук. часопис. – 2010. – № 1–2 (9) – С. 7–30.

109. Сартр Ж.П. Очерк теории эмоций / Ж.П. Сартр // Психология эмоций ; под ред. В.К. Вилонаса, Ю.Б. Гиппенрейтер. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1984. – С. 140–189.

110. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр ; пер. с фр. В.И. Колядко. – М. : Республика, 2000. – 785 с.

111. Сенге П. Пятая дисциплина. Искусство и практика обучающейся организации / П. Сенге. – М. : Олимп-бизнес, 2011. – 384 с.

112. Сергеев С.Ф. Обучающие и профессиональные иммерсивные среды / С.Ф. Сергеев. – М. : Народное образование, 2009. – 432 с.

113. Сергеев С.В. Наука и технология XXI века. Коммуникации и НБИКС-конвергенция / С.В. Сергеев // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция ; под ред. Д.И. Дубровского. – М. : Изд-во МБА, 2013. – С. 158–168.

114. Слотердайк П. Критика цинического разума / П. Слотердайк ; пер. с нем. А.В. Перцева. – М. : Академический проект, Екатеринбург : Деловая книга, 2004. – 832 с.

115. Создание общеевропейского пространства высшего образования. Коммюнике конференции министров, ответственных за высшее образование. Берлин 19 сентября 2003 г. // Давыдов Ю.С. Болонский процесс и российские реалии. – М. : Московский психолого-социальный институт, 2004. – 136 с.

116. Срезневский И.И. Материалы для Словаря древнерусского языка / И.И. Срезневский : в 3-х т. – Т. 2. Л–П. Репринт: воспроизведение. – СПб. : Типография Императорской Академии наук, 1895. – М. : Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. – 1802 стлб.

117. Степанов А.М. Гомеостатические механизмы формирования модели сознания / А.М. Степанов, В.Д. Могилевский // Сознание и физическая реальность. – 1997. – № 2. – С. 64–70.

118. Степин В.С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения / В.С. Степин // Постнеклассика. Философия, наука, культура. – СПб. : Изд. дом «Мирь», 2009. – С. 249–295.

119. Степин В.С. Перелом в цивилизационном развитии. Точки роста новых ценностей / В.С. Степин // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция ; под ред. Д.И. Дубровского. – М. : Изд-во МБА, 2013. – С. 10–25.

120. Столярова О.Е. Социальный конструктивизм: онтологический поворот: Послесловие к статье Б. Латур / О.Е. Столярова // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. – 2003. – № 3. – С. 39–51.

121. Стратегия гуманизма: (Из опыта работы научно-учебного комплекса НТУ «ХПИ» – ХГУ «НУА») / В.И. Астахова, Е.В. Астахова, Л.А. Белова и др. ; общ. ред. В.И. Астаховой, Л.Л. Товажнянского. – Харьков : Изд-во НУА, 2004. – 243 с.

122. Стратегія реформування вищої освіти в Україні до 2020 року : Постанова КМ України від 12.11.2014 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://mon.gov.ua/img/zstored/files/HE%20Reforms%20Strategy%2011_11_2014.pdf

123. Тоффлер Э. Метаморфозы власти / Э. Тоффлер ; пер с англ. – М. : Изд-во АСТ, 2003. – 669 с.

124. Тоффлер А. Третья волна / А. Тоффлер. – М. : Изд-во АСТ, 1999. – 776 с.

125. Тулмин Ст. Человеческое понимание / Ст. Тулмин. – М. : Прогресс, 1984. – 327 с.

126. Тульчинский Г. Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности / Г.Л. Тульчинский. – СПб. : Алетейя, 2002. – 680 с.

127. Фреге Г. Смысл и денотат / Г. Фреге // Семиотика и информатика. – 1977. – № 5. – С. 14–42.

128. Фрейд З. Введение в психоанализ / З. Фрейд. – СПб. : Алетейя, 1999. – 342 с.

129. Фуко М. Забота об истине / М. Фуко // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет ; пер. с фр. – М. : Касталь, 1996. – С. 30–326.

130. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер – М. : ЭКСМО, 1997. – 452 с.

131. Хакен Г. Синергетика / Г. Хакен ; пер. с англ. В.И. Емельянова. – М. : Мир, 1980. – 388 с.

132. Хофштадер Д. Глаз разума: Фантазии и размышления о самознании / Д. Хофштадер, Д. Деннет. – Самара : Бахрах-М, 2001. – 432 с.
133. Черникова И.В. Типология науки в контексте современной философии науки / И.В. Черникова // Вопросы философии. – 2011. – № 3. – С. 71–79.
134. Швырев В.С. О соотношении познавательной и проектно-конструктивной функции в классической и современной науке / В.С. Швырев // Познание, понимание, конструирование. Рос. акад. наук, ин-т философии ; ред. В.А. Лекторский. – М. : ИФРАН, 2007. – 167 с.
135. Шелер М. Избранные произведения / М. Шелер ; пер. с нем. Денежкина А.В., Малинкина А.Н., Филиппова А.Ф. – М. : Гнозис, 1994. – 337 с.
136. Шелер М. Формы знания и образование / М. Шелер // Избранные произведения ; пер. с нем. Денежкина А.В., Малинкина А.Н., Филиппова А.Ф. – М. : Гнозис, 1994. – С. 15–56.
137. Шелер М. Человек и история / М. Шелер // Избранные произведения ; пер. с нем. Денежкина А.В., Малинкина А.Н., Филиппова А.Ф. – М. : Гнозис, 1994. – С. 70–98.
138. Шпрангер Э. Основные идеальные типы индивидуальности / Э. Шпрангер // Психология личности ; под ред Ю.Б. Шипперейтер, А.А. Пузырев. – М. : Изд-во МГУ, 1982. – С. 55–59.
139. Шютц А. Проблема рациональности в современном мире / А. Шютц // Смысловая структура повседневного мира: Очерки по феноменологии социологии ; пер. с англ. А.Я. Алхасов. – М. : Общественное мнение, 2003. – 334 с.
140. Щедровицкий Г.П. Схема мыследеятельности – системно-структурное строение. Смысл и содержание / Г.П. Щедровицкий // Избранные труды. – М. : Школьные культурные политики, 1995. – С. 281–298.
141. Щедровицкий Г.П. Философия, наука, методология / Г.П. Щедровицкий ; сост. и общ. ред. А.А. Пископфель и др. – М. : Школьные культурные политики, 1997. – XIV. – 641 с.
142. Эко У. Заметки на полях «Имени розы» / У. Эко // Имя розы : роман ; пер. с ит. – СПб. : Симпозиум, 1997. – С. 596–643.
143. Эко У. Имя розы: роман / У. Эко ; пер. с ит. – СПб. : Симпозиум, 1997. – 685 с.

144. Элиас Н. Общество индивидов / Норберт Элиас ; под общ. рук. А. Антоновский, А. Иванченко и А. Кручилов. – М. : Праксис, 2001. – 333 с.
145. Эпштейн М. К философии возможного. Введение в посткритическую эпоху / М. Эпштейн // Вопросы философии. – 1999. – № 6. – С. 59–72.
146. Юм Д. Трактат о человеческой природе. О познании / Д. Юм : в 2 т. – Т.1 ; пер. с англ. С.И. Церетели. – М. : Канон, 1995. – 400 с.
147. Ясперс К. Техніки мислення / К. Ясперс // Філософська думка. – 2005. – № 2. – С. 95–103.
148. Ясперс К. Собрание сочинений по психопатологии : в 2 т. – Т.1 / К. Ясперс. – Москва : Academia; Санкт-Петербург : Белый кролик, 1996. – 324 с.
149. McGettigan Andrew / Andrew McGettigan <http://publicuniversity.org.uk/2011/07/08/an-alternative-to-the-white-paper/>
150. McGettigan Andrew. Law at the University...Talk, 13 February / Andrew McGettigan // andrewmcgettigan.org/tag/sale-of-student-loans/
151. Bateson Gregory. Social planning and the concept of deutero-learning / Gregory Bateson // Steps to an Ecology of Mind. – Frogmore : Paladin, 1973. – P. 140–189.
152. Bateson Gregory. The logical categories of learning and communication / Gregory Bateson // Steps to an Ecology of Mind. – Frogmore : Paladin, 1973. – P. 264–266.
153. Baudrillard J. De la seduction / Baudrillard Jean. – Paris : Denoel, 1979. – 243 p.
154. Baudrillard J. In the Shadow of the Silent Majorities (Semiotext(e)) / Foreign Agents) / J. Baudrillard ; translated by Paul Foss, John Johnson and Patton. – New York : A K Pr. Distribution, 1994. – 128 p.
155. Brown W. Talking Points in Defense of UC and Public Education / W. Brown, S. Rosen, R. Walker. September 21, 2011. : ucbfa.org/.../talking-points-in-defense-of-uc-and-public-edu.
156. Castells Manuel. The Theory of The Network Society / Manuel Castells. – Great Britain by MPG Books Ltd, Bodmin, Cornwall, 2006. – 245 p.
157. Chalmers J. David. The Conscious Mind in search of a fundamental theory / David J Chalmers. – N.-Y., Oxford : Oxford university Press, 1996. – 406 p.

158. Kelly G. A theory of personality. The psychology of personal constructs / G. Kelly. – N.-Y. : Norton, 1963. – 187 p.
159. Connot S. Postmodernist Culture / S. Connot. 2 nd. ed. OXUP OUP Blackwell, 1996. Part II. – Posterities. – P. 23–223.
160. Dilthey W. Pädagogik Geschichte und Grundlinien des Systems / W. Dilthey // Dilthey W. Gesammelte Schriften. – Bd. IX. – 2. Aufl. – Stuttgart : Göttingen. – S. 7–21.
161. Dolska O. Meaming and formation technology thinking / O. Dolska // Вісник НТУ «ХПІ». Серія : «Філософія». – 2015. – №27 (1136). – С. 26–36.
162. EduMarket: успех и карьера // <https://vk.com/edumarket>
163. Freyer H. Schwelle der Zeiten / H. Freyer. – Stuttgart : Kohlhammer, 1965. – 334 p.
164. Higher education white paper may not deliver government's aims / Media Release. Universities UK. – 2011. – P. 73–76.
165. Jaspers K. Philosophische Autobiographie / K. Jaspers. – Muenchen, Seiten R. Piper & Co. Verlag, 1977. – 136 s.
166. Jaspers K. Psychologie der Weltanschauungen / K. Jaspers. – Muenchen, 1991. – 454 s.
167. Jung C.G. Memories, Dreams, Reflections / C.G. Jung. – Glasgow, 1967. – P. 343–357.
168. Latour B. Pandora's hope: essays on the reality of science studies / B. Latour. – Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1999. – 324 p.
169. Lyotard J.-F. Political Writings / J.-F. Lyotard ; transl. by Bill Readings and Kevin Paul Geiman. – London : UCL Press, 1993. – 243 p.
170. Lyotard J.-F. The Postmodern Condition a Report on Knowledge / Jean-François Lyotard ; transl. by Geoff Bennington and Brian Massumi, foreword by Fredric Jameson. – Minneapolis : Minesota Press, 1988. – 110 p.
171. Masuda Y. The Information Society as Postindustrial Society / Y. Masuda – Wash : World Future Soc., 1983. – 437 p.
172. Norris Ch. What's Wrong with Postmodernism? : Critical Theory and the Ends of Philosophy (Parallax: Re-visions of Culture and Society) / Ch. Norris // The Johns Hopkins University Press. – December 1, 1990. – New York ; London : Harvester Wheatsheaf. – N.-Y. : The Johns Hopkins University Press, London : Harvester Wheatsheaf, 1990. – 296 p.
173. Piaget J. Biology and Knowledge / J. Piaget. – Chicago : University of Chicago Press, 1967. – 269 p.

174. Pickering A. The mangle of practice : time, agency, and science / A. Pickering. – Chicago : University of Chicago Press, 1995. – 281 p.

175. Pickering A. The objects of sociology: a response to Breslau's "Sociology after humanism" / A. Pickering // Sociological theory. – N.-Y., 2000. – Vol. 18. – N 2. – P. 308–316.

176. Raco M.C. Converging Technologies for improving Human Performance / M.C. Raco, W.S. Bainbridge (Eds.). NSF-DOC Report. – Boston : Clumer, 2003. – 167p.

177. The Top 10 (And Counting) Education Systems in The World // www.edudemic.com

178. The University's Response to the Government's White Paper, The Future of Higher Education // Oxford University Gazette. – 2003. – № 4660. Supplement (1) (www.ox.ac.uk/gazette/2002-3/supps/1_4660.htm)

Глава 3

ЧЕЛОВЕК В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

1. Динамика антропологической проблемы

Современный мир движется по пути все большего усложнения, и это требует усиления упорядоченности, что, в свою очередь, возможно только при расширении и углублении знаний. Это касается не только знания об окружающей нас реальности, но и о том, чьими стараниями мир меняется, зачастую – безвозвратно. При изучении проблемы человека философия довольно давно отказалась от поиска его устойчивого образа, неизменной сути человека, что было так характерно на протяжении всей истории вплоть до XIX века. Однако даже утверждение нового понимания человека (как горизонта, как постоянно трансформирующейся сути, что, собственно, и произошло в философской антропологии начиная с XX века) не приблизило нас ни к пониманию целей человека как феномена, ни к выработке тех механизмов, которые смогли бы обеспечить полноценное формирование индивида в стремительно меняющемся мире.

Научение является единственным путем формирования человека, оно позволяет вырабатывать не просто полезные навыки и умения, а те единственные характеристики, которые завершают принципиально не завершенное природой существо. Окружающий мир может восприниматься современным человеком только как единый организм, а сам человек является неотъемлемой частью этого хрупкого симбиоза. Это означает, что человек не может уйти из системы «человек – мир», которая сложилась, и чтобы сохранить ее, человеческому индивиду необходимо не просто широкое образование, а научение через освоение глубинных связей, объединяющих весь мир, все бытие.

При этом следует подчеркнуть, что начинать изучение мира нужно с осмысления самого человека как явления, предопределяющего всякое познание. Это важно, поскольку до сих пор не существует полноценного определения феномена человека, что, безусловно, усложняет сам образовательный процесс. Ведь образование строится исходя из целей, на дос-

тижение которых оно направлено, и для этого используются соответствующие парадигмы понимания человека. И если определения не существует, то какова же будет эта парадигма? Каковы возможные цели образования как формирования современного человека, если знание о человеке не выработано?

Чтобы рассмотреть человека в системе сложных современных связей и отношений, необходимо начать все же с попытки определения феномена человека, с уточнения тех тенденций в антропологии, которые появились в эпоху неклассической философии и которые привели к новой постановке проблемы человека в целом.

Современная ситуация характеризуется незнанием того, что такое человек. Но чего, собственно, не хватает для того, чтобы дать четкий ответ на вопрос: «Что такое человек?». Это во многом зависит от понимания, что значит знание о человеке, каково оно – научное, религиозное, философское.

На первое место здесь издавна выдвигалась биология, хотя она своим предметом имеет живое тело. Понимая человека как биологическое существо, нужно отметить, что у человека с самого начала слабее развиты участки мозга, отвечающие за сохранение инстинктов, и гораздо сильнее выражены области, отвечающие за развитие высших психических функций. У человека необычайно развита центральная нервная система, у него более высокое отношение веса мозга к массе тела (1/46) по сравнению с другими млекопитающими.

Формирование нервной ткани, в частности, нейромышечная система у детей созревает еще целый год после рождения: само кормление приобретает характер социокультурного действия и оказывает формирующее воздействие на младенца. Таким образом, в теле пластично соединяются унаследованное от рождения и формируемое в ходе приспособления к внешней среде. С точки зрения биологии – это аномалия [56, с. 8].

Очевидно, если пытаться определить человека через его сравнение с животным и выявлять отличия как некие компенсаторные механизмы (одежда вместо волосяного покрова, оружие вместо слабых зубов и когтей), мы не сможем прийти к решению загадки человека.

Существует несколько сотен наук, которые дают массу знаний о человеке, однако необходим, безусловно, новый интегративный подход. Человек включает в себя все уровни развития природы – от молекул до

понятий, и каждый из них изучается своим методом. Но данное различие не должно носить абсолютный характер: нельзя утверждать, что философия занимается «самым важным» – душой, разумом, интеллектом, а медики, физиологи и прочие специалисты описывают функционирование его тела. К сожалению, стратегия разделения продолжает сохраняться, хотя невозможно игнорировать тот факт, что различные уровни человека, существующие как единое, разделены между различными науками. Так, медицина вынуждена быть комплексной, так как болезни зависят не только от внутренних причин, но и от состояния природной и социальной среды, от психики человека. Таким образом, наша наука не имеет никаких онтологических преимуществ перед другими видами знаний [99, с. 27] (религиозными, мифологическими и т. п.), и если мы хотим найти целостный образ, нам необходимо начать с онтологического статуса человека.

Значительную часть человеческой жизни удается понять и даже спрогнозировать, если мы знаем «план существования» людей. При этом культурный детерминизм также однобок, как и биологический, оба фактора взаимозависимы. Процесс построения культуры может рассматриваться как дополнение врожденных биологических способностей человека инструментами, которые подкрепляют, а иногда замещают биологические функции и компенсируют биологические ограничения (например, со смертью человека его знания могут сохраниться для человечества). Таким образом, человек дистанцируется от природы и вступает в мир. «Мир – это положение, занимаемое человеком, это нечто, во что он попадает и что выходит за пределы окружающей среды, в рамках которой замкнуто животное. Вопрос не только в том, кто мы, но и в том, каково наше место в космосе» [56, с. 20]. В основе этих вопросов лежит идея человека. М. Хайдеггер определил человека как «просвет бытия», причем самым большим чудом он полагал, что бытие вообще есть, но оно «есть» для человека. М. Хайдеггер, восстанавливая в XX веке вопрос о бытии, развивает не онтологию, а философию человеческого бытия в мире, то есть философскую антропологию. Фактически здесь можно говорить об антропологической онтологии или онтологической антропологии. Хайдеггер утверждает близость бытия и бытия-в-мире (Dasein), кроме того, бытие понимается им как индивидуальное существование, ибо, кроме субъективности, ничто не может удостоверить подлинность существования. Еще одним существенным моментом является трактовка мира Dasein не только

как социальной среды, но и как возможности. Сущностью человека является присутствие при бытии и, главное, «стояние в просвете бытия», экстатичность [99, с. 28].

Таким образом, для определения человека следует задуматься о сути своего бытия, а не расширять естественнонаучную информацию о морфологическом отличии человека от животного. Становление человека можно и нужно понимать не только как процесс совершенствования его нейрофизиологии, но и как создание, собирание бытия вокруг себя. Собственно бытие-в-мире и означает экстатическое преодоление человеком животного статуса. Онтологическая антропология прояснила различие между миром и окружающей средой. Открытость миру – сущностная особенность человека, признаваемая биологами. Онтологической особенностью *homo sapiens* является экстатичность, отношение к миру не как к клетке, а как к открытой системе. Благодаря этому образуется мир и самость, которая может формироваться самостоятельно. Положение человека не ограничивается заданными условиями, его место задано не границами, а горизонтом [99, с. 35–36].

В культурной антропологии вырабатывается новый подход в описании человека. Человек не завершен от природы и для обеспечения своего выживания вынужден строить искусственную среду обитания, которая, в свою очередь, оказывает на него определяющее воздействие. Человек – продукт техники. К типично человеческому сегодня относят, кроме языка, технику, абстрактное мышление, которые и составляют признаки сущностного понятия человека. Однако названные характеристики не были неизменными, а значит, менялся и человек. Сегодня наблюдается, например, кризис семьи, в рамках которой осуществляется воспроизводство человека, и здесь трудно говорить о степени совершенства данной техники. Вполне логичным представляется мысль не только о позитивном развитии человека посредством различных техник, но и о его деградации.

Каждый человек должен заново познавать окружающий мир и находить свое предназначение. Он всему должен научиться, и ни один из заложенных в нас инстинктов не обеспечивает выживание. Отсюда фундаментальность вопроса о культурном наследии и научении. Каждый человек самостоятельно накапливает знания и опыт, но этот процесс освоения знаний, технических навыков, культурных ценностей обеспечивается не наследственным путем, а специальными институтами образования.

Чем раньше человек приобщится к культуре, тем полнее и глубже он ее постигает.

Таким образом, нет никакого «естественного человека», обладающего от рождения набором абсолютных правил, обеспечивающих его нормальное выживание и развитие. Независимо от стадии существования, человек всегда решал задачи: как осуществить освоение природы и обеспечить выживание рода, как действовать в мире и строить отношения с другими людьми, как управлять природными процессами и человеческим поведением. Отсюда – будь то труд или отдых, любовь или брак, общественная или частная жизнь – все это регулируется культурными нормами, которые запрещали, ограничивали и предписывали те или иные формы поведения. Культура определяется как система организации и развития человеческой жизнедеятельности, включающая способы производства, взаимодействия с природой, межличностного общения, познания и духовного творчества.

В современной культурной антропологии выделяются основные потребности человека: 1) физиологические потребности в пище, воде, воздухе, движении, отдыхе и т. п.; 2) потребность в безопасности и защите от посягательств на собственность и семью; 3) потребность в сопричастности, любви и солидарности, в благополучии и уверенности за свое существование; 4) потребность в уважении к себе со стороны окружающих и в самоуважении, проявляющаяся в стремлении к независимости; 5) потребность в самоактуализации, благодаря которой реализуются творческие потенции человека; 6) к основным потребностям добавляют еще духовное стремление к знанию, красоте, добру [56, с. 17–18]. Во всякое время люди во всех культурах открыли отчасти универсальные (одежда, жилище, питание, игра, труд, язык), отчасти локальные (мифы, верования, ритуалы, традиции, обычаи) способы организации жизни. Однако односторонняя ориентация на научно-технический прогресс привела к опасности разрушения природной основы культуры. Человек утратил духовное единство с окружающим миром и попал под власть им же созданных технических, экономических и политических систем. Под особым углом зрения нужно посмотреть на процессы в сфере массмедиа, информации, образования.

К эффективным культурным техникам относятся такие символические институты, как язык, брак, система родства, техники воспитания,

возрастные, половые нормы и роли, а также война, труд и все ритуалы формирования и самосохранения группы. Эти порядки и образуют достаточно продуктивный арсенал антропотехники, которая пластифицирует незавершенное природой человекообразное существо и формирует необходимые для социума качества. Речь идет о буквальном моделировании человека посредством дисциплины, воспитания и образования. Однако современная система воспитания и образования нуждается в онтологическом оправдании независимо от научного знания, которое продолжает претендовать на единственный источник достоверной информации о человеке. Таким онтологическим базисом может стать только философия, причем философия неклассического типа, которая, собственно, и создала новый образ человека, в котором сам он, его бытийная уникальность переживаний и чувствований, принципиальная незавершенность и мозаичность стали основополагающими в попытках не просто определить, но понять.

Неклассическая философская мысль в вопросе о человеке в полной мере начинается с философии Ф. Ницше, особенно с его идеи о сверхчеловеке. Она является ответом на антропологический кризис в рамках современной цивилизации. Сам Ницше не определил окончательно, кем был его сверхчеловек. Ницше комбинирует биологические метафоры (дарвиновскую формулу эволюции) с «аполлоническими» и в формулах «знание-власть», «культурная политика», «власть искусства» находит их синтез. Наконец, во фрагментах «Воли к власти» сверхчеловек представляется умеренным существом, вполне владеющим своими страстями, управляющим своим поведением, разумно планирующим свою жизнь. Воля к власти здесь реализуется как искусство жизни, в которой человек учится управлять самим собой [56, с. 148].

Понятие сверхчеловека возникает как итог размышлений о самозформировании и самовоспитании, итог поиска закона, на основе которого формируется в молодой душе представление о самом себе. Задача молодых – находить образцы и следовать им, а значит, воспитание подразумевает не только увеличение объема знания, а еще и умение подражать великим людям, образцам, поскольку лишь так возможно достижение своих целей. То есть речь идет о культурной работе над собой, о пластике души, которая должна быть подвергнута суровой самодисциплине, благодаря

которой человек сможет господствовать, прежде всего, над самим собой. Ф. Ницше пытается осмыслить рост цивилизованности во всей ее сложности. Он показывает, что такие понятия, как «добро», «благодарность», «сострадание» имели в древности специфическое значение, когда всякое иное понималось как враждебное, а современная нравственность выросла на почве представлений групп господствующих родов и каст [63, с. 270], и к тому же происходит постоянное обесценивание любых моральных норм.

В 1920–1930 гг. XX века происходит синтез методов феноменологии, идей «философии жизни», обширного биологического материала, в результате чего появляются концепции крупнейших антропологов – М. Шелера, Г. Плеснера и К. Лёвита. Их антропологические взгляды были развиты в дальнейшем Дж. Мидом, Ж.-П. Сартром, А. Портманом, Э. Кассирером, А. Геленом. В дальнейшем крутой поворот в антропологии связан с деятельностью К. Леви-Строса, который существенно обогатил этот раздел знания структурным методом [56, с. 153]. Этот метод позволил изучить не столько содержание различных форм миропонимания, сколько выяснить структуру отношений, образующих специфику коммуникативных связей человека, в частности, первобытного. Кроме того, активно развивается Франкфуртская школа, критиковавшая антропологию. Особый вклад, безусловно, внес М. Хайдеггер, хотя и создавший антропологическую онтологию, но критиковавший научно-техническое освоение и подчинение мира. Никакая моральность и гуманизм не смогут противостоять воли к власти во всех ее проявлениях. Различные аспекты этой проблемы были развиты в последующем рядом концепций в рамках французской философии, которая наглядно продемонстрировала, что не только научно-технический, но также и гуманитарно-антропологический дискурс могут стать весьма продуктивными инструментами на пути подчинения. В этих концепциях человек предстает не просто используемым элементом общественных отношений, а полностью конструируемым согласно необходимости, задаваемой властью [19; 95; 96].

Пионером антропологического поворота по праву считают М. Шелера. Его работа «Место человека в космосе» утверждает двусмысленность понятия человек, и, в конечном счете, показывает: то, «что делает человека человеком, есть принцип, противоположный всей жизни вообще» [109, с. 53]. М. Шелер называет таким принципом дух, понимая под

ним «экзистенциальную независимость от органического, свободу, отрешенность от принуждения и давления, от “жизни” и всего, что относится к “жизни”» [109, с. 53]. Дух делает человека открытым миру, он определен бытием. Человеком является такое существо, которое способно сказать «нет» своим инстинктам и сосредоточить внимание не на предмете, а на его сущности. Антропология М. Шелера, таким образом, исходит из нетрадиционного понимания сути философствования как соучастия и сотрудничества человека с бытием, которое состоит в исполнении высших ценностей. Человек М. Шелера – не своевольное существо, ставящее превыше всего свои потребности и интересы, а такая единственная во Вселенной сущность, благодаря которой мир обретает свое самосознание [109, с. 55–57].

Существенную роль в изучении человека сыграла концепция бессознательного З. Фрейда. Психоанализ утвердил наличие в психике скрытого источника жизненного основания человека, средоточие инстинктов, которое долгое время считалось преодоленным. Сознание оказывается надстроенным над источником жизненной энергии – областью бессознательного, которое производит желания и предопределяет поведение человека. Между двумя этими слоями существует постоянный конфликт, который разрешается по-разному, поскольку бессознательное нацелено исключительно на реализацию скрытых желаний, а сознательная часть осуществляет функции надзора, запрещения, подавления и вытеснения. При этом обе эти силы неразрывно связаны, что дало основания З. Фрейду начать поиск способов рационального использования и контроля жизненной энергии либидо [92, с. 176–192]. Кроме того, непреодолимый конфликт сознательного и бессознательного представляет вечный источник развития культуры, а современная техника власти делает механизмы сублимации все более тонкими и неявными.

Коммуникативная антропология осуществляется герменевтически методами, ключевым из которых является понимание. Именно этот подход трактуется как способ существования человека. В процессе понимания мы зачастую сталкиваемся с переводом, и подобная ситуация истолкования является универсальной при работе с любыми текстами и сообщениями. Любой текст требует не только переложения на понятный язык, но и приобщения к сути нас самих. Это самоизменение в процессе

понимания другого было названо Г. Гадамером «доброй волей к пониманию». Однако добрая воля к пониманию легко оборачивается «доброй волей к власти», поэтому в интересах сохранения как собственной индивидуальности, так и своеобразия другого, совсем нецелесообразно добиваться единообразия [54, с. 41–42]. Единый для всех универсальный горизонт понимания – несчастье, ибо моделей единства столько, сколько и людей, поэтому при абсолютизации единообразия общество и человек приходят либо к разрушению (например, террор, война), либо к стагнации. Наиболее разумным выходом остается искусство компромисса, взаимное признание другого, и это требование должно воплотиться в технических и ментальных структурах коммуникации.

М. Фуко продолжает критику гуманизма, и ему принадлежит лозунг о «смерти человека». Но, несмотря на это, М. Фуко остается крупнейшим антропологом, так как провозглашенная «смерть человека» была лишь отрицанием устаревшей для философии XX века убежденности в наличии у человека способности самоограничивать себя и власть над другими посредством разума и нравственных установок. М. Фуко со всей очевидностью и беспощадностью утвердил мысль, что современная власть формирует индивида по своему усмотрению, поэтому если и лечить – то все общество в целом.

В своих работах М. Фуко раскрывает порядок становления, трансформации и функционирования таких явлений, как клиника, тюрьма, – всего того, что формирует дисциплинарное пространство общества. При этом осуществление в пределах таких дисциплинарных форм отношений власти всегда основано на полноте знания о тех, на кого эти отношения направлены. Власть производит необходимые дискурсы, которые формируют необходимых субъектов для реализации необходимых отношений власти. По этой причине сущность власти оказывается неуловимой, что снимает традиционные для прежних социально-философских концепций представления о возможности осуществить революцию и улучшить власть. Человек оказывается марионеткой власти, и ему приходится постоянно искать пути для ускользания от ее всеохватывающих пут. Власть берет под контроль человеческие желания и стремления, и теперь не столько тело, сколько сама духовная составляющая человека оказываются полностью несвободны и зависимы: «...Реальный человек, объект позна-

ния философской рефлексии или технического вмешательства, не был заменен душой – иллюзией теологов. Человек, о котором нам рассказывают, которого нас призывают освободить, является следствием подчинения куда более глубинного, нежели он сам. «Душа» обитает в нем и дает ему существование, которое само является элементом господства, осуществляемого властью над телом. Душа есть следствие и инструмент политической анатомии; душа – тюрьма тела» [96, с. 46]. Образом надзирающей и наказывающей власти выступает Паноптикум Бентама, идея которого уже давно воплощена в тюрьмах и больницах, школах и казармах, в монастырях и университетах. Так, понятие освобождения выполняет на практике поработавшие и угнетающие функции. Власть уже не опирается на право на смерть, а функционирует как полиморфная техника управления жизнью в форме советов и рекомендаций специалистов.

Сегодня философия перешла в постантропологическую эпоху, для которой характерен отказ от идеи человека как высшей, ориентирующей общественное развитие ценности. Речь идет о критике устаревших представлений, которые нацелены на поиски неизменной природы и вечной сущности человека, и о выработке новой, более реалистической модели человеческого.

Новое представление о человеке естественным образом начинается с проблемы определения, и здесь важной составляющей может быть понимание неоднозначности места человека среди всех других феноменов. Осознание двойственности своей природы – фундаментальное событие в жизни человека. Двойная детерминация человека задает динамическое напряжение, питающее культуру. Ее основные оппозиции: человек-животное, природа-общество, дух-тело, человек-бог, добро-зло и т. п. Эти противоположности символизируют вечную загадку человека и стимулируют поиск своего назначения в мире [56, с. 200]. Абсолютное различие человеческого и животного, отстаиваемое в истории культуры, было подвергнуто пересмотру в ходе развития медицины и физиологии, а сцена религии и метафизики, на которой разыгрывались душевные драмы, уступила место иной сцене, на которой сущность человека принимала облик машины. Метафора машины объединила природное и божественное, духовное и телесное в человеке. «Франкенштейн» показывает логику работающего скелета, «живого трупа», мертвые органы которого приводятся

в движение электрически-спиритуалистической энергией. Однако воздействие на живых людей не менее значительно: человек, его тело фактически трансформируется в придаток машины, даже его сознание подлежит существенной модификации.

Тело, долгое время считавшееся неизменной природной данностью, в действительности вовсе не неизменно. Тело формируется как базисная символическая система, образующая горизонт «предпонимания» мира. Философия тела должна формироваться с учетом окружающей среды. Первоначально не существует деления на субъект и объект, поскольку тело не наблюдатель, а участник событий. Тело и внешний мир сосуществуют в постоянном взаимодействии, когда происходит адаптация, освоение, обретение необходимых знаний и навыков этого общения. Постепенно сугубо телесные, инстинктивно-жизненные ощущения вытесняются и надстраиваются новыми, зачастую социально обусловленными чувствами, такими, как любовь, долг, вина, что, в свою очередь, существенно меняют тело, вплоть до полного его преобразования.

Как отмечалось выше, по мере развития общественных отношений контроль переместился с внешнего (тела) на внутреннее. Философы, священники, писатели, а после и психологи сделали анализ душевных явлений своей специальностью, не подозревая об опасности раскрытия тайны человеческой души. Сложился корпус специальных знаний и рекомендаций, регулирующих ритм труда и отдыха, удовольствий и развлечений, навязывающих здоровый образ жизни. Тела насилия и покорности, наслаждения и воздержания, сексуальности и извращения продуцируются обществом. Поэтому зачастую в современной литературе происходит искажение феноменологии телесности, изображающее тело и мир без Другого [56, с. 210].

Также современная культура все еще не отказывается от попыток ограничения зова пола и регулирования отношений между мужчиной и женщиной, хотя в последнее время этот вопрос приобрел очень много нюансов, а само разделение на «мужское» и «женское» стало проблематичным. Однако как форма проявления человеческого в целом сексуальность не только подавляется, но и интенсифицируется в процессе цивилизации. Секс всегда был важным элементом управления поведением. Наиболее ярким проявлением управления сексуальностью является научный и

педагогический дискурс. Его развитие свидетельствует о том, что пол стал важной общественной проблемой, и общество вменило разуму контроль за сексуальностью. Парадокс состоит в том, что, как и в «Пире» Платона, сегодня разделение полов выступает осознанным актом власти, однако современное общество характеризуется смешением социальных ролей мужчины и женщины, падением рождаемости и кризисом семьи, что связано с возможностью освобождения женщины от репродуктивной функции [56, с. 214]. В связи с ухудшением экологической ситуации и ростом врожденных детских заболеваний возникает проект постепенного отказа от тела в поисках неорганического носителя сознания.

Культуролог Н. Элиас рассматривает цивилизационный процесс не как запланированный разумом и целенаправленно осуществляющийся в науке и технике результат человеческой деятельности, а как переплетение на уровне повседневной жизни разнообразных практик воспитания, познания, труда, власти. В современном обществе главная опасность состоит в неконтролируемых аффектах, под влиянием которых человек может совершить незапланированное, нерациональное и тем самым социально опасное, пугающее действие [112, с. 314]. Именно в этом следует искать причину победы рациональности, расчетливости и экономности в нашу эпоху.

Однако страх и разумность вовсе не исключают друг друга. Страх является ни чем иным, как формой рационализации чувственных переживаний, способной существенно скорректировать сугубо аффективное поведение. Известная взаимодополняемость страха и разума была выявлена экзистенциальной философией, в которой страх оказывался одним из путей к подлинному бытию, поскольку именно экзистенциальный ужас превращался в сильнейший толчок к экзистированию. Психологически именно опыт страха, пережитый человеком в детстве, становится укоренителем высших духовных ценностей на всю жизнь.

Чувство страха принимает в жизни социума разные обличья, среди которых можно найти стыд, страх смерти, даже моральные принципы. Чувство стыда представляется особой разновидностью страха; вызванное чаще всего заведомым расчетом, это чувство призвано, в первую очередь, обеспечить социально приемлемое поведение. При этом основным регулятором здесь оказывается внешнее осуждение, а это означает, что стрем-

ление человека к упорядочению и рационализации жизни привело его в полную и почти добровольную зависимость от внешней реальности – как при формировании, так и при реализации всего, что связано с дисциплиной, самодисциплиной, воспитанием, контролем поведения и т. п. Современный человек, очевидно, испытывает нехватку настоящих чувственных переживаний, они замещаются искусственными, что особенно связано с развитием технологий. Однако ирония ситуации в том, что воспитание, педагогика по традиции используют репрессивную технику подавления чувственности, что лишь усугубляет ситуацию, поскольку современный человек нуждается скорее в раскрепощении, чем в подавлении витальной сферы чувств. Возможно, поэтому современное общество инстинктивно предпринимает попытки реанимации чувственности в форме производства дискурса насилия, извращения, ужасов и т. п. [56, с. 230].

Одним из важнейших страхов является страх смерти, он издавна служил опорой ответственности, самодисциплины и сдержанности. В настоящее время люди относятся к смерти иначе, чем раньше, ее изгоняют и замалчивают. Ставка делается на жизнь, ее продление, экономию, рациональную организацию. Смерть выглядит как роковая неудача, разрушающая планы и творческие замыслы человека. Смерть присутствует своим отсутствием, и хотя ее пока нет, она неминуемо придет. Самый страшный удар смерти – смерть другого. Именно это вызывает протест и неприятие. Смерть – это беспредел моральный, социальный, юридический. Если обществу остро необходима реорганизация учреждений, в рамках которых все еще культивируется современный потребительский подход к жизни, то еще более требует трансформации дисциплинарное пространство смерти, где само умирание и общение с умершими превращено в некий квази-жизненный процесс.

Мораль в современном мире также проходит процесс инфляции, подчас трансформируясь в морализм и неясный страх для человека. Государство, а с ним и все институты семьи, образования переживают кризис. Инфляция традиционных идеалов становится причиной минимизации этики, и мораль не исчезает, но становится сингулярной. Этика обращена к индивиду, но тот, кто признает мораль Другого, рискует собственной свободой. Не случайно Н. Луман допускал, что мораль не является системой, а скорее синдромом, болезненным проявлением страха и протеста

[56, с. 331]. Точно так же, как господство идеологии над всеми областями жизни, абсолютизация морали и навязывание «общечеловеческих ценностей» политике и экономике ослабляет другие структуры социума. Осуждение всего действительного с точки зрения морали приведет к негативным последствиям. Морализация опасна в политике, где она разрушает защиту национального и геополитического интереса, в хозяйстве, где она отрицает технические и экономические возможности, в семье, где она господствует над интересами жизни, действительно жестокой с точки зрения морали. Мораль способна разрушить инстинкт самосохранения и ведет к жесточайшим кризисным ситуациям. Сегодня мораль разорвана на разные типы, возникает даже двойная мораль (например, профессиональная и семейная). Выход видится в переходе к респонзивной этике, когда сторонники высказывают свои претензии и не только настаивают на соблюдении своих прав, но и принимают во внимание чужие.

Моральный порядок оказывается еще более проблематичным в процессе глобализации, когда сам гуманизм редуцируется. На первый план выступает интеллект, носитель знания, универсальный пользователь, для которого мораль вообще не актуальна. Феноменология бытия замещается феноменологией коммуникации. Мир видится таким, каким его подает образная коммуникация, медийное пространство. Единодушные задаются экраном, а упорядочивание коммуникации осуществляется заранее. Использование электронных медиумов расширяет возможности коммуникации. Новые медиа распространения создают мировое сообщество. Опосредованная компьютером коммуникация делает еще один шаг: пропадают критерии, по которым происходит отклонение от коммуникации, исчезает авторитет источника. Согласно Ж. Бодрийяру тотальная коммуникация замкнута на себе. Привязывая мир к экрану, современные медиа дробят общественного субъекта на атомы. Возникает новый медиум, формы которого определяются компьютерными программами, и к чему это приведет, сейчас говорить трудно.

Таким образом, человек современности становится будто бы пустой оболочкой, лишенной самооценности, которая наполняется всем тем, что мы можем назвать культура, измененная среда, технически освоенная реальность и тому подобное. Традиция постмодерна нашла для этого очень емкий термин – симулякр, копия копии, для которой нет и не может быть

собственной сути и цели. Это всегда становление чем-то иным, выход за пределы себя в поисках смысла. Не случайно современная ситуация в философии человека может быть охарактеризована как метаантропологическая, поскольку метаантропология нацелена, в первую очередь, и на выявление возможных дальнейших трансформаций человека, на формирование новых смыслов, которые полностью изменят наше осознание как человека, так и мира в целом.

2. Культура в ситуации антропологического кризиса: постмодерн и постпостмодерн

В последние годы появляется множество альтернативных антропологий, в том числе маргинальная (С. П. Гурин), клиническая (С. Зимовец), наконец религиозная антропология (Ю. А. Тюрин, Е. И. Аринин) и др. Одна из наиболее известных интерпретаций философской антропологии на современном этапе состоит в концепции метаантропологии. Последняя, в свою очередь, связывается с так называемым антропологическим поворотом в философии и антропологическим кризисом в культуре. Основоположник этого направления Н. Хамитов рассматривает метаантропологию как «учение об обыденном, предельном и запредельном бытии человека, а также о фундаментальных тенденциях эволюции человечества» [101, с. 50]. Для Н. Хамитова постмодерн – «конец истории рационального человека Нового времени, который так долго был серьезным, что не выдержал и расхохотался. Но этот хохот не освежил его, а стал болезненным» [там же], лишенным самоиронии, но отягощенным иронией над пафосом и интерпретацией над креацией. Ответом метаантропологии стало прояснение экзистенциальных кризисов постмодерного человека. В качестве экзистенциалов человеческого бытия Н. Хамитов выделяет такие состояния, переходящие одно в другое, как скука, тоска, ужас, отчаяние. Один из выходов из отчаяния – гнев. Гнев превращает хаос в космос, когда гневающийся на другого «в конце концов гневается на себя». Тогда борьба против внутренней опасности вырастает в творчество, а гнев наполняет личность «грозовой радостью», обращенной в будущее. Импульс, творящий будущее, – надежда. Надежда же направляет поток гнева в конструктивное русло. Но надежда может существовать только благодаря

вере. Другой выход – «страстное желание выйти за свои пределы, стать Иным» [101, с. 54]. Правда, можно заметить, что желание и возможность человека выйти за пределы является одной из проблемных точек философской антропологии с самого начала ее формирования и связано, в свою очередь, с пониманием самих пределов и предельных состояний человека, в том числе девиантных и маргинальных, а это уже самая что ни есть парадигма постмодерна. Другой, Иной – и вовсе открытие именно постмодерна. Другой даже смеется за нас в популярных телешоу и сериалах – так называемый «смех за кадром». Роль Другого в таком случае исполняет телевизор [25]. Симптоматично, что современный тип телефонов – сенсорный – не имеет отношения собственно к сенсорной, чувственной природе человека, напротив, редуцирует ее до тактильных ощущений и действий, отучающих человека даже от ставших привычными «кнопочных» навыков управления электронными устройствами посредством нажатия на кнопки, заменяя их скольжением пальцев по экрану. Формируется новый тип человека – Homo mobilis, то есть «человек сидячий, но с мобильником, ноутбуком, живущий в сети, отдающий все больше забот о себе другим – техническим устройствам, наемникам, сервисам» [82].

Н. Б. Оконская понимает под метаантропологией синтетическую форму познания: «Это наука, рождающаяся на стыке (в поиске соприкосновения) естествознания XX–XXI вв., философской антропологии и научной социальной философии XX–XXI вв. [64, с. 3]. Методологическое значение придают метаантропологии Ф. Лазарев, А. Микитинец. Последний полагает, что метаантропология должна опираться прежде всего на принцип целостности человека, несмотря на всю его «многогранность и поливариантность» [58, с. 79].

В. А. Худоерко, сужая предметное поле метаантропологии по Н. Хамитову, связывает предельное бытие с нахождением жизненных смыслов, переходом жизни – обыденности в экзистенцию. Именно философия экзистенции «изучает предельные состояния человеческого «Я», к числу которых относятся упомянутые выше тоска, отчаяние, ужас. «Философия за предельного бытия есть завершение метаантропологии как философии обыденности и бытия-на-пределе» [107, с. 96].

Б. Марков употребляет другое понятие – постантропологическая эпоха. Оба концепта связаны с так называемым «антропологическим крахом», «сдвигом», кризисом большинства авторитетных парадигм в отно-

шении человека. В свою очередь, поиски ответов на антропологические вызовы современности связаны с изменением картины мира, новыми культурными практиками. Так, С. А. Смирнов тесно связывает трансформации человека с урбанизационными процессами [81].

Г. Сугинян видит контуры антропологического сдвига в увеличивающейся инфантильности современного человека, возвращающей нас к глубокой архаике, до цивилизации, до рациональности и до тотальной машинерии [84]. В коллективной монографии «Семиотика культуры. Антропологический поворот» [75] сам поворот не расшифровывается. Больше говорится о крахе ориентаций в разных областях жизни. Иногда антропологический кризис связывается с глобальными изменениями под влиянием научно-технической революции, но тогда это кризис смыслов и ценностей глобального, общечеловеческого значения. Сам кризис приобретает «планетарный масштаб» [40, с. 50]. С. С. Хоружий выстраивает антропологическую модель третьего тысячелетия вокруг понятия Границы, «влечения к Границе» как бытийственному топосу человека, различные сегменты которого конституируются Духовной практикой, стратегиями Бессознательного и виртуальными стратегиями. Активизация отношений с Границей, «сразу во всех ее ареалах», и толкуется как антропологический сдвиг [106, с. 130]. Отношения человека с его границей должны лечь в основу новой модели человека. По словам В. Слободникова, антропологический поворот состоит в том, что «все, происходящее с человеком приобретает решающую роль в бытии общества и культуры, в глобальной динамике современного мира» [80]. Особую роль В. Слободников отводит образованию, которое должно стать антропопрактикой, то есть «практикой становления сущностных сил человека, его родовых способностей». Требуется пересмотр оснований гуманитарных практик с точки зрения их антропологической модальности, возможностей для концептуализации специфики человеческой реальности, ее целостности, масштаба развития человека, формирования пространства его становления.

Нас интересует, насколько метаантропология соотносится с постпостмодернизмом в культуре? Насколько сам постпостмодернизм есть кризис постмодернизма? Прежде всего хотелось бы заметить, что постмодерн – общая парадигма, общее концептуальное поле для культуры, философии, социологии. Есть разные точки зрения на то, как соотносятся постмодерн и постпостмодернизм. Трудность возникает уже при определении

хронологических рамок и сущностных характеристик понятия *модерн*, которое является отправной точкой для обоих концептов. Определенные конфигурации постмодернизма скрыты в самом модернизме – среди них признание плюралистичности мира, отвержение метанарративов и обобщающих объяснений; использование масок, иронии, антиреализм, поиск форм самопрезентации. В этом смысле «постмодернизм – эстетический и критический момент внутри идеологии модерна», – считает Г. Уорд. И. Ильин отождествляет постмодернизм главным образом с постструктурализмом.

Мы рассматриваем *постмодернизм* как направление, прежде всего, в западной философии и искусстве, которое, однако, имеет место и в других формах культурной жизни, в том числе религиозной. Постмодернизм характеризуется набором признаков, смысловых координат, аналогии которым можно найти на предыдущих этапах развития европейской культуры; поэтому существуют понятия «постпостмодернизм» и «протопостмодернизм». К последнему составители антологии «Геология постмодерна» (2005) относят и барокковую культуру 1920-х годов, и Рабле, и С. Кьеркегора, и Ф. Ницше. *Постмодерн* же – определенная ситуация в культуре, начало которой относится к 1960-м или даже 1950-м годам, хотя терминологическая фиксация всех названных понятий происходит несколько позже. Этот термин начал широко применяться с 1979 года, когда вышла книга Ж.-Ф. Лиотара «Постмодернистское состояние». Среди литераторов его впервые применил американский исследователь Ихаб Хасан в 1971 году. Он же и придал ему современный смысл.

Модернизм был идеологичен, его апологеты излагали свои принципы в манифестах (манифест футуризма, несколько манифестов сюрреализма), а действительность показывали хотя и абсурдной и хаотической, но не считали что человек является безнадежно проигравшей стороной в поединке с ней (вспомним «Миф о Сизифе» А. Камю). Постмодернисты же отрицают какую-либо идеологию и показывают непреодолимость царящего хаоса: единственное спасение – игра среди хаоса. Игровая форма присутствует во многих модернистских произведениях (в «Поминках по Финнегану» Джойса, в «Орландо» Вирджинии Вульф, например), которые могут казаться очень близкими постмодернизму, однако в последнем игровая форма становится центральной, а действительное достижение порядка и смысла – нежелательным [121, р. 123].

Среди общих тем и приемов литературного постмодернизма следует назвать следующие:

- ирония, игра, черный юмор (влияние концепта игры у Дерриды);
- интертекстуальность: отношения между текстами, неизбежная включенность любого из них в контекст мировой литературы. В постмодернистской литературе большую роль играют отсылки к сказкам и мифам (см. произведения Маргарет Этвуд, Дональда Бартельми и др.), а также популярным жанрам, таким как научная фантастика или детектив. «Имя Розы» У. Эко принимает форму детективного романа и отсылает к текстам Аристотеля, А.К. Дойла и Борхеса;

- пастиш – комбинирование, склеивание элементов разных произведений. В постмодернистской литературе он тесно связан с идеей интертекстуальности – это отражение хаотического, плюралистического или переполненного информацией постмодернистского общества. Пастиш может быть данью стилям прошлого или пародией на них;

- фрагментация и нелинейное повествование – главные особенности и модернистской и постмодернистской литературы. Временное искажение в постмодернистской литературе используется в различных формах, часто для придания оттенка иронии;

- магический реализм. Характерные черты – смешение и сопоставление реалистического и фантастического или причудливого, искусные временные сдвиги, запутанные, подобные лабиринтам, повествования и сюжеты, многообразное использование снов, мифов и сказок, экспрессионистская и даже сюрреалистичная описательность, скрытая эрудиция, обращение к неожиданному, внезапно шокирующему, страшному и необъяснимому. Часто воображаемые темы и предметы несколько нелепы и фантастичны, напоминающие о снах;

- метапроза – текст о тексте; деконструктивистский подход, который делает искусственность искусства и вымышленность вымысла очевидным читателю. Метапроза часто используется для устранения «репрессивной инстанции» автора, для неожиданных переходов в повествовании, продвижения сюжета по необычному пути, эмоциональной дистанцированности или комментирования повествовательного акта. Курт Воннегут также использовал этот метод: первая глава его романа «Бойня номер пять» (1969) посвящена процессу написания романа; в остальных главах мы встречаемся с голосом автора, который пишет эту книгу. Вооб-

ше постмодерн – культура текста, а не человека. Там, где ставится проблема собственно человека, человек упрощается, редуцируется до функции автора, читателя, актора, чтобы тут же пережить собственную «смерть» в этом качестве. Шизоанализ Ж. Делеза и Ф. Гваттари приходит к выводу, что сознание человека – только одна из машин внутри тела. В философии М. Фуко человек предстает как субъект сексуальности («Воля к знанию») и желания («Использование удовольствия»). Человек – недавнее изобретение западной культуры, разрыв в порядке вещей, определяемый биологическими, экономическими, речевыми механизмами (Жизнь, Труд, Язык).

Фредрик Джеймисон назвал постмодернизм «культурной логикой позднего капитализма». Термин «поздний капитализм» подразумевает, что общество из промышленного века вступает в информационный. Подобным образом Жан Бодрийяр утверждал, что постсовременность (post-modernity) является переходом к гиперреальности, в которой симуляция заменит реальность. Человек оказывается перегружен информацией, а наше понимание реальности опосредовано средствами её симуляции (ТВ, компьютер, мобильная связь, Интернет и т. д.), способными внушить параноидальное чувство того, что за мировым хаосом скрывается определённая система порядка («Уловка-22» Дж. Хеллера) или же сводящую с ума идею о том, что все люди в мире – роботы, и лишь главный герой – единственный человек («Завтрак для чемпионов» К. Воннегута).

В искусстве типичным проявлением постмодернизма стал поп-арт, возникший в 1950 – 1960-е годы как реакция на абстрактный экспрессионизм. Чаще всего поп-арт использовал в качестве образов продукты потребления, помещая их часто в неожиданный контекст, соединяя по принципу коллажа с другими материальными объектами из сферы массовой культуры. Тот же принцип пастиша и коллажа присутствует и в постмодернистском кинематографе. Элементы «высокой» и «популярной» культуры, стили, жанры смешиваются между собой, отодвигая на второй план моральную оценку героев и психологическую достоверность происходящего. Акцент переносится на формальные элементы фильма, на «текст» как таковой, в том числе в пародийном ключе (цикл про «Монти Пайтон», «Голый пистолет» и т. п.). Неуклонно множатся ремейки и сиквелы. Одним из типичных для кинематографического постмодернизма жанров стал киберпанк – разновидность научной фантастики, близкая

к антиутопиям и описывающая постиндустриальные миры, в которых высокое технологическое развитие сочетается с глубоким упадком или радикальными переменами в социальном устройстве, равно как и в законах строения и функционирования человеческого тела, вплоть до инвазивных модификаций последнего. Причем сюжеты киберпанка описывают чаще ближайшее будущее Земли, чем далекие галактические перспективы, наподобие тех, которые можно найти в романах «Основание» А. Азимова или «Дюна» Ф. Герберта. Иногда стилистика подобных произведений содержит элементы «фильма-нуар» и детектива.

Постмодернизм – определенная методика, «технология», парадигма, позволяющая в том числе выделить те элементы культурного пространства, которые можно отнести к постмодерну или нет. Постмодерн – ситуация, состояние культуры и в то же время определенный период в истории *европейской* культуры (по Ж-Ф. Лиотару, после трансформаций, которым подверглись правила игры в науке, литературе и искусстве в конце XIX века). В постмодерне прошлое – неотъемлемая часть настоящего, необходимая для его понимания.

То есть это своеобразная проекция «вширь», захватывающая и другие эпохи, и другие культуры, но «переваривающая» их с точки зрения европоцентризма, несмотря на все декларации о культурной глобализации и межконфессиональности. Постмодерная ситуация расходится волнами по всему культурному пространству, охватывая те интерпретации, которые предшествовали постмодернизму, но находятся с ним в непосредственной связи; собственно постмодернизм как направление в философии, в том числе религиозной, и художественной культуре, и постпостмодернизм. Так, в культуре и романтизма, и модернизма интуиция, вдохновение, озарение, экстаз играли значительную роль, также как дискретность, множественность, разнообразие картин мира, «широта культурного контекста». Уже в эпоху модернизма проявляется тенденция к единству человека и природы (импрессионизм, циклические концепции цивилизации – О. Шпенглер, А. Тойнби, человечество как биологический организм, ноосфера, русский космизм, В. Вернадский, С. Циолковский, Н. Рерих), равно как к синкретизму различных научных и религиозно-философских доктрин (теософия, Р. Генон).

Культурные связи постмодерна по вертикали – это и романтизм, и Ф. Ницше, и собственно модернизм. В. М. Дианова называет Ф. Ницше

«патриархом» постмодернизма и инициатором постмодернистского мышления. Он открыл феномен дионисийства как явления, репрезентирующего новый образ Греции, но в то же время имеющий значение для всей европейской культуры, как прославление творческого, экстатического опьянения; единства человека с человеком и природы с человеком; его «неодионисийский танец пера» пробуждает интерес к гениальности и помешательству, пограничным психологическим состояниям и ситуациям.

Связи постмодерна по горизонтали – это прежде всего Восток. Еще романтики испытывали интерес к арабской экзотике, А. Шопенгауэр к санскритской литературе и буддийской философии. В. М. Дианова находит сюрреализм родственным восточной философии, а иронический пафос постмодернизма близким Чжуанцзы. К дзен-буддизму обращались М. Фуко и другие постмодернисты. Р. Блайт понимает дзен прежде всего как дух парадокса, открываемого в противоречиях существования, и обнаруживает его в самых разных явлениях западной культуры, в религии, музыке, живописи. Блайт считает дзен единственной религией, в которой смех не просто позволителен, а и необходим. А. Аксютниц и вовсе считает, что постмодернизм рождается из духа буддийской метафизики. Все это свидетельствует о «конце европоцентризма», провозглашенном, в частности, Э. Левинасом в статье «Философское определение идеи культуры».

Обращение к традициям Востока, в том числе в отношении смеха, стало одним из проявлений культурного синкретизма постмодерна. Месту духовных практик Востока в культуре Запада посвящен ряд научных публикаций 1970-80-х годов, в том числе Х. Кокса. Б. Левенсон в своей биографии далай-ламы замечает: «Смех монаха – прекрасный предмет для размышлений или медитации, особенно в мире, который склонен к хихиканью, потому что больше не знает, как смеяться. О бесполезности смеха в человеческих взаимоотношениях. О смехе как средстве релаксации или коммуникации. О смехе как оружии, каждый знает, каким он может быть безжалостным. Смехе учителя и улыбке мудрого человека – смехе сладости, смехе силы... Смех... ломает условности, созданные невежеством и лицемерием. Серьезный, прекрасный смех, ибо он отражает эхо избытия» [120]. То есть это апология того, что во многом утратил западный человек и того, что ему, по признанию автора цитируемой книги, трудно описать словами, а когда он пытается это делать, то применяет категории и терминологию западного мышления к восточной религиозно-философ-

ской традиции. Б. Левенсон говорит о смехе главы тибетских буддистов: «Нет никакой насмешки в этом отношении, просто напоминание издалека, утверждение, которое превосходит слова, могущие показать, что ничто не действует более сильно, чем доброе желание единения людей». Сама оговорка показательна. Это не объяснение далай-ламы, а комментарий западного собеседника, для которого только и актуально различие смеха как радости и смеха как насмешки, в то время как для буддиста важно другое: «Подмигивание, теплое рукопожатие, легкий кивок головы, руки, которые соединяют сердца. Улыбка излечивает все болезни мира, и смех придает мужества в каждодневных заботах». Терапевтические возможности смеха в современном мире приобретают первостепенное и нередко гипертрофированное значение, но феноменология смеха остается нерешенной проблемой.

В книге Конрада Хайерса «Дзен и дух комизма» [117] именно Восток, всегда остававшийся для европейца экзотическим и привлекательным, хотя и непостижимым миром, был воспринят как естественная среда парадоксального юмора, в основе которого не интеллектуальное начало, а абсолютно свободное и творческое мышление, интуиция и ассоциативный ряд, сплав этического и эстетического, религии и философии без четкой дефиниции и дифференциации. К. Хайерс утверждает, что ни в какой другой традиции не представлен так зримо синдром смеха, юмора, комедии и клоунады, как в дзен-буддизме. Как отмечают авторы коллективной антологии «Теология радости», Иисус был знаком со всей утонченностью восточного юмора, и часто его противникам приходилось испытать это на себе. Иисус использовал иронию и даже дерзость, сочетая их со свободой и юмором [128]. Его юмор всегда открывал двери и ломал преграды, выстроенные человеком в собственном сердце, так же как обществом и религиозной средой.

Подобные оценки объясняются, на наш взгляд, тем, что часто Запад ищет в восточной культуре не столько то, что является сущностной характеристикой последней, сколько то, чего не хватает самой западной культуре. Так, некоторые интернет-сайты предлагают к продаже фигурки смеющихся будд и бодхисатв. Одна из них демонстрирует четыре настроения Будды, но при этом на фото к нам обращено лицо, которое выражает именно радость, а не какую-либо другую эмоцию. В целом созданное современным культурное пространство без персонифицированного Бога, абсо-

лютных догм и авторитетов, в котором все иллюзия или абсурд, – в этом можно видеть апофеоз подлинного нигилизма и пассивного принятия противоречий бытия. Постмодерн же использует другой аспект философского потенциала буддизма, особенно в форме дзена, направленный на отношение к противоречию как к парадоксу, наслаждение которым можно превратить в эстетическое удовольствие, теология же смеха извлекает из этой установки прежде всего нравственный урок.

Кросскультурное пространство постмодерна «переваривает» разнообразный культурный опыт мира, в первую очередь эпох и традиций, родственных в эстетическом или идеологическом отношении постмодернизму. В теологии постмодерна это находит свое выражение в межконфессиональности. Всплеск интереса к иудаике, новые интерпретации Ветхого Завета, еврейского и в целом библейского канона и апокрифа становятся фрагментами культурного пространства постмодерна. Недаром мы наблюдаем обращение к термину «*постхристианство*» [72].

Таким образом, постмодерн мы рассматриваем как *ситуацию*, которая является 1) идеологическим и духовным контекстом для решения проблем, поставленных постмодернизмом в философии, религии и эстетике; 2) культурным полем с открытыми границами по вертикали (хронологически) и горизонтали (открытость другим культурам и конфессиям); 3) может быть определена как смена парадигм, в которой модерн является лишь одним из возможных вариантов исходной модели. В любом случае постмодерн формирует определенное культурное пространство, которое включает более обширный спектр феноменов, их оценок и интерпретаций, чем собственно постмодернизм, и выражается не в идеологемах и постулатах или даже эстетических принципах, а культурных практиках и артефактах, которые становятся или не становятся предметом рефлексии для теоретиков постмодернизма, но вписываются в общекультурный контекст постмодерной парадигмы, их взаимосвязях, отношениях человека и текста, под которым может пониматься не только нарратив, но и мир, природа, история.

Каковы же особенности культурного пространства постмодерна?

- Недоверие к мета-рассказам (Лиотар). «Нарративная функция теряет свои функторы: великого героя, великие опасности и великую цель». Другими словами, история перестает восприниматься как нарратив Бога, и да здравствует комический герой.

- Пространство игры, прежде всего языковой, – в теологии смеха также наличествуют языковые игры со смыслом, текстом, «перевертыши». «Рефлексия по поводу модернистской концепции мира как хаоса выливается в опыт игрового освоения этого хаоса, превращения его в среду обитания человека культуры» (Маньковская).

- Плюралистичность, поливариантность. В. М. Дианова в своей книге о постмодерне выявляет особенности восточной традиции осмысления искусства, в том числе отсутствие антитезы низости обыденного существования и величия творческого вдохновения (в теологии постмодерна сакрализация профанного); «сознательный эклектизм».

- Отсюда важность концепта диалога, диалогического пространства в культуре; диалогика Библера как «одновременность разных культур»; интерес к коммуникации у Ю. Кристевой; поиск концептуальных основ диалога культур в условиях глобализации; диалог культур как основа философской компаративистики.

- Реабилитация интуитивного постижения реальности.

- Безумие как демонстративное пренебрежение здравым смыслом; шизоанализ Ж. Делеза, Ф. Гваттари; интерес к маргиналам, особенно у М. Фуко.

- Симулякры (отсюда проблема профанации, оригинала и копии, верификации, легитимизации).

- Критика христианской морали и в связи с этим поиск новых форм религиозности [85].

- Модель мира как «синтезатор» всех элементов национальной культуры; синтез искусств (заметим, что последнее характерно как раз для западного христианства и сформированного им культурного пространства).

- Нелинейность; заметим, что в новых интерпретациях дарвинизма, примиряющих научное и религиозное знание, указывается на дискретный, нелинейный характер естественной и культурной истории мира и человека; наличие в картине мира научного и ненаучного знания (в том числе мифа), а значит и религии, говорит о том, что возможность религиозного постмодернизма заложена в базовых принципах философского постмодернизма.

- Возрастание роли терапевтической функции науки (прежде всего психоанализ) и религии. «Взаимосвязи врача и пациента проходят эволюцию от воображаемой к реальной и символической стадиям, обеспечивая

все большее приближение дестабилизированного субъекта к стабильности. К аналогичным целям стремятся религия и искусство постмодернизма, будящие воображение и создающие иллюзию идентичности».

- «Необходимость нового диалога человека с природой», но не столько человек становится частью природы, сколько природа, флора и фауна частью человеческого сообщества, единого микрокосма, человеческой картины мира; переход от классического антропологического гуманизма к универсальному гуманизму, включающему не только человечество, но все живое; теологическое измерение природы, гармонирующее с благоговением св. Франциска Ассизского перед природой и францисканской поэзией.

- Включение массовой культуры в поле культурных исследований (в том числе в культурологии новые интерпретации карнавала и праздника, в социальной жизни хиппи и битники).

- Эстетизация низменного и безобразного (в теологии постмодерна – новое понятие секулярного, мирского, повседневного).

- Интерес к маргинальности и безумию (вспомним проблему гениальности у романтиков, в постмодернизме – шизоанализ, в теологии постмодерна – святая глупость, юродство, византийское и западное). С. П. Гурин и вовсе рассматривает постмодернизм как манипуляцию маргинальными феноменами человеческого бытия – такими, как игра, праздник, карнавал. В его интерпретации исихазм является альтернативой как юродству и прочим видам маргинального мышления, так и постмодернизму.

- Проблема гендера, телесности, идентичности (в том числе телесность Христа; в жизни церкви – обсуждение аборт, целибата и возможности священства для женщин).

- Критика традиционных оппозиций – священного и профанного, мужчины и женщины и пр.; больше нет канона, догмы, иерархии (в жизни Церкви либерализация обряда, изменение отношения к другим культурным формам и религиозным традициям; в теологии – либеральная теология, апология свободы у Ю. Мольманна).

- Сон как текст (Ж. Лакан), мир как текст, история как текст; призыв рассматривать тексты в контексте институциональных практик и социальных структур; именно литература служит для всех текстов моделью,

обеспечивающей их понимание читателем»; в теологии постмодерна – интерпретация Библии как литературы.

- Ироническое цитирование мировой культуры. Подход У. Эко – не уничтожение прошлого, а его переосмысление. Прошлого нет как прошедшего времени. Но переосмысление и есть смерть прежнего понимания, взгляда на вещи, его дальнейшая нелегитимность. Рождение нового, пусть и вобравшего в себя многое из того, что уходит, становится артефактом. Для того чтобы новое родилось, прежнее должно умереть, оно больше не существует в прежнем качестве.

- Наконец, внимание к культурным практикам, частной жизни, «археология гуманитарных наук», стремление открыть в прошлом те способы мировосприятия, привычки сознания, которые были присущи людям данной эпохи и о которых сами эти люди могли и не отдавать себе ясного отчета. Не случайны аналогии между деконструкцией и школой «Анналов», исследующей прежде всего концепты повседневности, в том числе относящиеся к смеховой культуре (Ле Гофф).

В культурных практиках современности получают свое продолжение те тенденции, которые стали доминантами ситуации постмодерна в социоэкономическом отношении и вызывали критику еще начиная с 1960-х годов в самом западном обществе. Имеются в виду практики, связанные с индустрией развлечений и услуг. Отличие состоит в том, что последние годы эта индустрия все больше переходит в Интернет-формат.

Именно медиаформат культурных практик становится определяющим для настоящего этапа в истории культуры, определяемого как постпостмодернизм. Возможно, именно постпостмодернизм восполняет дефицит нового антропологического дискурса. Как было отмечено, в культуре постмодерна Другой становится смыслообразующим для различных дискурсивных практик. В постмодерне Другой становится носителем другой идентичности и искаженной телесности, отягощенной бременем самых различных смыслов, продиктованных в том числе религиозными традициями. В постпостмодерне происходит еще и виртуализация Другого, он предстает как Чужой, мутант, киборг. Сам человек Другой для себя прежнего, он отучается читать, мыслить, считать, встречи заменяют контакты.

Является ли антропологический кризис конца XX – начала XXI вв. кризисом постмодернистских философско-эстетических оснований и ис-

черпанности культурных практик? Насколько этот кризис является прерогативой очередного рубежа веков? Ведь о проблеме человека говорилось на протяжении всего прошлого столетия. Т. Ю. Сидорина, по сути, относит начало антропологического кризиса к концу 1920 – началу 1930-х гг., времени Великой экономической депрессии [76]. Тем не менее исследовательница, несмотря на то, что делает кризис концептуальной основой своего философского дискурса («Философия кризиса», 2003), сама замечает, что «кризисное сознание, кризисное мироощущение сопровождает человечество на всех этапах его исторического развития» [77, с. 7]. Специфика прошлого столетия состоит в том, что в этот период осмысление кризиса стало предметом самостоятельной философской рефлексии, сформировало целое направление в западноевропейской и славянской интеллектуальной традиции. В этом направлении, в частности, выделяются такие подходы:

✓ для К. Ясперса – кризис проявлялся прежде всего в утрате его доверия к духовным авторитетам; осознании опасности утраты гуманности, так же как подлинного духовного бытия;

✓ для Ортеги-и-Гассета – в массовизации культуры;

✓ для К. Манхейма – в крахе рациональности, кризисе системы оценок, в том числе в области образования. Укрепление позитивных интегрирующих установок способно преодолеть кризисные явления в культуре и антропологической сфере;

✓ для Р. Гвардини – в утрате гуманности, обезличивании; беспомощности перед союзом власти и техники; дефиците переживания, непосредственного восприятия;

✓ для М. Бубера – в распаде прежних органических форм совместной жизни в человеческом сообществе (семья, община, религиозный союз); овеществлении социальных связей и отчуждении человека; выход виделся мыслителю в диалоге;

✓ для Э. Мунье – в кризисе деятельностных способностей человека; разложении классического представления о человеке; социальной и духовной разобщенности; господстве массы; уходят величие труда и творчества, мужество, героизм, воцаряется страсть к комфорту, удовлетворенности;

✓ для К. Юнгера – в переходе от человека-творца, героя, личности к индивиду, проходящему к тому же через процесс всеобщей нивелировки; новый герой – «рабочий» в широком смысле слова, организованный, целеустремленный, ответственный тип;

✓ для П. Тиллиха – в разрушении модели человека, сформировавшейся в Новое время;

✓ для Э. Тоффлера – в упадке систем образования и здравоохранения как проявлении кризиса индустриального общества;

✓ для Н. А. Бердяева, так же как Вяч. Иванова, – в кризисе гуманизма.

Таким образом, мы можем констатировать кризис гуманизма скорее, чем собственно антропологический, гуманизм остается как декларативный императив, но перестает быть безусловным для культуры и для обычного сознания. Кризис проявляется прежде всего в крушении культурной парадигмы, кризисе мировоззрения, художественного метода, искусства в целом, но не самого человека.

Американский социолог А. Этциони констатирует кризис либеральной идеологии в так называемом постсовременном обществе и в качестве одного из принципов предлагаемой для разрешения кризиса коммунитарной парадигмы предлагает перенаправление усилий общества, «спрямованих на підтримання соціального порядку і суспільного блага не через опору на закон як засіб забезпечення цінностей, а через опору на освіту, керівництво, переконання, віру, моральний діалог, розвиток основоположних морально духовних критеріїв» [13, с. 162]. Уместно заметить, что собственно тот, кто впервые ввел термин «идеология» в научный оборот, а именно французский политик, философ и экономист XVIII века Антуан Дестют де Траси, занимался главным образом созданием новой программы национального образования и «полагал, что эта программа должна основываться на науке об идеях» [105].

Н. А. Шлемова также усматривает признаки «антропологического краха» в кризисе системы образования, которая перестала учить человека мыслить, понимать на глубинном да и на элементарном человеческом уровне. Ведь «философия есть в первую очередь воспитание Души человека» [111], а этого как раз и не хватает. Кризис образования заключается во многом в его профанации. Так, может и кризис человека – в первую очередь профанация разных его ипостасей, в том числе Человек разумный, работающий, играющий, смеющийся, и превращение их в презентации по законам медиаспектакля, тотально пронизывающего современное информационное общество. Сам человек становится симулякром, неуловимым для себя, растворяющимся в теории всего, которая навязывается нам историками (А. Фоменко), физиками (С. Хокинг) и т. д. в попытке

дать всеобъемлющее объяснение начала времен и конца мира, его фундаментальных оснований, подобно средневековым «Суммам».

Но только ли речь о «смерти человека»? Не менее интенсивно обсуждаются кардинальные перемены, скажем, в представлениях о времени и пространстве. Перемены же с самим человеком – означают ли они «смерть человека», смерть его экзистенции, онтологии, морали, духовности? Значит ли это, что больше не существует *Homo faber*, *Homo ludens*, *Homo risus* и т. п.? Думается, нет. Сама множественность антропологий свидетельствует о длящейся актуальности проблемы человека, так же как его длящегося бытийствования.

Возможно, должна закончиться эпоха беспорядочной рефлексии и игры дискурсов, парадигм, смыслов. Наступает время ответственности, новой идеологичности. Для Украины это особенно актуально, поскольку здесь поиск национальной идеи становится перманентным, а заидеологизированность различных сфер жизни не ушла в прошлое с выходом из советского бытийного модуса. Идеологизация, в том числе через постсекулярность, религиозный ренессанс и медиатизацию, «реализует» себя, используя новые механизмы. «Новые масс-медиа влияют на поведение людей принципиально иным способом, нежели идеологии» [55, с. 19]. На постсоветском пространстве не произошло освобождение от идеологичности, последняя поменяла оценки и приоритеты, пытается спрятаться за обертками медиа и религии.

Возможно, в какой-то мере постпостмодернизм – новый всплеск идеологичности. Не просто игра с текстами, кодами, знаками, симулякрами, а манипуляция ими, в том числе в религии. В ситуации постмодерна Церковь чаще обращалась к нахождению компромиссов и поиску ответов на актуальные проблемы науки, образования, культуры для того, чтобы сохранять свою инкорпорированность в культурное пространство. В XXI веке Церковь вновь оказывается перед вызовами политического порядка, но даже проблемы, например, медицинской этики, на которые реагирует церковь (эвтаназия, аборт и пр.), приобретают часто политическое звучание. Возвращение к идеологичности модерна, но эта идеологичность не рациональная, а манипулятивная.

Н. Маньковская среди признаков постпостмодернизма называет виртуальность, интерактивность. В отличие от постмодернистского хаоса, здесь царит упорядоченность. Тем не менее «игровая и психоделическая

линии постмодернизма не только не исчезают, но и усиливаются благодаря «новой телесности»: современные трансформации эстетического восприятия во многом связаны с его отелесниванием специфическим компьютерным телом (скафандр, очки, перчатки, датчики, вибромассажеры и т. д.) при отсутствии собственно телесных контактов» [51, с. 23–24]. Более того, от игры с реальностью происходит переход к переформатированию реальности («цветные» революции и т. п.).

О. Митрошенков называет такие четыре составляющих постпостмодернизма: виртуализация пространства социальных взаимодействий; создание технообразов (нематериальные, подвижные объекты, «создаваемые в сетевом пространстве одними пользователями, изменяемые другими»); глокализация; транссентиментализм, выражающийся прежде всего ностальгией, наивной искренностью [59]. Подобные же черты дают основания для таких определений, как новый гуманизм, новый утопизм, новый романтизм, новый сентиментализм.

Одним из представителей постпостмодернизма называют современного американского писателя Д. Ф. Уоллеса. Его роман «Бесконечная шутка» – метатекст, сложное полупародийное повествование, самым своим объемом больше тысячи страниц опровергающее тезис постмодернизма о конце метанарративов. В одном из интервью Уоллес ставит под сомнение окончание эпохи других масштабных и многоуровневых символических систем, если под последними понимать, как это свойственно постмодернизму, не только собственно текстуальную реальность, но и находящуюся во власти симулякров гиперреальность. Так, по его словам, корпорации становятся все могущественней в этот «период предельного цинизма» [88].

Известный украинский литературный критик Т. Гундорова в статье «Постсоветский украинский роман» связывает современный постпостмодерный мир с перспективой так называемого «постчеловеческого» будущего. «Именно болезнь в постпостмодерном мире не только угрожает духовному, психическому и физическому состоянию человека, но остро ставит вопрос о границах самой человеческой природы». На так называемом посттоталитарном этапе «сама человеческая природа восстала против резких социальных и технологических экспериментов, которые осуществляла эпоха модерна, вдохнувшая жизнь в социалистическую доктрину и насаждавшая тоталитарный контроль и насилие не только над

духовным миром, но и над биологической природой человека. Эти биотехносоциальные испытания можно характеризовать как травматические, а посттоталитарное состояние – как посттравматическое, сопровождающееся регрессом в инфантилизм и в болезнь. Именно такую ситуацию и отражает современная постсоветская литература – в частности украинская» [16].

Другой термин, который используется в связи с этим, – метамодернизм. Одним из его источников является «Манифест метамодернизма» (2011). Для постмодернизма подобные идеологические заявления как раз не характерны, и это напоминает нам скорее манифесты модернистов («Манифест футуризма», «Манифесты сюрреализма» и пр.). В пунктах этого документа обозначены динамика, нестабильность, раскачивание между полюсами модернизма и постмодернизма; констатируется наличие «грандиозных нарративов нашего времени». По этому поводу уместно вспомнить недавнюю экранизацию толкиниевского эпоса, так же как эпического размаха фильмы-катастрофы. Эти метанарративы затрагивают всех и каждого, а новейшие технологии производят эффект полного погружения в эту реальность, внушающую страх и трепет современному человеку, так же как проблески надежды и сопереживания, что также характерно для метамодернизма, или, другими словами, постпостмодернизма. На смену киберпространству приходит сетевая культура.

Постпостмодернизм – более ситуация в культуре в целом, чем набор текстов; сама культура теряет связь с текстами, становится идеей. Т. Иглтон так и называет свою работу – «Идея культуры» (2000) [30]. Г. П. Хорина, напротив, рассматривает идеологию как элемент системы культуры [105]. В. В. Зотов и А. О. Спицына считают, что основой доминирующей культуры (под последней понимается сочетание основных элементов культуры, которое «принимается подавляющим большинством членов данного общества») является идеология [29]. Таким образом снимается противоречие между эпохой идеологии и эпохой культуры. В свою очередь, по словам Ф. Джеймисона, культура – всегда «идея Другого (даже когда я примеряю ее на себя)» [115, р. 34]. Идентификация Другого вносит вклад в решение остающейся актуальной в ситуации постпостмодернизма проблемы кризиса идеалов, кризиса идентичности.

Вопрос о «конце идеологии» поставил еще Д. Белл в одноименной работе 1960 года, понимая идеологию как сплав идей с эмоциями, преоб-

разующий самих людей. Но он же позже пришел к заключению о продолжении функционирования и необходимости идеологии. О деидеологизации говорили также представители Франкфуртской школы. Но сейчас исследователи в общем-то сходятся на том, что исчерпали себя скорее традиционные политические идеологии, но не идеология как таковая. Более того, сам тезис о конце идеологий «может быть интерпретирован как попытка ценностного (то есть идеологического) обоснования господства тех или иных политических акторов на основе экспертного прагматического знания, а не политического мировоззрения» [60, с. 192].

С. Жижек также называет иллюзией суждение о том, что мы находимся в «постидеологических условиях» [25, с. 15]. В этих условиях преобладает циничная отстраненность, которая является лишь одним «из многих способов закрывать глаза на упорядочивающую силу идеологического фантазма» [25, с. 40]. Мы продолжаем находиться под властью этого фантазма, представляющего действительность как «укрытие от некоей травматической, реальной сущности» и сохраняющего таким образом незыблемость самой идеологической конструкции. Не случайно война с терроризмом после 11 сентября 2001 года многими рассматривается как война идеологическая. Все это позволяет говорить о том, что современная идеология – невидимая (Клод Лефорт), но вполне реальная. Мощное пространство ее функционирования – масс-медиа.

Именно электронные средства массовой информации, несмотря на мощный инструментарий медиативного воздействия, поддерживают незыблемость и безальтернативность для современного человека идеологии общества потребления. Тезис о переходе к постматериальным ценностям верен только по отношению к странам, достигшим устойчивого экономического благополучия высокого уровня. Не случайно В. Л. Хмылев причисляет к актуальным формам идеологии консюмеризм, наряду с правовой культурой, идеологией современного гражданского общества [104, с. 70]. Сюда же можно добавить религиозный фундаментализм, национализм, экологизм, глобализм. По мнению Ф. М. Кириллока, нельзя сбрасывать со счетов и идеологию феминизма. В определенной степени она становится такой же угрозой семейным ценностям, как и нетрадиционные гендерные роли. Более того, фактически сам постмодернизм собственно идеология, сущность которой состоит «в отстаивании плюралистических

позиций в социальном, культурном и ценностно-мировоззренческом отношении» [38, с. 502].

Возможно, постпостмодернизм способен преодолеть те риски, которые несла с собой предшествующая стадия культурного развития. Так, «именно постмодернизм последователи Штрауса (имеется в виду Лео Штраус – американский политический философ, основатель философии неоконсерватизма) выделяли в качестве основной угрозы традиционной системе образования, особенно ополчившись против знаменитого принципа деконструкции» [60, с. 108], ведущего к множественности и равноценности интерпретаций, культурному релятивизму и, как следствие, размыванию национальной идентичности. Внедрение комплекса соответствующих понятий консерваторы считали пагубным для системы образования.

Еще большую угрозу для пространства образования имеет кризисное состояние организующей ее просветительской и гуманистической парадигмы. Уже ренессансный гуманизм сопровождался утратой влияния религии и церкви в разных сферах жизни. На протяжении нескольких последующих столетий по мере секуляризации культуры христианская составляющая в гуманизме неуклонно ослабевала. Тем не менее даже в XX веке гуманизм длительное время воспринимался как форма религиозности, не включающая сверхъестественное. Симптоматично само название книги «Гуманизм: Новая религия», написанной в 1930-м году Чарльзом и Кларой Поттер и повлиявшей на положения так называемого «Первого гуманистического манифеста» 1933 года. Последний, по сути, содержал идеологию религиозного гуманизма, требующую пересмотра отношения к религии: «Нынешняя эпоха породила огромные сомнения в традиционных религиях, и не менее очевиден тот факт, что любая религия, претендующая на то, чтобы стать объединяющей и движущей силой современности, должна отвечать именно теперешним нуждам. Создание такой религии – главнейшая необходимость современности» [116]. В Манифесте предлагалась новая система веры, основанная на 15 тезисах. В частности, была высказана идея несотворённости Вселенной; признавалась фактом гипотеза эволюции природного и социального миров без сверхъестественного вмешательства извне (кстати говоря, совсем недавно теория эволюции была «легализована» нынешним понтификом Франциском I); признавались социальные корни религии и культуры; отвергался традиционный дуализм души и тела; утверждалась необходимость научно-методи-

ческого обоснования утверждений новой религии. Можно вспомнить, что именно в духе христианского гуманизма была осуществлена интерпретация св. Франциска Ассизского, Данте и всего «нового средневековья» в европейской культуре в первые десятилетия XX века.

За «Первым гуманистическим манифестом» последовали «Второй гуманистический манифест» (1973) и «Гуманизм и его устремления» (2003), или «Третий гуманистический манифест». Именно эти декларации повлияли на окончательное формирование так называемого светского гуманизма, теоретические положения которого были сформулированы американским философом Полом Куртцем (1925–2012) в «Декларации светского гуманизма». Базовыми принципами этой идеологии были объявлены свободное исследование, отделение церкви от государства, идеал свободы, критическое мышление, возможность и необходимость вывода моральных норм без религиозного откровения, порицание попытки креационизма включать в учебники биологии религиозные доктрины и пр. В области образования были предложены принципы морального образования (необходимость нравственного воспитания и образования, недопустимость навязывания религии молодым людям). «Образование должно быть неотъемлемой составляющей созидания гуманных, свободных и демократических обществ» [18]. На реализацию этой задачи должны быть поставлены передача знания, поощрение морального роста, помощь в выборе жизненного пути, преподавание правил поведения в демократическом обществе, стремление развивать способность к критическому мышлению. Среди прочего в декларации отмечалась опасность масс-медиа как средства навязывания догм и ослабления критической способности.

Именно новый гуманизм может стать основой нового Просвещения, сочетающего медиативные параметры и ориентацию на интеллектуальное и духовное достоинство человека и в то же время его мобильность, соответствующую современному, «прекарному» состоянию общества и культуры. Новый гуманизм – тоже идеология. Определенные сегменты идеологии декларируются открыто, выпячиваются, а другие виртуализуются. В целом же инструментарий идеологического влияния приобретает виртуальный и скрытый характер. Ответом философской антропологии на возрастающую виртуальность вокруг нас в ситуации постпостмодернизма стала медиаантропология.

3. Человек в медианпространстве: медиаантропология

В средние века коммуникация – способ передачи сообщения, само общение было локальным, непосредственно личным, а в силу этого и более эмоциональным, живым и непосредственным. Сейчас общение – частный случай коммуникации, все чаще виртуальной, безличной, мгновенной, нивелирующей момент ожидания и делающей само общение, таким образом, дискретным, прерывистым и в то же время не оставляющим времени на раздумья.

Концепции информационного общества разрабатываются, начиная с 1960-х годов. Но последние два–три десятилетия ознаменовались процессами интенсивного обсуждения технических возможностей в новом типе общества. Ставятся акценты на отдельных сегментах масс-медийного пространства, прежде всего – Интернете. Последний сегодня тотально всеприсутствует в жизни человека, все в большей степени заполняя его культурное пространство. Медиа проникает во все формы повседневности, охватывает сферу как трудовой, производственной деятельности, так и отдыха, развлечений на индивидуальном и социальном уровне, формирует и отражает мировосприятие, отношение к людям, вещам, событиям. Медиа «переформатирует» не только досуг, но и проведение совещаний, конференций, политических выборов, военных кампаний. Общеупотребительным стало выражение «информационные войны». В связи с этим актуальной становится проблема медиа, их роли и места в социуме и культуре. Медиа не только предлагают аргументы, но демонстрируют модели поведения. Расширяющееся медианпространство активно влияет на культурные, социальные и психологические ценности, формируя и изменяя наши установки и модели поведения. Постепенно становится анахронизмом переписка «от руки», а книга грозит стать таким же раритетом прошлого, как это уже произошло с пишущей машинкой.

Действительность становится потоком информации, главными носителями которой являются электронные и цифровые средства массовой информации. Отсюда возросший интерес исследователей из разных областей к проблеме медиа. Одним из факторов интереса к медиа, на наш взгляд, стал интерес к практикам повседневности в исторических и в целом гуманитарных науках, начиная с 1960-х гг. (школа «Анналов», А. Гуревич, М. Бахтин).

Симптоматичен факт внедрения в наш язык таких новообразований, как масс-медиа, медиареальность, медиасфера, медиакультура, медиаиндустрия, медийное лицо, медиаобразование, медиасубъект и др. Целые пласты культурной жизни переходят в оцифрованную, компьютерную, виртуальную реальность. Лавинообразно нарастающая скорость распространения «медиапроизводных» – знак времени, суть которого в том, что социальные, культурные и экологические последствия, производимые новыми медиа, а также переход ими границ, очерченных прежними медиа, - превысили критическую массу новаций и подвели к новой стадии развития человека.

В настоящем в медийной сфере остаются актуальными во многом те же проблемы, которые беспокоили западное общество, начиная с 1960-х годов. Среди них насилие на экране, в том числе в документальной форме, гангстерские фильмы, благородный бандит, романтизация преступника, «мыльные оперы» и проблема вкуса и интеллекта, перформанс на уровне китча, интеллектуальные шоу на уровне викторины, бесконечное копирование музыкальных и реалити-шоу. Вообще проблема насилия на телевизионном экране начиная с 1970-х годов привлекает все большее внимание. В современной антологии «Медиа, секс и насилие» (2001) анализируются механизмы проявления и взаимодействия общественной и правительственной реакции на глобализацию медиа; изучается вопрос, есть ли документально подтвержденные свидетельства о вреде изображения секса, насилия и наркотиков в популярных программах и фильмах, на детей или другие возрастные группы; рассматривается теория медиаэффектов и ее локальное проявление в отдельных странах.

Одной из тенденций современности является трансформация всех сторон жизнедеятельности общества и личности, которая выступает, во-первых, кардинальным, радикальным сдвигом ранее существовавших интересов, ценностей, принципов, стереотипов, а во-вторых, касается всех без исключения аспектов общественного развития. Ее разновидностью является медиаповорот, который в условиях информационного общества манифестирует себя как медиареальность, медиареволюция, медиафилософия, медиакультура и т. д. Подобная стратегия лежит в основе появления такого философского направления, как философия медиа.

Среди основных интерпретаций понятия медиа выделяется инструментальный подход М. Маклюэна, согласно которому медиа являются

средством информации, средством передачи информации, а также трансформации и деформации как самой информации, так и человека – ее носителя и того, кто воспринимает.

Основными теоретиками медиа и их места в картине мира, сформированной информационным обществом, являются М. Маклюэн, Э. Тоффлер, Д. Белл, М. Кастельс и др. Уже у Маршалла Маклюэна исследование масс-медиа тесно связано с феноменом популярной культуры. Ведь именно технические средства в XX веке стали важным фактором возникновения массовой культуры, создав условия для распространения произведений искусства как коммерческого продукта для широкой аудитории. Но и сама сфера производства и функционирования этого продукта, как Интернет, телевидение, радио, стала основной составляющей массовой культуры. Не случайно первая крупная работа М. Маклюэна «Механическая невеста: фольклор индустриального человека» (1951) стала в то же время одной из первых в области исследований популярной культуры, что типично для постмодерна. В этой и в других работах М. Маклюэна основной формой подачи сообщений средствами массовой коммуникации является мозаика.

С началом постмодерна масс-медиа и информационное общество в целом, безусловно, стали предметом обсуждения ведущих философов и социологов современности, но, пожалуй, только сейчас, в той ситуации, которую мы обозначаем как постпостмодернизм, в полной мере стали очевидными как масштаб обволакивающей нас масс-медийной реальности, так и все возможные или по крайней мере многие связанные с ней риски.

Для ряда представителей постмодернистской философии (в том числе Ж. Бодрийяра), наряду с необычайно бурным прогрессом в области средств массовой коммуникации, другим и еще более дискуссионным фактором так называемого постиндустриального, или информационного, общества стало не менее интенсивное развитие сферы услуг. Доминирование услуг в структуре производства современного общества можно объяснить на основе нескольких концепций. Пожалуй, наиболее авторитетной и известной является концепция «постиндустриального общества» Д. Белла, описанная в его книге «Грядущее постиндустриальное общество» (1973). Д. Белл полагал, постиндустриальное общество основано на знании, которое продуцирует компьютерные технологии и научные со-

общества в лице университетов и исследовательских институтов; основным условием успеха становится не обладание собственностью, а владение знаниями и технологией. В книгах Э. Тоффлера исследовано развитие технологий, в том числе военных, и их влияние на общество. М. Кастель также связывает формирование информационного общества с новыми технологиями, обусловленными производством информации как нематериальных благ. Формирующаяся в результате единая социально-экономическая система объединяет весь мир. Такое общество является не только глобальным, но еще и сетевым, основанным на взаимодействии многих социальных групп и отдельных людей.

Как мы можем видеть, во многом работы теоретиков информационного общества, особенно вышедшие в 1960–70-е годы, отличались социологической направленностью. В последние же два десятилетия на Западе в качестве основополагающего философско-антропологического дискурса в сфере масс-медиа выдвигается такое направление, как медиаантропология. Медиаантропология в теоретическом отношении отличается междисциплинарным и эклектичным характером, заимствует концепты и теоретический язык из литературно-критических и коммуникативных исследований, которые способствуют преодолению границ антропологической теории и этнографической практики. Человек вовлекается в масс-медийное пространство во всей своей целостности, разнообразии не только душевных, эмоциональных, но и телесных, соматических проявлений и порывов.

Средства массовой информации являются одновременно продуктами культуры и социальных процессов, факторами конструирования идентичности, а также мощной ареной политической борьбы. В этой плоскости может быть поставлен широкий круг антропологических вопросов, связанных с расовыми, этническими, символическими процессами и политикой национального государства, которые стимулируются информационно-пропагандистскими возможностями масс-медиа и политизированной антропологии.

Важнейшими предпосылками формирования современных медиа является коммерциализация, техницизм, массовая культура. Они создали самостоятельные дискурсы, способствовали актуализации философских смыслов в самих масс-медиа, которые прежде всего связаны с коммуникативностью, и непосредственно затрагивают проблему человека, с одной

стороны, и вопросы формирования и распространения знания, с другой.

В условиях медиарельности обострилась проблема взаимодействия медиакультуры и книжной классической культуры. Интересные мысли об особенностях их взаимосвязи представил У. Эко в работе «От интернета к Гуттенбергу». В борьбу вступают две установки, два дискурса: стремление к верификации, полифонии, многозначности слова, открытости, незавершенности его смыслов, с трансформацией от экзегетики к пониманию, с одной стороны, и с саморазрушением самого слова вместе с Богом и автором, с другой. Слово повисает в воздухе, лишается своей укоренённости в социальном, коммуникативном пространстве, а человек своей субъектной роли в отношении с культурой. Слово все больше переходит от вербальных форм к визуальным и интегрированным. От масс-медиа зависит в значительной степени, будет ли это окончательная утрата смыслов или их обрастание визуальной плотью и новая, ещё более интересная фаза развития.

Медиареальность – один из значимых социокультурных феноменов, которые создаются в процессе массовой коммуникации, в коммуникативном пространстве которого получают репрезентацию все сферы общественной жизни. Говорить о становлении медиареальности как социокультурного феномена можно лишь тогда, когда в середине XX века появились телевидение и другие каналы коммуникации, которые обнаружили новые возможности в репрезентации пластическими средствами не только пространства, но и времени.

Структура медиареальности является многоуровневой и комплексной. Благодаря этому она становится средой, жизненным пространством человека, а собственно медиа способом конкретно-чувственного восприятия, отражающим реальный мир в символических формах, связанных с познавательным сознанием субъекта. Медиа – это мир, создаваемый, с одной стороны, индивидуальным сознанием масс-медийного коммуникатора, с другой, институциональным субъектом, социальными группами, при этом коллективный институциональный характер коммуникации создает еще большую многослойность медиации между социальной реальностью и медиареальностью. Медиа являются одним из механизмов формирования общественного мнения и социального управления и могут выполнять как конструктивные функции информирования, создания совместного коммуникативного контекста, так и деструктивную функцию,

создавая те или иные стереотипы событий, явлений, общественных групп, которые могут провоцировать опасные для общества социальные последствия. Вмешательство телевизионных образов в повседневную жизнь может создавать трудности в разграничении шоу-бизнеса и реальности, ощутимо обесценивает фундаментальные общественные ценности и превращает даже социально значимую информацию в лицедейство.

Технологии печати стали использоваться для производства принципиально нового продукта – сводок новостей, стали толчком для бурного развития печатной периодики. Массовая демократия в конце XIX – в начале XX века нуждалась в массовой коммуникации, а последняя, в свою очередь, в переходе к новому масштабу медиапространства, основными элементами которого являются медиавирусы (Д. Рашкофф). Они выступают определенным источником инфосферы, источником ее трансформации. Только в прошлом веке с развитием многотиражной прессы, радио, кинематографа и телевидения массовая коммуникация получила все необходимые возможности для глобальных масштабов. Активное распространение персональных компьютеров, которые вошли в жизнь почти каждого человека, и объединение их в рамках глобальной сети Интернет стало ядром новой виртуально-сетевой культуры. В 1960-е годы М. Маклюэн предсказывал появление «гипермедиа», или то, что сейчас получило название мультимедиа – синтез звука, статических и динамических изображений. Он представил медиа как выход за пределы печатной культуры и вхождения в коллективное сознание «глобальной деревни». В 1990-е годы произошли большие изменения в «галактике Маклюэна» (диверсификация информации и источников ее распространения). Сама же «галактика Маклюэна» осталась миром однонаправленной коммуникации, а не взаимодействия.

В последние десятилетия XX века «глобальная деревня» М. Маклюэна стала повседневной реальностью, которая определила новые тенденции развития медиа. Их характеристику дал в своих работах Ж. Бодрийяр. По его мнению, происходит реквием по социалистическому типу медиа, которые игнорируют ответы на произнесенные слова. Современным масс-медиа нужно, как определяет Бодрийяр, восстановить возможность ответа. Наличие ответа предполагает революционный переворот во всей современной структуре масс-медиа, и это заставит средства массовой

информации двигаться в направлении максимальной специализации и обратной связи с аудиторией.

Вопрос «о конце СМИ» все еще остается открытым, однако с учетом тенденции к демассификации общества все труднее становится говорить о СМИ как средствах массовой коммуникации. Медиа становятся не только средствами информации, но и строителями, архитекторами человека, и прежде всего его телесности, ее разновидностей, внедряют карнаваллизацию жизни, которая становится своеобразным спектаклем. Спектаклю соответствует Зритель, пассивный наблюдатель и потребитель социальной системы, обреченной на представление. В обществе спектакля человек впитывает в себя психологию потребления, которая дальше навязывает ему модели поведения, взятые из мира зрелищных репрезентаций.

Моделью такой репрезентации становится сама жизнь современного общества, происходящая по законам спектакля, комедии, в котором произошёл сплав самых разных эстетических категорий и жанров. Французский писатель, художник-авангардист, философ и режиссёр Ги Дебор обозначил эту модель в одноименной книге как «Общество спектакля» (1967), в которой подверг критике капитализм в разных его формах, включая так называемый государственный капитализм советского и китайского образца. Дебор высказал тезис о том, что важную роль в становлении общества спектакля сыграли средства массовой информации. СМИ, экономика, политика и культура – части спектакля, навязывающего гражданину современного демократического государства иллюзию свободы. Насколько эта свобода иллюзорна, нам говорит сюрреалистический фильм знаменитого Луиса Бунюэля «Призрак свободы» (1974). Другие западные интеллектуалы подвергали критике «общество потребления» с самого начала его формирования как тотального рынка товаров и услуг. Дебор даже употребил такой термин как «товарный гуманизм», который означает на первый взгляд смену отношения к рабочему классу, создание для него более комфортных условий жизни, но это лишь часть политической экономики, в которой на самом деле ведется уничтожение жизненных ценностей. Бесконечная гонка за новыми товарами становится гонкой за иллюзиями, в том числе славы и успеха. Медиа создали культ лидеров этой гонки, «звезд» политики и шоу-бизнеса, или, как их принято называть «селебрити». Селебрити определяют вкусы, модели поведения, досуг, развлечения,

ценности всего общества, но действия самих знаменитостей напоминают «ролевые игры», они банальны и не свободны.

На концепцию Дебора повлияла, в свою очередь, теория карнавализации М. Бахтина. Карнавальность, по М. Бахтину, структурирована двумя измерениями: трансгрессивным сопротивлением и гротескным реализмом. В ситуации постмодерна потребители бросают вызов идеологическим императивам, конформизму и материалистическим соблазнам «общества потребления». В то же время тела, населяющие пространство новостных телеканалов, проявляют характеристики как комических, так и сверхъестественных гротескных тел. Как таковые, они относятся к категории готического / гротескного и являются открытыми, нерегулярными, незаконченными, но также ужасными, унижительными, отвратительными. Они вращаются вокруг физиологических процессов и их границы размыты, но это указывает не на то, что они являются частью космического целого, а на их нежелательное, незавершенное состояние.

Готическое / гротескное тело может быть определено как синтез комического гротескного тела, модель которого была теоретически обоснована М. Бахтиным, со сверхъестественным гротескным телом, связанным с эссе З. Фрейда об ужасном и с жанром ужасов в литературе. Готическое / гротескное тело составляет противоположность дисциплинированному телу социализма, попытку разорвать с удручающим прошлым. Но делая видимыми для других социальных групп маргинальные слои общества, медиаспектакль новостей на постсоветском пространстве часто не дает понимания социальных вопросов и не побуждает к социальным преобразованиям.

Медиа не просто являются средством коммуникации, а представляют разные концепции самости и идентичности, в том числе религиозной. Религиозная идентичность претерпела значительные изменения вследствие, во-первых, перехода от традиционных религиозных институтов к институтам коммерческого медиарынка, во-вторых, концепций религиозной истины к пониманию истины, даже религиозной, как конструкта, что отражает борьбу между различными позициями и интересами. В современном обществе границы идентичности становятся подвижными. Средствами медиа они предопределяют выбор идентичности; различное отношение разных поколений к гендеру, ориентации и т. п.; роль медиа-

моделей поведения; кризис маскулинности; разнообразие сексуального поведения; медиавлияние против влияния аудитории; внутренние противоречия медиа.

Завораживающий магнетизм технического века нашел свое отражение в кинематографе, но чаще в большей или меньшей степени господство техники и искусственного интеллекта в различных сферах жизни настораживает и пугает. Множество фильмов последних лет посвящены так называемым технотопиям. Среди них «Особое мнение» (2002, реж. С. Спилберг). Несмотря на интерактивную газету и другие блага материального прогресса (незримый собеседник встречает Джона при входе в магазин: «Здравствуйте, мистер Якамото? Вам понравились шорты, которые вы у нас приобрели?»), человек не чувствует себя защищенным и счастливым, не может спастись от атмосферы страха, неуверенности и нестабильности. Как и современный человек в целом, он находится в состоянии постоянного движения, службы, иногда доносительства, иногда войны, часто бега. Бег становится метафорой бессмысленного колдовращения того механизма, подлинные пружины которого неведомы обычному «винтику» в этой машине. Бегут Джон Андертон из «Особого мнения», Бен Ричардс из «Бегущего человека» (реж. П.М. Глэйзер, 1987), Рик Декард из «Бегущего по лезвию бритвы» (реж. Р. Скотт, 1982), Лола из «Лола, беги» (реж. Т. Тыквер, 1998) и др. Даже текст «убегает» от нас («бегущая строка»), а его онтологический смысл и вовсе недоступен в силу своей подмены симулякрами или вовсе отсутствия как такового. Перед нами предстает мир как призрачное и гротескное тело, плод макабрической фантазии невидимого и неведомого демиурга, мир, в котором царит пессимизм и распадается материя. Напоминающий антураж фильмов нуар, город будущего сверкает огнями, но от этого не менее страшен. Мир как матрица, а населяющие его существа как репликаны – такая модель предстает уже в экранизации «Соляриса» (1972) А. Тарковского: ученый Сарториус называет девушку Хари «копией», «механической репродукцией» и «матрицей». Репликанты, киборги, роботы оказываются не только анатомически подобны людям, но, возможно, могут испытывать те же чувства («Терминатор 2», «Короткое замыкание», «Двухсотлетний человек»). В «Коротком замыкании» (реж. Дж. Бэдэм, 1986) робот оказывается способен не только на эмоции, но и на юмор.

Апофеоз подмены реальности мы видим в фильме «Видеодром» (реж. Д. Кроненберг, 1983). Дочь профессора О'Бливиона: «Я – экран моего отца». Последний общается монологами на видеокассетах. Особенно впечатляет следующий фрагмент: «Сражение за разум в Северной Америке состоится на видеоарене, на видеодроме. Телеэкран – сетчатка воображения. Следовательно, телеэкран – часть физической структуры мозга. Следовательно, чтобы появилось на телеэкране, оно появляется в виде впечатлений для тех, кто смотрит. Следовательно, телевидение – реальность, а реальность – телевидение <...> Твоя реальность уже полувидеогаллюцинация. Если ты не будешь осторожным, она перейдет в полную галлюцинацию. Тебе придется жить в новом, очень странном мире». «Видения соединяются и становятся телом, неконтролируемым телом». Кас-сеты, сам телевизор начинают дышать, пульсировать, излучать сексуальное желание, а пистолет срастается с кистью правой руки, которую Макс Ренн прячет в животе. Не удивительно, что профессор О'Бливион видит в видеодроме следующий этап эволюции человека как технологического существа. Но уже современное общество существует по компьютерной модели. Бодрийяр писал относительно общества потребления: «Акт покупки – это выбор, это выражение предпочтения между различными ответами, предложенными компьютером: покупатель играет, отвечая на вопрос, который никогда не является прямым, относящимся к пользе объекта, а косвенным, относящимся к «игре» вариантов объекта». Именно игровая деятельность все более управляет нашим отношением к вещам, к людям, к культуре, досугу, труду и даже к политике.

В фильме Ж. Л. Годара «Альфавиль» (1965) констатируется тот факт, что люди стали рабами общества потребления. Но в фильме они еще и рабы компьютерной системы «Альфа 60», управляющей городом, в котором нет места каким-либо гуманным человеческим чувствам, включая не только любовь, нежность и сострадание, но даже плач. Плакать здесь запрещено, а религия дискредитирована. «Разве не очевидно, что человек, живущий обыкновенной жизнью, испытывающий страдания, нуждается в другом виде религии, чем тот, который живет своей жизнью на других землях» – говорит голос Альфа 60, постулирующий себя как инструмент разрушения логики.

В фильме «Мужчина и женщина» (реж. К. Лелуш, 1966) Анна спрашивает у Жана-Луи:

– Вы не сказали, что самое главное в гонках.

– Звук двигателя. Он настолько важный, что один инженер использовал для выхлопа трубу от органа. Я ощущаю звук двигателя всем своим существом. Он охватывает меня, как лихорадка.

Подобное высказывание сразу вызывает в памяти то упоение автомобилем, которое мы встречаем в фильме Д. Кроненберга «Автокатастрофа» и первый импульс которому дал футуризм в начале прошлого столетия. В отличие от романтиков, для которых все механическое, искусственное, а значит – бездушное – стало антиподом возвышенного и поэтического, творческого, олицетворением безличных и даже враждебных человеку сил («Франкенштейн» М. Шелли). XX век, напротив, упивался завораживающим величием технического прогресса, и только начиная с технотопии О. Хаксли «О дивный новый мир» и, особенно во второй половине прошлого столетия, образ техники начал приобретать все более настораживающие, пугающие и гротескные очертания.

Специфику постпостмодернистской реальности можно обозначить, используя название популярной киноленты 2014 года – «Игра в имитацию» (реж. М. Тильдум). Фильм о знаменитом британском криптографе, взломавшем секретный код «Энигма», использовавшийся фашистской Германией во Второй мировой войне. В ситуации постпостмодерна мы вовлечены не просто в игру, которая имитирует реальность (примеры подобной игры многочисленны в культуре прошлого столетия – от «Игры в бисер» Г. Гессе до триллера Д. Финчера «Игра» 1997 года), а которая манипулирует самой этой имитацией.

В. Моско рассматривает цифровую культуру в категориях мифа, власти и киберпространства, развивая идеи Д. Белла. «Компьютеры и мир, который мы называем киберпространством, воплощают и направляют важные мифы нашего времени. Направляемые компьютерной коммуникацией, мы можем, в соответствии с мифом, переживать эпохальную трансформацию человеческого опыта, который преступает пределы, положенные временем (конец истории), пространством (конец географии) и властью (конец политики)» [122, р. 2–3]. Мифы – больше чем фальшь или икона. Мифы содержат истории, которые вдохновляют людей и общества, выводят за пределы банальностей, открывают миры и реальности, обещающие возвышенное, но могущие растоптать в человеке его нравственное и интеллектуальное достоинство.

4. «Духовный ландшафт» человека в условиях меняющейся картины мира

Антропологический «сдвиг» в современном культурном и образовательном пространстве происходит на фоне значительных трансформаций собственно пространства, вступления новых признаков и характеристик, потери линейности, предсказуемости и устойчивости. Именно медиаресурсы делают все существующие границы сквозными. Несмотря на то, что фактически тотальной формой пространственности становится медиaprостранство, виртуальная реальность, Интернет, мы можем наблюдать все нарастающую множественность различных пространств, окружающих человека и созданных им же. В этом контексте важным является вопрос о том, как этот окружающий макрокосм соотносится с внутренним микрокосмом человека и его образовательными измерениями.

Если начиная с романтиков в европейской культуре одним из главных направлений рефлексии относительно человека, а в так называемом позднем модерне существенным, стало осмысление и изображение предельных состояний человека, балансирование между реальностью и фантазией, привлекательными или ужасными, то в постмодернистской ситуации трансформации происходят с самим понятием и чувством пространства. Во-первых, можно говорить об определенном движении в европейской социально-политической философии от географического детерминизма к геополитическим тезисам, причем субъектами геополитики все чаще оказываются не просто великие державы или их руководители или другие выдающиеся личности или даже какие-то полутайные «группы влияния», стоящие за ними, а отдельные этнические сообщества, даже социальные или профессиональные группировки. Эти трансформации пространства связаны в том числе с его медиатизацией, переходом в виртуальный формат. Остается открытым вопрос, насколько этот формат является искусственным, но несомненно, что целые пласты культурной жизни приобретают цифровое, электронное или дигитальное выражение. Именно медиаресурсы делают все существующие границы сквозными, и прежде всего если брать Интернет-среду и даже такие электронные ресурсы, которые имеют уже довольно длительную историю существования, как телевидение и фотография. Мы знаем, каким популярным становится в современном мире, например, распространение собственных селфи, пол-

ностью нивелируют границу между человеком – объектом визуализации и человеком – актером и создателем этого процесса. Прием так называемого флэш-бека, который довольно часто используется в постмодерном кинематографе, означает не только манипуляции с пространственными измерениями, происходящими то в реальном мире, в сознании (подсознании) главного героя, но и определенные передвижения во времени, которые теряют предсказуемость и последовательность. То есть в целом хронотоп современного человека и современного искусства вполне соответствует тезису о прекарной действительности, в которой мы находимся. З. Бауман характеризует такое положение вещей, как «текущая современность», свободная от ограничений, барьеров, границ. «Иконический поворот» современности относительно пространственного бытия находит свое выражение в том числе в основных визуальных и при этом новаторских характеристиках пространства – как матрицы, ризомы, даже сферы (П. Слотердайк).

Коммуникационное пространство становится все более разветвленным, ризомообразным, с другой стороны, упрощая каналы коммуникации, делая все более простым и быстрым преодоление все больших расстояний. В то же время это не становится существенным фактором в преодолении расстояний между людьми, часто их отчуждения друг от друга, наоборот приучая их к дистанционному формату не только общения, но и образования. Если в средневековье коммуникация – способ передачи сообщения, само общение было локальным, непосредственно личным, а в силу этого и более эмоциональным, живым и непосредственным, то сейчас общение – частный случай коммуникации, все чаще виртуальной, безличной, мгновенной, нивелирующей момент ожидания, который делает именно общение дискретным, прерывистым и в то же время не оставляет времени на раздумья. По замечанию Харса Унса фон Бальгазара, «существование человека возможно лишь только как сосуществование; человек реально существует лишь постольку, поскольку его Я противопоставлено Ты» [4, с. 32]. Диалог и постижение Другого происходит во встрече, и сам Другой – место встречи с Богом, явление Бога. В этом преодолевается недостаточность антропологической редукции. Постмодернистская теология под влиянием секуляризации культуры вызвала в том числе возврат христианству его первоначальных смыслов (Другой, удивление, коммуитар-

ность, движение к общению и общности от коммуникативной обезличенности). В ситуации же, получившей название постсекулярности и соотносимой с постпостмодернизмом, религиозный ренессанс происходит на постсоветском пространстве вообще в значительной степени в форме, которая профанирует религиозность, а не коррелирует ее с конкретной конфессией, отражаясь в модели мышления человека, который просто верит (так называемый «верующий»). В целом же постсекулярность становится переводом репрезентации религии в тот формат, который присущ современному уровню технических средств, окончательно медиатизируя ее, при этом продолжая линию на демифологизацию, деидеологизацию, дедогматизацию религии и церковной жизни, его карнавализации и т. п., но в условиях компрометации и профанации не только религиозных, но и многих либеральных экономических и политических ценностей.

В современном мире политические партии, персоны и целые государства манипулируют или пытаются манипулировать масс-медийными средствами распространения информации, влияя, таким образом, на формирование общественного мнения относительно собственного статуса и деятельности. Серьезным ограничениям подвергается функционирование Интернета на территории Белоруссии. Власти страны с января 2012 года ввели административную ответственность за осуществление деятельности с использованием информационных сетей, систем и ресурсов, не размещенных на территории Белоруссии и (или) не зарегистрированных в установленном порядке. Следует напомнить, что с 1 января 2011 года через созданный «Национальный центр обмена трафиком» проходит весь международный и внутренний трафик пользователей национального сегмента Интернета («Байнет»). Фактически преследуется цель того, чтобы для предоставления Интернет-услуг, в том числе информационных, использовались только ресурсы, расположенные на территории страны. В условиях авторитарного режима, безусловно, это ведет к ограничению права на информацию и усилению собственно политической составляющей национального самосознания и национальной идентичности, в направлении сплоченности перед лицом угрозы внешней опасности и явного или мнимого внутреннего врага, непрерывно подогреваемая.

Если в течение десятилетий определенное социальное пространство постоянно является своеобразным «полигоном» для применения различ-

ных технологий по «обработке мозгов», то объекты этого приложения и одновременно субъекты «законопослушного» в тоталитарном отношении сознания и поведения легко поддаются манипуляции, занимаются искренней и глубокой верой в пропагандируемые идеалы. Этот процесс становится почти необратимым там, где интеллектуальной и эмоциональной почвой для вбрасывания «семян» манипуляции и пропаганды является не либеральное демократическое сознание, а традиционная культура, основанная на почитании предков и вождей, корреспондируемая с соответствующими религиозно-философскими традициями, как во многих странах Восточной и Юго-Восточной Азии, или многовековым патриархальным укладом, умноженным на трагический опыт тотального принуждения и репрессий, как в советской России.

Традиции рассматривать человека, прежде всего, как часть большего природного и социального целого, укоренившиеся во многих странах Востока, используются определенными авторитарными или тоталитарными режимами как дополнительные мировоззренческие основания для сакрализации политического фактора национальной идентичности, воплощенного в почитании руководителя страны. Так, после смерти предыдущего лидера Северной Кореи Ким Чен Ира тысячи людей грустили организовано, выстроившись в шеренги. Средства массовой информации освещали смерть вождя таким образом, чтобы еще больше сплотить народ вокруг его имени, его памяти и вокруг его сына – нового великого кормчего северокорейского государственного корабля. В дни траура по национальному телевидению и радио передавали печальную музыку, военные марши и патриотические песни. Ким Чен Ир был назван «великим человеком», «выдающимся мыслителем и теоретиком», который «вел страну по победоносному пути развития и революции» и превратил КНДР «в непобедимую политическую и идеологическую державу, обладающую ядерным оружием». Более того, северокорейские СМИ передавали известия о том, что даже природа скорбит о смерти вождя. При этом любое присутствие международных демократических институтов воспринимается здесь как угроза, которая только затрудняет формирование подобной «закрытой» национальной идентичности. Даже на похороны Ким Чен Ира иностранные делегации решили не приглашать. Не менее опасаются обрушения информационной завесы власти социалистического Китая. Неслучай-

но появление официальной информации о смерти Ким Чен Ира совпало с усилением контроля над социальными сетями в КНР. Пользователям семи крупнейших Интернет-порталов, популярных на юге страны, предписано публиковать записи исключительно под настоящими именами. Уместно напомнить, что социальные сети Twitter и Facebook в Китае и вовсе запрещены. В 2008 году на волне всплеска националистических настроений по Китаю прокатились протесты против западных медиа, появились плакаты следующего содержания: «Мы больше не доверяем им [западным медиа]. Мы сами медиа».

Ограничение сферы функционирования медиа проводится под предлогом защиты национального культурного пространства, хотя на самом деле таким образом защищается от внешних и внутренних угроз пространство властных политических институтов и подчиненной им карательно-репрессивной машины, ведь именно политическое пространство понимается и выстраивается в редуцированном виде, что исключает или минимизирует коммуникативность, дискуссию, выбор позиции и модели поведения.

На демократическом Западе потребительский Интернет пока остается частной сферой, но все чаще становятся попытки ограничить эту «приватность», открыть доступ к ней государственным органам и спецслужбам, особенно после трагических событий 11 сентября 2001 года. Уже на протяжении нескольких лет достоянием общественности и предметом возмущения и критики становятся различные секретные материалы, опубликованные сначала медиаресурсом WikiLeaks, а затем американцем Э. Сноуденом. Еще до этого проблемы манипуляции сознанием с помощью СМИ в обществе потребления поднимались западными интеллектуалами и вызвали интерес деятелей литературы и искусства, особенно НФ и кинематографа («Особое мнение» и «Помутнение» Ф. Дика, «Бразилия» Т. Гиллиама и др.). Но именно мощный культурный фундамент и укорененность либеральных, демократических ценностей (первый фактор в большей степени в Европе, второй в США – классическом примере политической нации) мы считаем залогом невозможности реализации худших сценариев медианасилия.

Современность продолжает быть полна внутренних противоречий. С одной стороны, усиливаются интеграционные тенденции, к существ-

вующим объединениям присоединяются новые государства, в том числе на правах ассоциированного членства; с другой, ранее созданные наднациональные органы не оправдывают себя, а одобренные ими экономические меры оказываются неэффективными; внутри самих объединений обостряются внутренние проблемы. Мы наблюдаем центробежные тенденции в целом ряде стран – членов Европейского Союза (Испания, Великобритания, Италия, даже Франция, как показывают сегодняшние настроения в таком регионе, как Бретань). Об Украине нечего и говорить.

Наличие подобных тенденций и противоречий обнаруживает и современное образовательное пространство. Очевидна тенденция к интернационализации образования, унификации образовательных стандартов, прежде всего в духе Болонского процесса. В то же время речь идет об усилении автономии университетов, самостоятельное решение ими вопросов, связанных с языком преподавания, изданием дипломов об ученых степенях и т. п. Образование, как и в целом культура, – это то пространство, полномочия над определением параметров которого стремятся получить едва ли не в первую очередь те регионы в разных странах, и добиваются автономии или независимости от центральных институтов власти.

Несмотря на сказанное выше единственным создателем, хранителем и действующим лицом культурного пространства остается человек, то как индивид, или как представитель определенной коллективного сознания и идентичности. При этом, на наш взгляд, существенно страдает самоопределение человека, ощущение принадлежности к определенной группе или сообществу. Человек испытывает настоятельную необходимость определения или уточнения собственной идентичности, прежде всего национальной, соотнесенности с определенным географическим окружением и его политическими и культурными коррелятами. Ведь человек учится непосредственно в стенах учебно-воспитательных учреждений значительный период своей жизни, а в той или иной степени и все последующее время, и это обучение определяет основные способы восприятия самого себя и окружающей среды, пространства, в котором мы существуем, взрослеем, меняемся, действуем. Когда с этой средой происходят непредвиденные сдвиги, тем более угрожающего, катастрофического характера, когда нас затрагивают геополитические сдвиги, то антропологический кризис, о котором идет речь все последние десятилетия, приобретает чер-

ты прежде всего необходимости определения идентичности, национальной, языковой, религиозной. И здесь важно не препятствовать Другому в его самоопределении, сохранять уважение и толерантность к иному мнению. Залогом, предпосылкой такой позиции является не столько полученное образование как таковое, определенный багаж информации, полученный человеком, сколько его внутренняя культура и умение выстраивать свой собственный интеллектуальный и духовный ландшафт на просветительских принципах толерантности и самопознания. Этот «ландшафт» и может стать пространством самоопределения и самосохранения человека как духовного существа.

Именно в украинской культуре мы можем наблюдать традицию, которая настраивает человека подобным образом. Центром этого внутреннего мира, «географическим центром» человеческого микрокосма становится сердце человека, которое, если функционирует правильно, подчиняет всю деятельность человеческого организма и его отношения с окружающей средой. Сердце приобретает свое философское и нравственное определение, прежде всего, в философии Г. Сковороды.

Г. Сковорода занимает особое место в истории украинской литературы, философии и культуры в целом. С одной стороны, в его произведениях и его мышлении имеется средневековый символизм; с другой, в украинской интерпретации пределы средневековья хронологически размыты. Ведь здесь христианство сохраняло свое значение как духовная основа культуры на протяжении веков и не испытывало таких радикальных трансформаций, как в Западной Европе. Сами европейские влияния, проникновение художественных стилей, например барокко, приобретали в украинской культуре черты, присущие последней, чем обогащали эстетику сакрального новыми художественными смыслами и в меньшей степени служили признаками секуляризации.

В отношении присутствия в различных историко-культурных периодах, вечной актуальности Г. Сковороду можно сравнить с Иеронимом Босхом. Но если у И. Босха морализаторский символизм его произведений обычно не выходит за пределы средневековой картины мира, то просветительский пыл творчества украинского странствующего философа значительно шире по своему охвату вопросов духовной жизни и содержит большой потенциал по разворачиванию этих вопросов в пространстве как

сакральной, так и секулярной культуры в не доктринальном духе. Это дает основание некоторым исследователям считать Г. Сковороду то пантеистом, то материалистом. Для странствующего философа мир – материальная манифестация, существующая как тень Бога. И хотя Г. Сковорода часто говорит о ней в негативных тонах, тем не менее все бытие есть благо. Ничто не разрушается, а продолжает существовать в невидимой и вечной форме. Реальность состоит из Бога и материального мира. Первое – источник второго, которое таким образом также благо.

Сковорода изображает человека в образе сосуда, который наполняется Богом. Невидимую природу Г. Сковорода изображает как то, что есть «в дереве истинным деревом, в траве травую, в музыке музыкою, в доме домом». Видимая природа – тень природы невидимой; воля переменная и ненадежная. Не просто три мира, а книги – миры, каждый из которых содержит просветительские интенции, из них человек познает себя и мир. Познание означает восхождение к Богу, духовную вертикаль. Духовное восхождение предполагает отказ от земного города: «Оставь, о дух мой, вскоре все земные места! Взойди, дух мой, на горы, где правда живет свята».

Не только общая картина бытия у Г. Сковороды имеет осязаемые пространственные измерения: видимый и невидимый мир; макрокосм, микрокосм и символический мир. Для украинского мыслителя, источник и основа всей реальности – в Господе. Поэтому этика мыслителя становится не только учением о спасении, но и предлагает путь к счастью здесь, в земной жизни. Центром мира становится Библия, которая настраивает на духовные наслаждения и пение среди житейского моря. Неслучайно лирическая поэзия Г. Сковороды организована в сборнике «Сад божественных песен» (вспомним «Сад земных наслаждений» Босха и символику сада в европейской и украинской культуре в целом).

Сад – популярный образ в украинской литературе. Однако подобные мотивы есть и в других культурах. Например, в немецкой культуре есть трактат «Сад духовных сердец», написанный учениками немецкого францисканского мистика Давида Аугсбургского в конце XIII века. Метафоры рая и сада были изначально тесно связаны между собой. Пространственное толкование Церкви через образ рая-сада есть у Бл. Августина. Сад как рай добродетелей – одно из толкований этой метафоры в средневековой мысли [9]. Г. Сковорода делает сад центральным образом. С другой сторо-

ны, рай-сад как место духовного наслаждения и радости переносится на пространство земного «сада», который приобретает черты Эдема.

Рядом с образом сада не менее символичны образы моря, берега. Мир предстает как море, как пространство и одновременно как театр: пространственная организация, предусматривающая определенную роль, место каждого в мироустройстве. Путешествия этим пространством не имеют характер погони за материальными благами: «безобразно и бесновато гнаться за мискими суетами», «за мировой суетой». Жизнь – дорога, путь, причем не обязательно по твердому грунту под ногами, путь всегда тревожный, наполненный переживаниями и испытаниями (двадцать девятая песня «Сада»: «Чолнок мост бури Вихрь шатает ...»). Как истина блуждает по миру, так и душа в путешествиях, странствиях, в которых выстраивается духовный ландшафт человека.

Также как ум управляет различными частями тела, божественная мудрость действует ради общего блага, «И как в Теле человеческом один Ум, однак разно, по разсуждению разных частей действует, так и в помянутых Сожительствах, сею Премудростию связанных, Бог чрез различные члены различныя в пользу общую производит действия» [79, с. 216]. Божественная мудрость открывается в образе человека. Но самопознание – путь к получению настоящей свободы и счастья, и без самопознания нет ни познания Бога, ни познания мира. Тогда становятся понятными вся красота и духовная эмблематика пространства Божьего творения.

Град земной нередко рисуется Г. Сковородой вполне привлекательными красками: «О прелестный мир! Ты мне – окиян, пучина». Но это не та «прелесть», что вызывает такое возмущение у православных богословов. Для него град земной соотносится с душой человека. Вот любование ею и ложится в основу красоты мира, который в таком контексте – лишь бледная тень настоящей красоты и наслаждения. Душа – Божий град, Божий сад. В то же время «Бездна дух есть в человеце, вод всех ширший і небес». Центром этого внутреннего мира, «географическим центром» человеческого микрокосма становится сердце человека, которое подчиняет всю деятельность человеческого организма и его отношения с окружающей средой. Сердце приобретает свое философское и нравственное определение в философии Г. Сковороды.

О значении сердца в истории философии и религии писали И. Лопухин, Б. Вышеславцев, Н. Рерих, П. Флоренский и др. Наиболее очевидная

связь прослеживается между идеями Г. Сковороды в этом отношении и «философией сердца» П. Юркевича, а также в образовательной деятельности украинских братских школ, Киево-Могилянской академии и других просветительских учреждений, ориентированных на всестороннее развитие человеческой личности.

Однако переключки понимания сердца как духовного очага человека присутствуют и в западной философской мысли, начиная со средневековья. Хотя они и менее исследованы. Так, для Ришара Сен-Викторского сердце – необходимое условие мистического познания. Альфред из Серешелла в трактате «О движении сердца» показывает, как душа управляет телом через посредство сердца. У Б. Паскаля Бог открывается во внезапном озарении сердца. По его мнению, Священное Писание открыто только тем, у кого чистое сердце. Французский мыслитель отмечает: «Мы познаем истину не только через разум, но еще и через сердце. Таким образом мы узнаем первые принципы, и зря рациональное рассуждение, не принимая в этом участия, пытается преодолеть» [66, с. 104]. Бесплезно и смешно требовать у сердца доказательства этих начальных понятий. Более того, именно на «знания сердца и инстинкта рацию следует опираться». У сердца свой порядок и ум свой.

Открытость и искренность сердца являются центральными категориями и в конфуцианском учении и нравственной системе. Таким образом, исследование связей сквородиновских идей по организации духовного пространства человека и значение сердца в этом контексте с западной европейской и восточной мыслью далеко от завершения и, по нашему мнению, является чрезвычайно актуальным. Г. Сковорода был первопроходцем в том направлении мышления, которое можно назвать этическим антропоцентризмом. В то же время его философию сердца можно считать своеобразным вариантом философской теологии.

В целом в украинской культуре именно образовательная практика стала формой сохранения национальной идентичности и определения границ бытия «пересічного українця». И образование должно создавать необходимые условия для раскрытия этого потенциала и получения человеком точки сопротивления в этом меняющемся мире через познание себя и окружающего мира в лице Другого, природы, установления с ними органических и диалоговых связей. Тогда антропологический сдвиг не при-

обретет признаки тектонического и невозвратного смещения всех основ бытия и нравственности в пропасть бездуховности и невежества. Образовательный же ландшафт, в свою очередь, не будет чем-то вроде воздушных замков, а органическим элементом культурного пространства, сочетанием духовных ценностей и деятельности, направленной на совершенствование себя, Другого и мира, выстраиванием целостности и гармонии.

5. Духовные экзистенциалы (игра, радость, смех) как антропологические категории

В этой ситуации недостаточной выглядит постановка вопроса, согласно которой задача собственно «философской антропологии состоит в первую очередь в обосновании наук о духе и культуре» [14, с. 55]. Новые концепции в области биологии, физики и психологии заставляют пересмотреть представления о культуре, цивилизационном развитии, структуре человеческого мышления и поведения, но и опровергнуть тезис о «смерти человека».

Согласно теологической версии философской антропологии Х. Э. Хенгстенберга, «основной способ поведения, который в конечном счете отличает человека от животного, заключается в том, что человек способен обратиться к другому существу вне мотивации, продиктованной выгодой» («К ревизии понятия человеческой природы»). Х. Э. Хенгстенберг не называет здесь среди форм деятельности, лишенных утилитарного интереса, игру. Но это делает другой представитель неклассической философии – Эйген Финк (1905–1975).

Для Э. Финка игра, как и любовь, – основные феномены человеческого бытия. «Игра – наиболее фундаментальная особенность нашего существования. Игра, в свою очередь, укоренена в особой душевной способности человека – фантазии. Игра есть исключительная возможность человеческого бытия. Играть может только человек. Ни животное, ни Бог играть не могут» («Основные феномены человеческого бытия»). Игра – между действительностью и возможностью, а «философская антропология обязана выйти за пределы эмпирического понимания игры и прежде всего разработать концепцию принципиальной структуры, бытийного строя

и имманентного бытийного понимания игры». Тем более ввиду особого положения антропологии: «все обращенные вовне науки укоренены в антропологическом интересе человека к самому себе», в «изначальной самозабоченности человеческого существования». Игра беззаботна, но «определяется печатью человеческого смысла». Игровой мир вне и внутри человека. Игра возвращает нас «к еще более глубокой серьезности и бездоннорадостной трагикомической серьезности, в которой мы созерцаем бытие словно в зеркале». В игре заложены те же экзистенциальные начала, что и в празднике. «Человек играет тогда, когда он празднует бытие». Игра – феномен, который более других вне сферы понятий.

Лютеранский пастор и известный библиист Дж. Джонсон считал, что истоки юмора и иронии следует искать именно в детском игровом импульсе, который получает дальнейшее развитие в интеллектуальной и духовной жизни личности. Игра не только лежит в основе праздника как средства социализации, но это и важная метафора современного сознания. Еще Р. Гвардини обнаруживает игровое начало в христианском ритуале («Дух литургии», 1917). Дж. Капуто называет молитву «особой религиозной языковой игрой» [33, с. 204]. Он же видит возвращение к раннему, дометафизическому христианству в том явлении, которое определяет как «смерть смерти Бога». Именно в раннем, доцерковном христианстве протестантский теолог Харви Кокс усматривал дух праздника и фантазии. К его пробуждению теолог призвал в своей книге «Празднество шутов» (1969). Постмодерная теология в таких ее разновидностях, как «теология радости», «теология смеха» и «теология игры» возрождает этот дух и открывает путь к тому, чтобы человек наслаждался Богом и миром. Это означает не просто прибегнуть к общению, дружбе и играм, как средству достижения необходимой, но временной релаксации, отдыха от работы и напряженности повседневной жизни, но поощрять продуктивное воображение; вернуть человеку спонтанность, поддержать те формы культуры, которые не только предлагают социальные компенсации, но и способствуют необходимым социальным изменениям, объединению людей в не авторитарные содружества, в том числе объединенные личностью воспитателя – учителя – наставника. Тогда Просвещение может быть интерпретировано не только как интеллектуальная парадигма Нового времени, но вечный императив гуманистической культуры. Проблема в том, что само

Просвещение понимается иногда несколько ограниченно, охватывая главным образом объективное знание об окружающем мире, формирующее в человеке энциклопедический кругозор, грамотность, широкий круг чтения, опору на созидательные и познавательные возможности разума. При этом мало берется во внимание многовариантность самого знания и путей его передачи, в том числе и тот опыт наставничества, который, например, передавал молодому поколению Джованни Боско (1815–1888), основатель ордена салезианцев, полагавший, так же как и св. Франциск Ассизский, что грустный святой – плохой святой. Наставник должен нести не только свет истины неокрепшим душам, но сообщать им душевное веселье, способность к игре и удивлению, а значит к философскому взгляду на мир. Еще ранее новые методы работы с прихожанами, сочетавшие чтение отрывков из религиозных текстов, дискуссии, самообразование и молитвенные процессии, сопровождавшиеся музыкой и пикниками, отстаивал другой необычный католический святой, основатель конгрегации ораторианцев Филиппо Нери (1515–1595). Но у истоков подобной просветительской и педагогической парадигмы стоял св. Франциск Ассизский.

Св. Франциску была свойственна неискушенность в науках, но не в знании и мудрости. Но и эта неискушенность отчасти преувеличена, отчасти неправильно понята. Достаточно образованными были не только францисканцы-схоласты последующих десятилетий, но и ближайшие товарищи Франциска. По мере распространения нищенствующих братьев компетентность Франциска в вопросах богословских и нравоучительных и глубина мысли становилась все более очевидными. Францисканцы предвосхитили те перемены, которые произошли в отношении к чтению и книгам в XIII – нач. XIV вв. и были связаны с нарастанием урбанистических процессов в Европе. Как отмечают Г. Кавалло и Р. Шартье, в этот период росла потребность в книге для образовательных (в связи с ростом городов и числа школ) и других целей. «В XIII в. вместе с появлением нищенствующих орденов появляются и библиотеки, предназначенные, прежде всего, для чтения, а не для собирания и хранения наследия <...> Библиотека покинула монастырское уединение и тесные помещения, которые выделяли ей под сводами соборов епископы, и превратилась в просторное городское здание» [32, с. 31]. С другой стороны, в XII–XIII вв. «на смену монастырской модели, возлагавшей на записанные тексты функцию хра-

нения и запоминания, мало связанную собственно с чтением, пришла модель схоластическая, превратившая книгу в объект и инструмент интеллектуальной деятельности» [32, с. 31]. Происходит процесс перехода от чтения к пониманию текста. Францисканцы преуспели в обоих из этих направлений. Одно из ответвлений францисканского ордена – так называемые минимы. Этот нищенствующий монашеский орден был основан в XV веке св. Франциском из Паолы (1416–1507), но сам основатель первоначально был францисканским новицием, и уже уйдя из нее ради отшельничества, он дал название новой общине «Отшельники святого Франциска Ассизского». С течением времени Орден, получивший в 1493 году официальное название «Эремиты ордена минимов», увеличивал не только число своих последователей, но и присутствие в образовательном пространстве Европы, руководил некоторыми образовательными коллегиями и католическими университетами, кафедрами в других университетах.

Во францисканских текстах присутствуют несколько пониманий мудрости, лишь одна из которых земная, посюсторонняя, обывательская, меркантильная, в глазах которой Франциск смешон и глуп. Когда же он сам называет себя новым глупцом в мире, то понимает безумие священного, которое отказалось признать благоразумие мира и о котором говорил св. Павел, объявляя себя и своих последователей «безумцами Христа ради». В романе «Святой Франциск» (1956) Н. Казандзакиса после встречи с Франциском Гильельм Божественный, провозглашенный Королем песни в Риме, присоединяется к общине и становится братом Пацифики. Франциск говорит ему: «Ты пел о мире, теперь ты будешь петь о творце мира. Я несу новое безумие в мир, а ты новую песню нового безумия». Но эту песню следует наполнить не страданием, а радостью: «Бог устал слышать вздохи и видеть заплаканные лица. Он хочет слышать звуки смеха на земле» [118, р. 194].

Потребность и способность человека радоваться, смеяться, играть и фантазировать реализуется в тех формах, которые обусловлены не только его отчасти общей с животными эмоциональностью, но и определенным социокультурным контекстом, человековедческую интерпретацию которого осуществляет философская антропология. Среди оснований последней можно в полной мере назвать, с одной стороны, натурфилософские, а с другой – теологические парадигмы человеческого опыта. Между ними

нет непреодолимого противоречия, напротив именно радость и смех образуют тот перекрестный дискурс, в котором человек одновременно предстает как часть природного мира и субъект тех, прежде всего диалогичных, коммуникативных отношений, которые выделяют его среди других живых существ. В этом качестве человек как бы поворачивает колесо своего биологического цикла вспять, возвращается в состояние ребенка, играющего и наслаждающегося. Не столько природный интеллект, сколько моральный и коммуникативный потенциал предохраняет человека от того, чтобы эта игра не сводилась к вовлеченности в индустрию развлечений, институционализацию в качестве участника общества потребления и удовольствия. Радость и смех человека являются теми константами его духовно-эмоциональной сферы, которые и предполагают реализацию коммуникативной природы человеческого существа, осмысленное отношение к Другому и своей «среде обитания», и одновременно манифестация его религиозного чувства.

По мнению американского теолога Элтона Трублада (1900–1994), который также считает радость и смех фундаментальными свойствами человека, под философской антропологией следует понимать современное исследование вопроса, в чем собственно состоит отличие человека от всех прочих живых существ, и на него возможны два основных ответа. Первый: человек есть существо, которое рефлектирует, стремится понять себя и задумывается над вопросами, не являющимися необходимыми в смысле борьбы за выживание и материальные блага. Другой ответ, согласно Трубладу, состоит в том, что, несмотря на то, что человек часть природы, он отделен от нее.

Какую же функцию при этом выполняет эмоциональная сфера человека? Уже несколько десятилетий разумное и социальное поведение некоторых животных не только привлекает повышенный интерес ученых, но и встраивается в современное культурное пространство, становится некоей экспериментальной моделью для реализации художественных идей и постановки философских, антропологически значимых вопросов в беллетристической форме («Остров дельфинов» А. Кларка, «Разумное животное» Р. Мерля, трилогия Б. Вебера о муравьях и др.). В литературе предметом фантазий и размышлений становится прежде всего интеллект, присутствующий в той или иной мере некоторым видам животных, но основополож-

ники социобиологии не отказывают животным и в разнообразии эмоциональной жизни. Автор одноименной книги («Социобиология», 1975) Э. Уилсон относит хихиканье и смех к вокальному (невербальному) паразыту. М. Аргайл полагает, что «человекообразные обезьяны демонстрируют и юмор, и смех, отчасти сходные с людскими». Тем не менее, основой юмора сам Аргайл считает вербальную двусмысленность, недостижимую для животных.

Ван Хуфф классифицировал улыбку и смех как наиболее древние и универсальные сигналы, основываясь на гомологичности в выражении лица низших и высших обезьян. Собранный в биологии эмпирический материал свидетельствует о наличии социальности в мире животных. При этом социальный контекст соответствующих гримас у животных различен, и в нем можно проследить определенную эволюцию. Более того, известный исследователь приматов Франс де Валь убежден, животным свойственны некоторые формы не только социального поведения, но и морали. «Никто не сомневается в превосходстве нашего интеллекта, но у нас нет никаких потребностей или желаний, которые не присутствовали бы у наших ближайших родственников». Таким образом, де Валь не только оспаривает неморальный статус животных, но и обосновывает существование морали до религии. Тогда мораль – результат естественного отбора, результат выживания тех видов, в которых склонность к кооперации и альтруизму была более сильной. То есть религия и этика «предписывают то, на что мы уже запрограммированы». Но то, что на биологическом уровне выражает элементарные формы кооперации, на социальном уровне принимает форму диалога, общения, создает социальное и коммуникативное пространство вокруг нас, развивающее и эмоциональные, и интеллектуальные возможности человека.

Животные также могут выражать радость, восторг и другие, близкие человеку эмоции, однако происходит это, как свидетельствуют наблюдения Ч. Дарвина, изложенные в его книге «Выражение эмоций у человека и животных» (1872), на уровне возбужденного состояния сенсорной сферы, игры, мышечной активности, то есть на уровне чувственного мира ребенка и детских игр, если проецировать эти наблюдения на человеческий род, и не более того. Эволюция в животном мире происходит в направлении приспособления к окружающей среде, формировании в связи с этим

поведенческих особенностей, повадок, приспособительной окраски и т. п. Человек после того, как сформировались, в основе своей, его телесность, анатомическая и психофизиологическая структура, эмоциональная сфера, продолжает эволюционировать в сторону приращения небιологических признаков, как религиозные, моральные, эстетические переживания. На уровне социума это приводит к формированию ценностных ориентиров, этнокультурных традиций, этических и правовых норм, идеологием, научных и философских парадигм, наконец религиозно-мифологических представлений, которые, в свою очередь, влияют на характер и направленность наших чувств. Именно радость и смех, по сравнению со страхом, злобой, удивлением, в особенной степени содержат внеэмоциональные, а именно моральные основания.

Таким образом, и богословская, и собственно философская, и естественнонаучная постановка вопроса выводит нас на проблему соотношения человека и других живых существ, не имеющую до сих пор всестороннего и исчерпывающего объяснения. При этом радость и смех отнесены к конституирующим человеческое существо качествам. Но остается не вполне выясненным вопрос о том, насколько они связаны с коммуникативной природой человека и могут ли они в этом качестве способствовать нашему пониманию теологических и натурфилософских оснований философской антропологии. Об этом далее и пойдет речь.

Как сказал известный ученый в области эволюционизма Карл Гиберсон в своем выступлении в одной из летних школ по проблемам науки и религии в Венеции (май 2009 года), возможно, творение есть искусство, больше чем инженерное созидание, а мир скорее история, чем структура, становящееся, чем ставшее, если использовать терминологию О. Шпенглера. Другой участник этой дискуссии польский теолог и церковный деятель Юзеф Жичиньский в своей книге «Бог и эволюция: фундаментальные вопросы христианского эволюционизма» (2006) замечает, что «сфера Божественной власти – не космический музей, а универсум, в котором разыгрывается драма человеческих страстей». Больше пользы оказывает не риторика войны с естествознанием, а францисканская любовь к природе, примиряющая натурфилософское и теологическое отношение к последней, Бога и мир. Между ними нет соревновательности, противоречия. Весь ряд законов природы выражает Божественное присутствие в приро-

де, имманентность ей, которая делает возможной разработку новых оснований францисканского мистицизма природы, экологии и духовности мира творений, когда даже взгляд на лилии и парящих птиц имеет теологическое измерение. На уровне человека Бог выражает себя «прежде всего в сфере культуры». В противоречие и противостояние с природой приходит именно цивилизация, а не культура. Цивилизационное развитие направляет вектор национального самосознания в сторону шовинизма, милитаризации и централизации, закрытости системы одновременно с нарастанием противоречий и взрывоопасности внутри нее. Мир наших ценностей и моральных идеалов, напротив, приближает нас к эволюционным целям Бога. Этика в таком случае – результат эволюционного развития, в котором Бог делает человека соучастником ответственности перед творением, перед другими живыми существами.

Попыткой синтеза науки и христианства стал тейярдизм. Пьер Тейяр де Шардэн (1881–1955) – французский теолог и философ, священник-иезуит, один из создателей теории ноосферы. Мир, согласно концепции Тейяра де Шардена, постоянно находится в процессе изменения, развития от простого к сложному, от низшего к высшему. Основными этапами процесса развития мира у Тейяра выступают неорганическая природа («преджизнь»), органическая материя («жизнь»), духовный мир («мысль», «ноосфера») и Бог («точка Омега»). Решающее значение Тейяр придает третьему этапу космогенеза, в котором человек осуществляет высший синтез всего существующего, создает «сферу духа». Эту сферу Тейяр по аналогии со стадиями геохимического развития земли – барисферой, литосферой, биосферой называет Ноосферой – мыслящим пластом Земли. Преодоление традиционного для христианства раскола бытия на две субстанции – духовную и материальную, Божественную и земную Тейяр осуществляет на основе признания всеобщей одушевленности материи. Духовный слой бытия он называет «радиальной энергией», в отличие от механической. Именно радиальная энергия обуславливает развитие материи и влечет каждый материальный объект в направлении все более сложного, внутренне сосредоточенного состояния. «Бог выступает в качестве конечной цели мирового развития: «радиальная энергия», психизм, а с появлением человека – сознание – ведут эволюцию к определенной трансцендентной цели» [65, с. 211]. Эволюционизм Тейяра, предполагающий

конвергенцию и социальную унификацию, означает снятие всех интеллектуальных, политических, национальных, конфессиональных и языковых барьеров. Двигателем эволюции общества, ее «кровью» выступает любовь. Человечество не найдет себя и не сформируется, пишет он, если акт соединения не будет одновременно и актом взаимной любви людей.

Карлос Вальверде в книге «Философская антропология» (1941), входящей в серию учебников католической теологии, считает, что философская антропология должна иметь личностную направленность. Личность, в частности, определяется такими характеристиками: «индивид существует для мира, мир – для личности»; «индивид рождается, производит потомство, продолжает свой вид и умирает, полностью исчезая. Напротив, личность есть своя собственная цель и предназначение: она живет не только для продления вида, но и для того чтобы реализовать саму себя внутри вида и вместе с видом». Такая концентрация на личности, персоне отражает традиционную установку западной культуры, но, как нам представляется, сужает поле исследования для философской антропологии и не идентична заявленной цели этой науки как науки о человеке. На наш взгляд, в определении «личность» на второй план отходит телесность человека. Семантика, которую за собой цепляет понятие «личность», мешает воспринимать человека как целостность. Несколько раз подчеркивается разумная способность как необходимый атрибут личности. Но как быть в таком случае с детскостью, шутовством, юродством и трикстериадой, которые стали важной частью антропологической проблематики в пост-модерной культуре? В этой культуре человек рассматривается не только как субъект мышления и воли, но и смеха, плача, страдания; не только как личность, но и как «взрослый ребенок», как «мудрый глупец». Тем более Вальверде, как и Плеснер, и Трублад, рассматривает смех и плач как монополию человека. Для первого смех – манифестация телесности, ответ на человеческое несовершенство; для второго – прежде всего проявление той свободы, которая выражается в принятии решений и делает возможной ответственность за это решение; третий связывает со смехом и радостью два других важных культурных феномена – игру и празднество. Мы полагаем, что в этом контексте возможно рассматривать философскую антропологию как науку о человеке в его отношении к целостности, парадоксальности, к Другому, Богу и окружающему миру, а не как о личности или индивиде. Более того, в современной науке понятие *person* все чаще заме-

няется на *human beings* (например, у ведущего представителя биоэтики Дж. Харриса). Тем самым человек ставится в один ряд с другими живыми существами, разделяет их судьбу, и в то же время полнее осознает свою ответственность, поскольку в инструментальном отношении, безусловно, человек находится в привилегированном отношении по сравнению с ними. Эта ответственность обусловлена не столько интеллектуальным и физическим превосходством, сколько наличием в большей или меньшей мере обостренного морального чувства. Но моральное чувство, безусловно, потенциально предполагает и религиозное чувство в широком смысле этого слова, включающее в себя не только упоение творчеством, о котором писали Микеланджело, Флобер, Мицкевич и др., но и засвидетельствованное тем же Ч. Дарвином, К. Линнеем, А. Эйнштейном и другими выдающимися умами восхищение бесконечной сложностью и разнообразием природного мира, биологического царства, законы которого они пытались постичь.

Речь идет не только о пресловутой социализации личности, но о включении человека во всю систему взаимосвязей с миром, как учат восточные религиозно-философские системы. В этом отношении философская антропология имеет не только собственно антропологические, но и теологические основания. Так называемый «естественный человек» может быть атрибутирован не только своей органичной принадлежностью к природе, но и отождествлен с человеком смеющимся, и с человеком религиозным. Если мы становимся на позицию различения религиозной веры, с одной стороны, и церкви, духовенства, догматики, т. е. всего того, что составляет религию как социальный институт, с другой, «свобода», «смех», «игра» представляются важнейшими антропологическими категориями, без которых понимание современной культуры невозможно, а связь между теологией и культурой не столь очевидна.

В такой постановке вопроса биологические этапы человеческой жизни и соответствующие им формы человеческого мышления, как детскость и инфантильность, находят свое соответствие в такой философско-антропологической категории, как шутовство, обнаруживающее в то же время свою прямую связь как со смеховой стихией, так и с религиозным, мистериальным или даже инкарнационным опытом.

Именно подобные идеи были заложены в основу так называемой либеральной теологии. Ее основными представителями стали Густаво

Гутьеррес и Леонардо Бофф. Гутьеррес писал, что осуществить социальную революцию – значит отказаться от существующего положения вещей и постараться заменить его другим, качественно отличным от него; это значит построить справедливое общество, основанное на новых производственных отношениях; это значит пытаться положить конец угнетению одних стран другими, одних социальных классов другими, одних людей другими. Освобождение этих стран, социальных классов и людей подрывает саму основу существующего порядка и представляет собой великую задачу нашего времени. Леонардо Бофф является бразильским францисканцем, автором книги о св. Франциске Ассизском, в которой он интерпретирует святого фактически как представителя либеральной теологии. В 1970-е годы возникает теология коренных народов Америки. Был услышан голос маргинальных культур и преодолен так называемый культурный империализм. Либеральная теология оказывает существенное влияние не только на латиноамериканскую, но и на богословие в Африке, Индии, других странах, и не только на теологию, но и всю общественную жизнь. Либеральная теология восприняла доктрину универсальности Божественной благодати, выдвинутую Вторым Ватиканским Собором, который был открыт по инициативе папы Иоанна XXIII в 1961 г. и завершился при Павле VI. То религиозное движение, которое имело место в западном христианстве в 1960-е годы, привело к реформам Собора. Реформирование католической церкви стало мощным стимулом реформ для того, чтобы в самой церкви изменилось понимание места церкви в современном мире, ее отношений с культурой, СМИ, техникой. Церковь не только изменила свое отношение к либеральной теологии, восточному христианству и нехристианским религиям, но и сама стала более либеральной, открытой, толерантной. В новом видении христианства и Библии был обозначен тот дух радости, в котором не только сама религия предалась как светлая и радостная вера, преодолевающая все противоречия и страдания мира, хотя отнюдь не закрывающая на них глаза, но Библия как божественная комедия, комическое видение которой подкреплялось свидетельствами на уровне текста, идеологии, персонажей.

Во многом под воздействием либеральных идей ряд западных теологов середины 1970-х годов сформировал направление, получившее название «Теология радости». Ответом на модернистское утверждение о

смерти Бога стал тезис: Бог возрадовался. С одной стороны, редакторы одноименной антологии 1974 года Дж. Б. Метц и Ж.-П. Джошуа сетуют на то, что в современном обществе доминирует запрет на печаль, меланхолию и страдание. С другой, они хотят противопоставить радость трауру, жизнерадостность меланхолии и утвердить в своих правах юмор.

В. Видби, Г. Кушель, И. Гилхус, К. Хайерс и другие представители так называемой теологии смеха заявили фактически о том, что противоречивость и драматизм окружающего человека мира являются признаком не царящей вокруг нас бессмыслицы, а свидетельством Божественной комедии, в которой участвуют Бог, человек и мир. Чтобы вернуть человеку осознание ценности собственной личности и окружающего мира и способность наслаждаться им, теология смеха призвала его на какой-то момент стать ребенком, глупцом, шутком, арлекином, выйти из-под власти канонов, стандартов и догм, быть творческим и свободным существом. Тогда смех становится манифестом надежды и свободы, в том числе в отношении близости к природе и естественности чувств, дистанцирования от мира торговли (бизнеса) и городской суеты, а христианские святые уподобляются хиппи.

Человек не обладает монополией на смех, но только человек делает смех культурным феноменом. Потребность и способность человека радоваться и смеяться реализуется в тех формах, которые обусловлены не только его отчасти общей с животными эмоциональностью, но и определенным социокультурным контекстом, человековедческую интерпретацию которого осуществляет философская антропология. Среди оснований последней можно в полной мере назвать, с одной стороны, натурфилософские, а с другой – теологические парадигмы человеческого опыта. Между ними нет непреодолимого противоречия, напротив именно радость и смех образуют тот перекрестный дискурс, в котором человек одновременно предстает как часть природного мира и субъект тех, прежде всего диалогичных, коммуникативных отношений, которые выделяют его среди других живых существ.

В этом качестве человек как бы поворачивает колесо своего биологического цикла вспять, возвращается в состояние ребенка, играющего и наслаждающегося. Не столько природный интеллект, сколько моральный и коммуникативный потенциал предохраняет человека от того, чтобы

эта игра не сводилась к вовлеченности в индустрию развлечений, институционализацию в качестве участника общества потребления и удовольствия. Радость и смех человека являются теми константами его духовно-эмоциональной сферы, которые и предполагают реализацию коммуникативной природы человеческого существа, осмысленное отношение к Другому и своей «среде обитания». Радость и смех преодолевают дихотомию сакрального, религиозного, с одной стороны, и секулярного, мирского, с другой.

Сакрализация карнавала и празднества, своеобразная теология игры и апология детскости, наряду с обращением к дионисийским мотивам и истокам греческой комедии, оказались важными компонентами теологии смеха, в основе которой и есть отношение к Другому, миру и Богу. Теология смеха отразила многообразие мира, двойственность человека и неоднозначность самого смеха, и то же самое произошло в теологии игры по отношению к ее главному концепту. Теология игры стала предпосылкой и в то же время важной частью теологии смеха. Ее отличает та же апология надежды, творчества и свободы, основанных на открытости миру и любви к Богу; широкий культурный контекст; религиозное оправдание повседневности и телесности; наделение досуга и праздника новым значением и смыслом, безусловно, невозможным без открытости и фантазии.

По В. Панненбергу, открытость человека миру есть одновременно его богооткрытость, «эксцентричность». Открытость миру лежит в основе важнейшей способности человека – фантазии. «Человек посредством фантазии выходит за рамки той или иной жизненной ситуации, предвидит и создает новые ситуации» [37, с. 304]. Но сам Бог является условием фантазии и творческой деятельности человека. Бесконечность культурного процесса предполагает выход человека за пределы культуры, стремление к бесконечному, которое есть Бог. Открытость миру – это та Благая весть, которую принесло новое монашество в XIII веке, и св. Франциск Ассизский – философ в этом смысле. Правда не только в том, что «именно в XIII веке начинают в полной мере сознавать различия между теологией, философией и науками, становящимися предметом рассуждений и дискуссий» [37, с. 343], но и в том, что именно в это время предпринимаются попытки их синтеза на основе того, что называется христианским гуманизмом.

6. Религиозная картина мира в ситуации постмодерна: онтологические основания религиозной антропологии

Мы соотносим современные модификации христианства с переходом к постмодерну в западной культуре, что проявилось, в частности, в открытости миру и культуре, своеобразной переоценке ценностей. Протестантский теолог Х. Кокс связывал постмодернизм именно с возрождением религии и возрастанием политического значения католической церкви. Современная теология, по его словам, взаимодействует с искусством и философией и другими культурными артефактами.

Постмодернизм исследует, а постмодерн выражает взрыв секуляризма, провоцирующий новый поворот к теологическому, заявленный, однако, «не теологами, а режиссерами, романистами, поэтами, философами, политическими теоретиками и аналитиками культуры» [126]. Постмодернизм обладает критическим настроем, который, в свою очередь, способствует обострению собственно теологического аналитического аппарата, расширению и радикализации постмодерной критики, выводя ее за пределы секулярной системы ценностей. С другой стороны, Бог обнаруживается в мире сем, сам находясь вне его. Прометеевская воля к власти и упорядоченности заменяется дионисийским рассеянием и хаотичностью, поклонение ценности – поклонением образу, новым фетишизмом и идолопоклонством, культура смерти – теологией смерти, метаморфозы смеха – теологией смеха. Именно теологический проект представляет альтернативу этому процессу. Сами вопросы нам поставляет наука, но ответы приходят извне – в этом и есть философское обоснование синтеза науки и религии или по крайней мере их мирного сосуществования.

А. С. Ваторопин рассматривает религиозный модернизм и постмодернизм с социологической точки зрения и определяет последний как «парадигмальное понятие, которое обозначает деконструкцию религии как духовно-социальной подсистемы общества, а также ее интегрирующих социальных функций», а его основными признаками считает размывание границ конфессиональности, утрату действенности ритуалов. По его мнению, наиболее полно постмодернистское отношение к религии выразил Ж. Батай. Действительно, тот религиозный постмодернизм, кото-

рый является синхронным философскому постмодернизму, также отражает кризисное состояние западной культуры, эсхатологическое настроение, но именно в теологии постмодерна, и особенно теологии радости и смеха, этот эсхатологизм преодолевается.

По словам Мики Баль, христианство – культурная структура, которая питает наше воображение, определяем ли мы его в форме веры и практики или нет, причем только лишь одна из существующих культурных и религиозных структур. При таком подходе никакая отдельная религиозная традиция или культурная структура не может занимать привилегированное положение. В свою очередь, литература не может быть изолирована от визуального искусства и т. п. Все компоненты культуры взаимосвязаны, и религия – часть этого культурного разнообразия. Де Коста показывает, что религия не просто совокупность идей, но комплексная живая практика, в которой верования постоянно формируются и изменяются в диалоге с традициями, институтами и культурным контекстом.

На Западе теология всегда была частью образовательной системы, так же как практической религиозной деятельности, и она естественным образом инкорпорировалась в общий контекст социально-экономической, политической и культурной жизни, отражая все существенные модификации последней. Существуют различные определения теологии, но в самом общем виде можно сказать, что традиционно она понимается как совокупность религиозных доктрин о сущности и бытии Бога. В современном мире теология интерпретируется гораздо шире. Если для православной церкви богословие – институт церкви, отвечающий за толкование и углубление догматов и божественного плана спасения, то для католического Запада Писание – не собрание истин, а культурно обусловленное свидетельство и интерпретация Божественного предложения спасения в историческом Христе – событии. При этом сама теология – не столько отдельная дисциплина, сколько способ мышления, вступающий во взаимодействие с другими гуманитарными науками. Теология в эпоху постмодерна понимается как экзистенциализм (П. Тиллих); трансцендентальная антропология (К. Ранер); герменевтика (М. Хайдеггер, Г. Гадамер и др.); эсхатология (Ю. Мольтманн, Дж. Метц); лингвистический анализ (Л. Витгенштейн); теология процесса; либеральная практика. Таким образом, современная католическая теология – выражение

религиозного опыта, данного в обычном человеческом опыте. Не случайно Кристофер Доусон рассматривает католическую историю не просто как историю католицизма, а историю религиозных чувств в целом, делая этот интерес частью метаистории, соединяющей все аспекты человеческой культуры с учетом центрального места религиозного бытия в этой культуре. В эпоху постмодерна все может быть предметом теологии. Кроме того, сегодня теология в западной культуре скорее отношение, чем доктрина, а значит, может быть атрибутирована различными понятиями – теология противоречия, теология ужаса; теология брака; теология греха и страдания (К.-Й. Кушель); теология работы (Эдвин Дж. Кайзер); теология Креста (М. Хейм); теология образования (Тиллих); теология времени (Деррида) и др. Основываясь на ряде работ западных авторов, мы можем дополнить этот ряд теологией радости, смеха и шутовства, то есть исследованием теологического аспекта смехового начала и различных форм комизма в религиозном дискурсе.

Религиозный постмодернизм понимается нами как комплекс изменений в жизни церкви и общества, связанный с новым пониманием как сакрального, так и секулярного, теология постмодерна – религиозно-философская рефлексия по этому поводу, и в ней нас интересует тот аспект, который мы определяем как философско-антропологический и который относится не только к философии или богословию, но ко всей культурной жизни, имеет множество точек соприкосновения как с повседневностью, так и с примерами из области литературы и искусства и, наконец, с философской проблемой человека, его экзистенции, плача и смеха, одиночества и диалога. Под теологией радости и смеха мы понимаем явление, возникшее и ставшее предметом рефлексии в первую очередь в западной философии и теологии, хотя материал, на который проецируются заданные этой парадигмой проблемы, включает не только артефакты западной культуры, но и те религиозно-философские традиции, которые отчасти стали фрагментами христианской, а значит западной картины мира, а отчасти являются полемическими по отношению к ней и которые, будучи переосмысленными, сложили мозаику постмодерна (гностицизм, иудаизм, византийское юродство, восточные религии).

Нас интересует, в чем состоит религиозная картина мира в современную эпоху, определяемую многими как постсекулярную, как она соот-

носится с «антропологическим кризисом» или даже крахом, переживаемым современным человечеством, с одной стороны, и с процессами секуляризации европейской культуры в предшествующие столетия, с другой.

Известный российский философ Б. Марков в заключение своих рассуждений в книге «Философская антропология» очерчивает проблемы, с которыми сталкивается человек перед лицом наступления глобализации и медиакультуры. При этом он рассматривает христианство как этап на пути глобализации, формирующую основу того культурного пространства и мировоззренческой системы, которые сложились на территории Европы после распада античности. На его основе «конструируется понятие универсального горизонта, охватывающего бесконечную Вселенную, однородность которой обеспечивается христианским учением» [56, с. 335].

Несмотря на очевидность этого утверждения, тезис в Лиссабонском договоре – своеобразной конституции Европейского Союза – о христианстве как духовной основе европейского сообщества вызвал оживленные дискуссии. Определенные конфессии и правительства, на которые они имели влияние, отрицали необходимость такого постулата, ссылаясь на полиэтничность и мультикультурность того пространства, институционализация которого происходит и в котором все более многочисленными и заметными становятся различные религии и этнические сообщества со своими верованиями, обычаями и нормами поведения. Тем не менее, хотя в текст соглашения, подписанного в 2007 году, эта норма вошла в несколько скорректированном и обобщенном виде, фундаментальная роль религиозного фактора в становлении европейского единства осталась неизменной, как на этом настаивало большинство стран, прежде всего те, которые лоббировали интересы католической церкви (Италия, Польша и др.).

Христианская религия и церковь в XX веке в значительной степени сохранили свое влияние, несмотря на предшествующие столетия секуляризации, обмирщения культуры, вытеснения религиозного начала из разных сфер жизни, начиная с Нового времени, когда наука становится самостоятельным и профессиональным видом деятельности, искусство приобретает все более светский характер, а социальная философия разрабатывает темы общественного договора и либеральных свобод.

Тем не менее философское осмысление религии становится еще более вариативным и, возможно, плодотворным, чем когда-либо ранее. И точкой пересечения этих взаимосвязей является прежде всего человек. Уже в своих древнейших формах религия – одна из первых попыток описания и объяснения окружающего мира; мировоззрение, которое основано на мифопоэтическом восприятии и реализует тот же импульс, который в основе философского знания. Но в философии происходит его рационализация, и по мере ее углубления растет разрыв с религией как интуитивным и мистическим переживанием.

Человек становится общим субъектом и общим предметным полем для этих различных областей знания и моделей мышления, в отличие от большинства восточных религиозно-философских традиций, где человек – всегда часть природного и социального целого. Тем не менее антропологическая и теологическая парадигма культуры вроде бы противоречат одна другой. Одна получает свое развитие в античном антропоцентризме и ренессансном гуманизме, вторая в постулате о христианстве как фундаментальном основании европейской культуры. Тем не менее даже в культуре Возрождения эти два начала вступали в сложное взаимодействие, результатом которого стал так называемый христианский гуманизм, новый вариант целостного понимания человека.

Целостность – сквозной императив культуры вообще. При всех вариантах целостность – норма не только для эстетически привлекательного эффекта, но для культурного объекта вообще. Дисгармония, фрагментарность действуют, как правило, разрушительно на наши чувства и на культурное пространство. Христианство, несмотря на сформированные им оппозиции Бог – природа, дух – материя, душа – тело, создало новую целостность, в которой центром «духовного ландшафта» стало сердце. Исходящий от него духовный свет преображает человеческую плоть, «выпрямляет» ее несовершенство и греховность. Этот свет – лишь искра, брошенная в нас Богом, подобно тому как первоначально он вдохнул в человека жизнь. В непрестанной борьбе с искушениями и злом, которую ведут святые, тело проигрывает, пороки и соблазны отступают, но именно поэтому мощи становятся нетленными, не поддаются гниению и разложению, а вся природа человека становится преображенной.

Уместно заметить, что сам термин «anthropologia» возникает в середине века именно в христианской антропологии [36, с. 303]. Выдающийся русский религиозный философ Н. А. Бердяев писал: «Только библейско-христианская антропология может считаться учением о целостном человеке, его происхождении и назначении» [6]. Подобные же задачи ставили перед собой основатели такого близкого бердяевскому персонализму и влиятельного направления мысли прошлого столетия, как философская антропология, прежде всего М. Шелер. Выдающийся немецкий мыслитель репрезентровал пять идей о человеке, первая из которых – «не продукт философии и науки, но идея религиозной веры». «Внутри этих иудаистско-христианских рамок могут разместиться... и принципиально различные по их философско-историческому воздействию, особые теологические антропологии» (другие идеи – это Homo sapiens, Homo faber, дионисический человек влечений и сверхчеловек). В работе «Положение человека в космосе» (1928) М. Шелер пишет: «Сознание мира, самосознание и сознание Бога образуют неразрывное структурное единство ... в тот самый момент, когда человек поставил себя вне природы, чтобы сделать ее предметом своего господства и нового – художественного и знакового – принципа, – именно в этот самый момент человек должен был как-то укоренить свой центр вне и по ту сторону мира». Человек, «из неодолимого порыва к спасению не только единичного своего бытия, но прежде всего всей своей группы, на основе и при помощи колоссального избытка фантазии, заложенного в нем изначально в противоположность животному, мог населять эту сферу бытия любыми образами, чтобы спастись под их властью посредством культа и ритуала, чтобы иметь «за собой» какую-то защиту и помощь, ибо в основном акте своего отчуждения от природы и опредмечивания природы – и в одновременном становлении его самобытия и самосознания – он, казалось, погружался в чистое Ничто. Преодоление этого нигилизма в форме такого спасения, оплота и есть то, что мы называем «религией».

Богословская (теологическая) антропология выделяется, наряду с философской, в учебной и справочной литературе. Ю. А. Тюрин, Е. И. Аригин определяют религиозную антропологию как философское учение о сущности человека, развиваемое в русле теологии, или богословия и рас-

сма­три­ва­ю­щее при­ро­ду и су­щ­ность че­ло­ве­ка в кон­тек­сте ре­ли­ги­оз­ных учений.

Наиболее подробное и системное обоснование и классификация подходов к проблеме человека со стороны теологии и философии содержатся в работе Ю. А. Кимелева «Философия религии». Ю. А. Кимелев понимает теологию как «попытку христианского сообщества теоретически прояснить и осмыслить свое знание о Боге, мире и человеке. А это знание есть в своей основе и в своих общих контурах то знание, которое дал сам Бог. Другими словами, теология есть прежде всего теоретическое осмысление факта и содержания «богооткровения», засвидетельствованного в священном Писании» [37, с. 322]. По Ю. А. Кимелеву, «конституирующим принципом философской теологии в узком, или строгом смысле является стремление создать учение о Боге сугубо философскими средствами» [37, с. 171]. Таким образом, «философская теология в широком смысле охватывает весь спектр позитивных отношений между философией и религией. Разумеется, речь идет при этом только о более или менее тематизированно и развернуто выраженном отношении» [37, с. 170], то есть, вопрос о Боге рассматривается строго философскими методами. «Особое значение в философском богопознании должен получить специфический опыт бытия-в-мире-человека, что означает необходимость для философского богопознания опереться на теоретическое знание о человеке, прежде всего философско-антропологическое знание» [37, с. 173]. По Ю. А. Кимелеву, сама «философская антропология рассматривает человека в контексте его природного и социально-исторического бытия» [37, с. 257]. Соответственно «философская антропология в широком смысле слова – это совокупность философских высказываний и учений о фундаментальных свойствах человека, его положении в космосе, отношениях с различными внеположными ему сферами бытия» [37, с. 258]. Мы рассматриваем философскую антропологию именно в этом значении, но начиная с того ее этапа, который, по Ю. А. Кимелеву, составляет философскую антропологию в узком смысле, а именно «философское течение двадцатого столетия, которое началось в двадцатые годы и пережило краткое цветение в период между двумя мировыми войнами» [37, с. 258], но которое, как мы полагаем, значительно воздействовало на ход фило-

софской мысли в последующие десятилетия. То есть нами под философской антропологией понимается не отдельная немецкая философская школа, а примыкающие к ней константы философской мысли в интеллектуальной истории прошлого столетия и начала нынешнего, т. е. дальнейший поиск ответов на те вопросы, которые были поставлены основоположниками философской антропологии, но ответы на которые дают представители так называемой «теологии новаторского типа», которая реализует, по существу, программу превращения философии в религию» [37, с. 189] прежде всего путем концептуализации Бога.

Современная теология – не столько вопрос о Боге, сколько о человеке и его отношениях с Богом. В зависимости от того, какая ипостась человека подвергается рефлексии, теология атрибутируется теми или иными сущностными характеристиками бытия человека и его социальных, эмоциональных, этических модусов. Вопрос ставится не столько о существовании Бога для человека вообще, сколько для человека – носителя определенной идентичности: национальной, гендерной и т. д. Если для православной церкви богословие – институт церкви, отвечающий за толкование и углубление догматов и божественного плана спасения, то для католического Запада Писание – не собрание истин, а культурно обусловленное свидетельство и интерпретация Божественного предложения спасения в историческом Христе – событии [127, р. 1014], а сама теология не столько отдельная дисциплина, сколько способ мышления, вступающий во взаимодействие с другими гуманитарными науками [127, р. 1020]. Теология в эпоху постмодерна понимается как экзистенциализм (П. Тиллих); трансцендентальная антропология (К. Ранер); герменевтика (М. Хайдеггер, Г. Гадамер и др.); эсхатология (Ю. Мольтманн, Дж. Метц); лингвистический анализ (Витгенштейн); теология процесса; либеральная практика. Таким образом, современная католическая теология – выражение религиозного опыта, данного в обычном человеческом опыте. Не случайно Кристофер Доусон рассматривает католическую историю не просто как историю католицизма, а историю религиозных чувств в целом, делая этот интерес частью метаистории, соединяющей все аспекты человеческой культуры с учетом центрального места религиозного бытия в этой культуре. В эпоху постмодерна все может быть предметом теологии [119, р. 31].

Г. Уорд в своей вступительной статье к фундаментальному справочнику по постмодерной теологии отмечает, что происходящий в начале третьего тысячелетия взрыв секулярности изнутри сопровождается новым поворотом к теологии, причем поворотом, заявленным «не столько собственно теологами, а режиссерами, писателями, поэтами, философами, политологами и культурными аналитиками» [126, р. xv]. Теология становится культурной практикой. Культурные практики постмодерна, прежде социальные, теологические, духовные и художественные, не только отражают философско-эстетические новации, но и, во-первых, тесно связаны с определенными реалиями эпохи; во-вторых, сами имеют новаторский характер, переосмысливают традиционные представления и ценности и, в-третьих, отличаются синкретическим, междисциплинарным характером. Эти практики заслуживают специального внимания в ситуации глобализации социально-экономической, политической, культурной и повседневной жизни, интенсивного межконфессионального и межкультурного диалога, когда теряют смысл многочисленные традиционные оппозиции – расовые, гендерные, мировоззренческие и др.

Постмодерн явился межкультурным и междисциплинарным пространством, которому присущи, в частности синкретизм, плюралистичность, нелинейность, игровое начало, реконструкция значений и др. Эти же черты свойственны культурным практикам постмодерна, которые возникают не как модификация богословской доктрины, а как тенденция, явление, фрагмент постмодернистского культурного пространства, как одна из тех культурных практик постмодерна, содержащих стремление человека к свободе, гармонии, справедливости, но одновременно отрицают воплощение этих ценностей путем фиксации догмы, канона и любого тотального или тоталитарного проекта.

Постмодернистские теологические практики, во-первых, имеют свои предпосылки в западной культурной истории; во-вторых, отражают мировоззренческие, философские, эстетические дискурсы, а также общественные реалии в ситуации постмодерна.

В. Федь исследует онтологический смысл культурных практик. Зависимость последних от базовых идей рассматривает А. Свидзинский. Нам ближе позиция тех теоретиков постмодерна, которые рассматривают

произведение, артефакт как «открытый текст» (У. Эко), пространство взаимодействия различных культурных практик, децентрализации и вариативности (Р. Барт), интертекстуальности (Ю. Кристева), игры с читателем, мультикультурного диалога. Испанский литературный критик И. Савала считает, что культурные практики, наряду с верованиями, моделями, образами, символами, относятся к тем важнейшим элементам культуры, которые определяют и ограничивают социальное поведение. П. Слотердаjk использовал понятие «культурные практики» в своей критике современной культуры как отражение циничного разума современного человечества. Д. Лабаном используется другой термин – «жизненные практики». Применительно к гендерной проблематике культурные практики рассматривали К. Хилбрам, С. Бем и др. В 1970-80-е годы Гирт Хофстед сформулировал такие измерения культуры, как индивидуализм – коллективизм; дистанция власти (большая и малая); неприятие неопределенности (сильное – слабое), мужество – женственность. Позже, исследуя восточные культурные практики, он добавил еще одну характеристику, а именно долгосрочную ориентированность. Хотя Хофстед относил свою классификацию к организационной культуре и делал выводы на основании исследования сотрудников компании IBM из разных стран мира, его выводы не только помогают понять те практические решения, которые характеризуют ментальные особенности разных наций, но, очевидно, расширяют наши представления о вариантах ситуативного выбора человека и в целом подтверждают ценностную и аксиологическую функции культуры. Сферой их реализации и являются различные культурные практики, которые могут быть рассмотрены, в том числе и на материале отдельных этносов. Так, Л. Скокова исследует культурные практики населения Украины в области чтения, С. Босик – культурные практики как формы организации досуга украинцев и др.

Однако за пределами внимания отечественных исследователей остались такие практики. Во-первых, это новые утопические проекты. При этом постмодернистская утопия чаще противопоставляется не диктатуре, тотальной оруэлловской несвободе, а любой тотальности, в том числе буржуазно-либеральной или даже религиозной. Джон Леннон заявляет о том, что христианство уйдет, исчезнет и усохнет, а Битлз объявят более

популярными, чем сам Христос. Возникают различные протестные субкультуры (рок-культура, панки, битники, хиппи) – не элитарные художественные группы эпохи постмодерна, эпатирующие своими манифестами, а маргинальные социальные сообщества, приводящие в замешательство чувство приличия и эстетического вкуса, представляющие определенные общественные ожидания и интересы. Подобное дробление общественного организма в какой-то мере вызывает ассоциации со структурализмом в философии, а с другой стороны, отсылает к характеру возникновения протестантизма, также основанного на принципах протеста и сектанства. Но на этот раз со стороны Ватикана следует не война, контрреформация, а попытка понять и приспособиться.

Постмодернистская теология переходит в формат соображений о всей возможной совокупности дискурсивных практик повседневности, которые, не будучи в строгом смысле слова принадлежащими к религиозной сфере, осмысливаются в соотношении с традиционными концептами веры, Бога, жертвенности. Эти практики приобретают социокультурное, междисциплинарное и межконфессиональное измерения. К ним относятся и различные формы досуга, игры, праздника и карнавала. Соответствующие эмоциональные состояния человека, а также архетипы и историкокультурные персонажи становятся предметом теологической рефлексии, особенно в таких направлениях как теология смеха, теология игры, теология шутовства.

Инкорпорирование карнавала одновременно в сакральную и секулярную культуру западного христианского мира на протяжении веков способствовало тому, что даже религиозное обновление в ситуации постмодерна, на завершающем этапе секуляризованной культуры, через преодоление же религиозного догматизма и мифологии происходило в формате карнавализации.

Закономерно, что для понимания общей мировоззренческой основы культурных практик постмодерна важно понятие так называемой инкультурации – определение, которое использует французский католический теолог Ив Конгар (1904–1995). Это значит, что определенное социокультурное пространство должно стать питательной почвой для посеянного в нем христианского зерна. Евангельское послание через инкультурацию

должно быть открыто для других народов, что очень хорошо понимал Иоанн Павел II. Известно внимание, которое он уделял неевропейским культурам. Церкви следует лучше узнать свою местную культуру, быть более творческой в установлении связи между литургией и культурной жизнью определенного социума, между собственной символической системой и мобилизующими символами культуры. По мнению Ричарда Дж. Коута, как вера и культура переплетены между собой, так миссия церкви тесно связана с интерпретацией Писания, необходимостью нового понимания христианских символов. Без свободной игры религиозного воображения христианские символы вырождаются и атрофируются. Коут саму культуру понимает как унифицированную, символическую и наглядную человеческую реальность, которая побуждает человека воспринимать, действовать, делать выводы, оценивать и взаимодействовать в определенной характерной манере. Техника, идеология и Церковь не автономны от культуры, а составляют ее органическую часть. Ведь известный английский историк, культуролог и философ прошлого века К. Доусон рассматривал католическую историю не просто как историю католицизма, а историю религиозных чувств в целом, понимая, в свою очередь, эту историю как часть метаистории, соединяющей все аспекты человеческой культуры.

По словам Мики Баль, христианство – культурная структура, которая питает наше воображение, определяем мы христианство в форме веры и практики или нет, причем это только одна из существующих культурных и религиозных структур. При таком подходе никакая отдельная религиозная традиция или культурная структура не может занимать привилегированное положение. В свою очередь, литература не может быть изолирована от визуального искусства и т. п. Все компоненты культуры взаимосвязаны, и религия – часть этого культурного разнообразия. Де Коста показывает, что религия не просто совокупность идей, но комплексная живая практика, в которой верования постоянно формируются и изменяются в диалоге с традициями, институтами и культурным контекстом [126, р. 131].

В ситуации постсекулярной культуры, с одной стороны, есть все основания говорить об антропологическом кризисе, а с другой – об исчер-

панности не только традиционных форм богословия, но и об определенной усталости от бесконечной демифологизации и десакрализации религии и Церкви. В этой ситуации актуализируются те возможности синтеза богословия и человековедческих наук, которые обусловлены не только многомерностью человеческой личности и многообразием человеческого опыта, но также незавершенностью, открытостью человека. Человек обозначает свое присутствие в духовной сфере с помощью своего мистического переживания, молитвенного созерцания, творчества наконец, а свою принадлежность к определенному биологическому виду с помощью не только ряда инстинктов, но и определенных эмоций. Связующим звеном между этими измерениями человека могут служить те эмоции, которые одновременно могут рассматриваться в качестве экзистенциалов человеческого бытия, а именно радость, смех, игра, фантазия. Их теологическая интерпретация становится основой тех направлений постмодернистской теологии, которые соответственно называются теологией радости, теологией смеха, теологией игры. Все они формируют пограничную область между секулярным и сакральным в современной культуре. Возможность этого синтеза обусловлена изменением самого подхода к теологии. Постмодернистская теология приобрела черты культурной практики, а собственно в богословском отношении теология – не столько концептуализация Бога, сколько отношение к нему. Поэтому столь важную роль играет концепт Другого, в качестве которого выступает также и Бог. Другой становится местом встречи с Богом, а сама встреча сопровождается сильным эмоциональным переживанием, таким как любовь. Эти подходы, с одной стороны, сохраняют преемственность по отношению к трудам основоположников философской антропологии, а с другой – отражают мощное влияние новаций в современном богословском дискурсе. Вместе они образуют тот перекрестный дискурс, в котором человек одновременно выступает и как часть природного мира, и как субъект, прежде всего, диалогических, коммуникативных отношений, которые выделяют его среди других живых существ.

Чувство оставленности Богом в современной культуре является в то же время генератором теологических вопросов, мотивов и образов. Теология призвана не только толковать знаки времени, но и радикализо-

вать постмодерную критику, обеспечивая взгляд на секулярную систему ценностей извне. В то же время и сами теологи, и теологический дискурс вовлечены в культурную ситуацию, и сама теология, на наш взгляд, приобретает черты культурной практики постмодерна, в которой сам Христос – «инаугурационный разрыв» (М. де Серто) от встречи с Другим. В ситуации постмодерна Другой – не только человек, но и животное, и робот, и форма цифровой реальности, матрица.

По замечанию Харса Унса фон Бальтазара, «существование человека возможно лишь только как сосуществование; человек реально существует лишь постольку, поскольку его Я противопоставлено Ты» [4, с. 32]. Диалог и постижение Другого происходит во встрече, и сам Другой – место встречи с Богом, явления Бога. В этом преодолевается недостаточность антропологической редукции. Секуляризация культуры влекла за собой, кроме прочего, возвращение христианству его первоначальных смыслов (Другой, удивление, коммунитарность, возвращение к общению и общности от коммуникативной безличности).

В шпионском фильме «Рекрут» (2003, реж. Р. Дональдсон) звучит фраза: «Все не то, то кажется», и она становится лейтмотивом сюжета. Если само Бытие лишается какой-то устойчивой основы и постоянных границ, то и Бог не может быть прежним. Смысловое наполнение пространственно-временного континуума вокруг человека было поставлено под вопрос еще в модернизме, точнее его рациональная природа, а в ситуации постмодерна пошатнулись сами его основания, также как смыслообразующие бинарные оппозиции, как мужское – женское, частное – публичное, взрослый – ребенок, т. е. те основания, которые скорее укоренены в самом человеке, в его социальном, природном, телесном, духовном, эмоциональном «Я», если исходить из феноменологических предпосылок сознания, но которые ставят новые вопросы о Боге. Эти вопросы ставятся человеком и разрешаются человеком. Трансцендентальность Бога не отменяет возможности его познания, напротив в современной антропологии снимается противопоставление познания и веры. Бог претерпевает испытание секуляризацией культуры, в которой он укоренен, как и человек. Именно человек – творец, субъект и охранитель культуры. Но в этих своих ипостасях человек вдохновлен Богом. Поэтому секуляризация культуры не

может никогда свершиться до конца, она верифицирует Бога и еще больше подчеркивает неуничтожимость религиозной идеи. Секуляризация показывает обмирщение того, что укоренено в Боге, и пределы этого обмирщения. Субъект этого обмирщения – тоже человек.

Спор о секуляризации – один из самых значительных в современной философской литературе. На наш взгляд, полной и тотальной секуляризации не происходит ни в XX веке, ни тем более раньше. Тем не менее подобная тенденция заявила о себе отчетливо в Новое время. В прошлом столетии, с одной стороны, секуляризация приобретает невиданные ранее масштабы, доходя до «воинствующего безбожия» и атеизма как государственной идеологии на одной шестой части мировой суши, как любили обозначать масштабы бытийного топоса советского народа.

П. Клоссовский (1905–2001) ввел понятие «интегрального атеизма», означающего конец антропоморфного разума. По П. Клоссовскому, антропоцентризм, лежащий в основе гуманистической идеологии, равно как и теоцентризм, обосновывают ответственность индивидуального «Я» с помощью нормативного языка социальных институтов, воздействующего как «язык власти» на бессознательные волевые импульсы, характерные для естественного состояния человеческой природы. Эта «цензура нормативности» должна быть устранена «текстуальным» действием. Это предполагает культивирование индивидуального усилия. Выход из-под влияния культурных регулятивов означает преодоление субъективности и отказ от принципа идентичности. «Целостное представление о “едином” разрушается симуляцией “множественности” в режиме постоянного возобновления, актуальности становящегося “Я” и его “вечном возвращении” к самому себе, но уже в роли Другого, который не станет объектом манипулирования» [74].

Канадский философ Э. Тейлор считает, что в истории различные формы веры и неверия взаимодействуют между собой, и христианские ценности никогда не исчезают полностью. По Э.Тейлору, гуманизм, который не признает никаких целей, кроме человеческого процветания, и «никаких иных форм приверженности, кроме приверженности этому процветанию» [125, р. 18], приводит к формированию современного секуляризованного мира. Подобный гуманизм Э.Тейлор называет «эксклюзив-

ным», и усматривает его истоки в XVI–XVII веках. Секулярность определяется не только уменьшением влияния религиозных организаций и религиозной веры, но и теми контурами духовных исканий, которые определяют саму возможность веры. Э. Тейлор помещает веру в контекст живого опыта, контекст, в котором мы получаем этот опыт и стремимся к осуществлению полноты. Контекст современного гуманизма – утрата наивного признания трансцендентного Бога.

В пространстве западной культуры никто не покушался на институты церкви или духовенства, но обращение к религиозным темам здесь происходило чаще всего в формате апокрифа, карнавала, пастиша. «Бог умер» для всей культуры XX века, по крайней мере в его догматическом варианте. Теперь уже только с иронией могла восприниматься фраза священника, которую он говорит в ответ на фривольные замечания крестьянина в трактире по поводу монахинь близлежащего монастыря в фильме Е. Кавалеровича «Мать Иоанна от ангелов» (1961): «Не надо болтать лишнее. Это нам, теологам, положено знать об этом, а вы должны молиться и молчать». Голос паствы в христианской церкви в XX веке уже никто не мог, а начиная с решений Второго Ватиканского собора (1962–1965) и не желал заглушить. В ситуации постмодерна средствами усиления этого голоса и своеобразной «аранжировки» стали не только традиционные виды искусства, всегда активно задействованные в католическом культе, но и новые, в том числе и карнавализованные формы, вплоть до элементов клоунады и шутовства.

В свою очередь, подобные явление отразили взаимодействие двух процессов. С одной стороны, это небывалая ранее сакрализация секулярного, особенно карнавального начала, самого карнавала и основных карнавальных персонажей как шут, трикстер, клоун; наделение самого смеха священным смыслом и значением; реабилитация смеховых форм средневековья под воздействием прежде всего хрестоматийной работы М. Бахтина о Рабле; пристальное внимание к концепту игры о стороны философии и истории культуры (начиная с не менее известной работы Й. Хейзинги об игровом содержании культуры). С другой, произошла секуляризация сакрального – самого христианства, определенных сакральных понятий, например, литургии (работа Р. Гвардини), библейского

текста, центральных библейских образов, наконец карнавализация образа самого Иисуса Христа, выявление в нем буффонадного, шутовского начала; обнаружилось различные уровни явного и скрытого комизма в текстах Ветхого и Нового Завета.

С. Хоружий усматривал истоки секуляризованной новоевропейской философии в опоре на доказательное построение мысли, а не подлинный опыт. Основанная на последнем духовная практика христианского Востока становится восхождением, продвижением к метаантропологическому телосу. А. Кыржелев также полагает, что секулярное мировоззрение является еще одной, наряду с религиозной концептуализацией мира, онтологизацией его на рациональных, научных основаниях. Но тотальность, всеобщность секулярного приводит к тому, что «в пространстве уже этого всецело секулярного мира возникают феномены секулярной квазирелигии» [44, с. 103]. Постсекулярная эпоха, по его определению, наступает тогда, когда в полной мере обнаруживается истинный характер секулярного как квазирелигиозного и вследствие этого прекращается борьба светского за максимальное вытеснение религиозного из всех сфер жизни и обнаруживается мифологичность самой научной объективности.

Хронологически постсекулярность соответствует постпостмодернизму, а само определение столь же условно и противоречиво. Стефано Каприо связывает постсекуляризм с эсхатологической перспективой, возросшей готовностью христианских церквей для объединения в целях борьбы с секуляризмом и «новым гнозисом», сотериологическим понятием философии как духовного упражнения [108]. Д. Узланер делает акцент на том, что происходящие трансформации «затрагивают основы нашего мышления, выводя нас в абсолютно новое пространство – пространство постсекулярной философии, постсекулярного мышления». Можно констатировать то, что вера и знание смешиваются в ситуации постсекулярной философии, характеризующейся теологическим поворотом. Так, по мнению С. Жижека, «теология возрождается в качестве отправной точки для радикальной политики» [26, с. 397]. В генезисе, семантике самого понятия секулярного, как показывает Д. Узланер, прослеживается взаимодействие мирского и священного. «Когда мы говорим о постсекулярном, мы имеем в виду преодоление секулярного именно в его современном смысле, заро-

ждение которого можно отнести уже к поздней схоластике» [87, с. 12]. Но уже это современное секулярное страдает противоречивостью трактовок и неопределенностью своих границ. При этом при разнообразии толкований в их основе усматривается теологический фундамент. В таком случае постсекулярная ситуация становится выстраиванием нового метафизического фундамента, каковым и призвана стать постсекулярная философия, для которой не существует ни религиозной, ни секулярной мысли, есть просто мысль [87, с. 29]. Постсекулярное выстраивается внутри самого секулярного как продолжение Просвещения.

По мнению А. Данненберга, постсекулярное является проявлением постмодернистской позиции относительности и субъективности истины и разрушает монополию исторического христианства как таковую. Кроме того, А. Данненберг соглашается с тем, что наиболее адекватно «постсекулярное» (как смысловой конструкт) было описано непосредственно автором данного термина Ю. Хабермасом и применимо «только к высоко-развитым обществам Европы или таким странам, как Канада, Австралия и Новая Зеландия, где религиозные связи между людьми ослабли на протяжении длительного времени, но особенно резко – в послевоенный период» [17].

Мы полагаем, необходима «инкультурация» религиозных представлений, придающая им контекст и перспективу и в то же время философско-антропологическое измерение. Не подвергаясь инкультурации философская теология зависает в воздухе, оставаясь самодостаточной системой, не реагирующей на новации постмодернистской теологии.

Список литературы

1. Августин (Никитин), архим. Жизнь и деяния святого Франциска Ассизского в оценке русской православной мысли / архим. Августин (Никитин) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/st_fran_nikitin1/
2. Аринин Е.И. Религиозная антропология : учеб. пособие для студентов специальности «Религиоведение» : в 2 ч. – Ч. 1 / Е.И. Аринин, Ю.Я. Тюрин ; Владим. гос. ун-т. – Владимир : Ред.-изд. комплекс ВлГУ, 2005. – 124 с.
3. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти / Ф. Арьес ; общ. ред. Оболенской С.В. ; предисл. Гуревича А.Я. – М. : Прогресс, 1992. – 528 с.
4. Бальтазар фон Ханс Урс. Достояна веры лишь любовь / Ханс Урс фон Бальтазар ; пер. с нем. – М. : Истина и жизнь, 1997. – 124 с.
5. Бекорюков А. Франциск Ассизский и католическая святость / А. Бекорюков. – Издание Сретенского монастыря, 2001. – 70 с.
6. Бердяев Н.А. О назначении человека / Н.А. Бердяев. – Париж : Изд-во «Современные записки», 1931. – 320 с.
7. Бодрийяр Ж. Америка / Ж. Бодрийяр ; пер. с фр. Д. Калугина. – СПб. : Владимир Даль, 2000. – 205 с.
8. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр ; пер. с фр. Л. Любарской, Е. Марковской. – М. : Добросвет, 2000. – 356 с.
9. Бондарко Н.А. Сад, рай, текст: аллегория сада в немецкой религиозной литературе позднего Средневековья / Н.А. Бондарко // Образ рая: от мифа к утопии. Серия Symposium. – Вып. 31. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С.11–30.
10. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер ; пер. с нем. / сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайденко. – М., 1990. – С. 61–272.
11. Гадамер Х.Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики / Х.Г. Гадамер ; пер. с нем. / общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.
12. Гаспаров М. Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье / М. Гаспаров. – М. : Наука, 1986. – 225 с.
13. Горбатенко В. Людина і суспільство в ситуації постмодерна: філософсько-політичні детермінанти / В. Горбатенко // Соціогуманітарні проблеми людини. – 2010. – № 5. – С. 151–166.

14. Григорьян Б.Т. Философская антропология. Критический очерк / Б.Т. Григорьян. – М. : Мысль, 1982. – 188 с.
15. Грін Ж. Брат Франциск / Ж. Грін ; пер. з фр. Г. Чернієнко. – К. : Юніверс, 2006. – 296 с.
16. Гундорова Т. Симптом «больного тела». Постсоветский украинский роман / Т. Гундорова ; пер. с укр. // Дружба народов. – 2011. – № 9. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/druzhiba/2011/9/gu17.html>
17. Данненберг А.Н. Тупики «постсекулярного» / А.Н. Данненберг. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/3430693.html>
18. Декларация секулярного гуманизма. Общая часть // Российское гуманистическое общество [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.humanism.ru/declaration.htm>
19. Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип / Ж. Делёз, Ф. Гваттари ; пер. с фр. и послесл. Д. Кралечкиной, науч. ред. В. Кузнецов. – Екатеринбург : У-Фактория, 2007. – 672 с.
20. Джемелли А. Францисканство / А. Джемелли ; пер. Тимофеева И. – М. : Духовная Библиотека, 2004. – 512 с.
21. Дробжев М.И. Проблема человека в русской религиозной философии XIX – первой половины XX века : монография / М.И. Дробжев. – Тамбов : Изд-во ТГУ, 2000. – 320 с.
22. Дунаев А.Л. Францисканский орден и движение спиритуалов: история конфликта (1220–1319 гг.) / А.Л. Дунаев ; автореф. дис. на соиск. уч. степ. канд. ист. наук. – М. : Изд-во МГУ, 2009. – 20 с.
23. Дусаева Э.М. Складывание францисканской агиографии / Э.М. Дусаева // Гуманитарные науки. – 2009. – Том 151, кн. 2. – С. 130–137.
24. Жебар Э. Св. Франциск Ассизский и францисканская проповедь / Э. Жебар // Жебар Э. Мистическая Италия. Очерк из истории возрождения религии в средних веках. – СПб., 1900. – С. 84–140.
25. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / Славой Жижек ; пер. с англ. В. Сафронова, науч. ред. С. Зимовца. – М. : Изд-во «Худ. журнал», 1999. – 235 с.
26. Жижек С. Размышления в красном цвете: коммунистический взгляд на кризис и сопутствующие предметы / С. Жижек ; пер. с англ.

А. Смирнова, М. Рудакова, А. Абельситова. – М. : Изд-во «Европа», 2011. – 476 с.

27. Задворный В. Л. Жизнь и сочинения святого Антония Падуанского / В.Л. Задворный // Св. Антоний Падуанский. Проповеди ; пер. с лат. А. Горелова, К. Клюшникова, И. Лупандина и М. Мамсурова ; под ред. В.Л. Задворного. – М., 1997. – С. 6–38.

28. Задворный В.Л. Святой Франциск и история Францисканского ордена / В.Л. Задворный // Св. Франциск Ассизский. Сочинения ; пер. с лат. К. Клюшникова, Е. Широной. – М., 1995.

29. Зотов В.В. Идеология и доминирующая культура / В.В. Зотов, А.О. Спицына // Теория и практика общественного развития. – 2014. – Вып. 8. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://teoria-practica.ru/rus/files/arhiv_zhurnal/2014/8/zotov-spitsyna.pdf

30. Иглтон Т. Идея культуры / Т. Иглтон ; пер. с англ. И. Кушнareвой. – М. : ИД НИУ ВШЭ, 2012. – 192 с.

31. Истоки францисканства: Святой Франциск Ассизский: писания и биографии. Святая Клара: писания и биография. – М. : Духовная Библиотека, 1996. – 1060 с.

32. История чтения в западном мире от Античности до наших дней ; ред.-сост. Кавалло Г., Шартье Р. ; пер. М. Рунова, Н. Зубков, Т. Недашковская. – М. : Фаир, 2008. – 542 с.

33. Капуто Дж. Как секулярный мир стал постсекулярным / Дж. Капуто // Логос. – 2011. – № 3(82). – С. 186–205.

34. Карсавин Л.П. Мистика и ее значение в религиозности средневековья / Л.П. Карсавин // Карсавин Л.П. Малые сочинения. – СПб. : Алетейя, 1994. – С. 9–23.

35. Карсавин Л.П. Монашество в Средние века / Л.П. Карсавин. – М. : Изд-во «Ломоносовъ», 2012. – 192 с.

36. Католическая энциклопедия : в 5 т. Т. 1. А-З. – М. : Изд-во францисканцев, 2002. – 1010 с.

37. Кимелев Ю.А. Философия религии. Систематический очерк / Ю.А. Кимелев. – М. : Изд. Дом «Nota Bene», 1998. – 424 с.

38. Кирилюк Ф.М. Філософія політичної ідеології : навч. посібник / Ф.М. Кирилюк. – Київ : Центр учбової літератури, 2009. – 520 с.

39. Клестов А.А. Интеллектуальный Ренессанс XII в. и раннее францисканство XIII в., их значение для современной Европы / А.А. Клестов //

Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2007. – Том 8, № 1. – С. 27–42.

40. Ковальчук Н.Д. Антропологический кризис: пути выхода из него / Н.Д. Ковальчук // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия «Философия. Культурология. Политология. Социология». – 2010. – Том 23 (62), № 1. – С. 50–53.

41. Котляревский С.А. Францисканский орден и римская курия в XIII–XIV веках / С.А. Котляревский. – М., 1901. – 389 с.

42. Кочетков Г. Жизнь и деятельность Франциска Ассизского (1182–1226 гг.) в оценке русской православной мысли / свящ. Георгий Кочетков [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://favor2.chat.ru/ecum38gc.htm>.

43. Кулыгина Н.А. Опера «Святой Франциск Ассизский» Оливье Мессиана: особенности воплощения замысла : дис. на соиск. уч. степ. канд. искусствоведения / Н.А. Кулыгина. – СПб. : Изд-во СПб Гос. консерватории, 2012. – 275 с.

44. Кырлежев А. Постсекулярное: краткая интерпретация / А. Кырлежев // Логос. – 2011. – № 3 (82). – С. 100–106.

45. Леви-Строс К. Структурная антропология / К. Леви-Строс ; пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. – М. : ЭКСМО-Пресс, 2001. – 512 с.

46. Лейнг Р.У. Расколотое «Я» / Р.У. Лэйнг ; пер. с. англ. – СПб. : Белый Кролик, 1995. – 352 с.

47. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар ; пер. с фр. Н.А. Шматко. – М., СПб. : Изд-во «Алетейя», 1998. – 160 с.

48. Луман Н. Медиа коммуникации / Н. Луман ; пер. с нем. А. Глухова, О. Никифорова. – М. : Изд-во «Логос», 2005. – 280 с.

49. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / А. Макинтайр ; пер. с англ. В. В. Целищева. – М. : Академический Проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2000. – 384 с.

50. Маклюэн Г.М. Понимание медиа: внешние расширения человека / Г.М. Маклюэн ; пер. с англ. В. Николаева. – М. ; Жуковский : «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2003. – 464 с.

51. Маньковская Н. От модерна к постмодернизму *via* постмодернизм / Н. Маньковская // Коллаж-2 : социально-философский и философско-антропологический альманах. – М., 1999. – С. 18–25.

52. Маритен Ж. Знание и мудрость / Ж. Маритен ; пер. с фр. Л.М. Степачева. – М. : Научный мир, 1999. – 243 с.

53. Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем / Ж. Маритен ; пер с фр. Б. Губман // Проблема человека в западной философии: переводы ; сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. – М., 1988. – С. 229–260.

54. Марков Б.В. Герменевтика и деконструкция / Б.В. Марков // ХОРА. – 2007. – № 1/2. – С. 34–47.

55. Марков Б.В. Философская антропология. Очерки истории и теории / Б.В. Марков. – СПб. : Лань, 1997. – 380 с.

56. Марков Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории / Б.В. Марков. – СПб. : Питер, 2008. – 352 с.

57. Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе ; пер. с нем., предисл., прим. А. Юдина. – М. : «REFL-book», 1994. – 368 с.

58. Микитинец А.Ю. О методологическом значении метаантропологии в современном философском дискурсе / А.Ю. Микитинец // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия «Философия. Культурология. Политология. Социология». – 2009. – Том 22 (61), № 1. – С. 76–81.

59. Митрошенков О. Что придет на смену постмодернизму? / О. Митрошенков // Свободная мысль. – 2015, № 5 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.svom.info/entry/355-chto-pridet-na-smenu-postmodernizmu/>

60. Мусихин Г. Очерки теории идеологий / Г. Мусихин. – М. : Издат. дом высшей школы экономики, 2013. – С. 192.

61. Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству. Соч. : в 2 т. – Т. 2 / Ф. Ницше ; пер. с нем. В.А. Флеровой. – М. : Мысль, 1996. – С. 631–692.

62. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Соч. : в 2 т. – Т. 2 / Ф. Ницше ; пер. с нем. К.А. Свасьяна. – М. : Мысль, 1996. – С. 5–237.

63. Ницше Ф. Человеческое слишком человеческое. Соч. : в 2 т. – Т. 1 / Ф. Ницше ; пер. с нем. Н. Полилова. – М. : Мысль, 1996. – С. 231–489.

64. Оконская Н.Б. Основы метаантропологии. Человек и мир : учеб. пособие / Н.Б. Оконская. – М. : Вузовская книга, 2004. – 223 с.

65. Основы религиоведения: учебник / Ю.Ф. Борунков, И.Н. Яблоков, М.П. Новиков и др. ; под ред. И.Н. Яблокова. – М. : Высш. шк., 1994. – 368 с.

66. Паскаль Б. Думки / Б. Паскаль ; пер. з фр. А. Перепаді, О. Хоми. – Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – 704 с.

67. Плеснер Х. Ступени органического и человек / Х. Плеснер ; пер. с нем. А. Филиппова // Проблема человека в западной философии: переводы ; сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. – М., 1988. – С. 96–151.
68. Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию / В.А. Подорога. – М. : Ad marginem, 1995. – 340 с.
69. Реати Ф. Франциск – учитель молитвы / Ф. Реати ; пер. с итал. – М. : Изд-во францисканцев, 1995. – 114 с.
70. Ремезова И.И. Современная философская антропология. Аналитический обзор / И.И. Ремезова. – М. : ИНИОН, 2005. – 89 с.
71. Рождественский А.П. Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова. Введение, перевод и объяснение по еврейскому тексту и древним переводам / А.П. Рождественский. – СПб. : Тип. М. Меркушева, 1911. – 913 с.
72. Рормозер Г. Ситуация христианства в эпоху «постмодерна» глазами христианского публициста / Г. Рормозер // Вопросы философии. – 1991. – № 5. – С.75–86.
73. Садченко В.Н. Францисканский монашеский орден и его социально-религиозные функции: XIII – первая половина XV вв.: дис. на соиск. уч. степ. канд. ист. наук / В.Н. Садченко. – Ставрополь, 2005. – 426 с.
74. Сарна А.Я. Клоссовский / А.Я. Сарна [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://gufo.me/content_fil/klossovskij-klossowski-per-r-1903-13462.html
75. Семиотика культуры. Антропологический поворот : коллективная монография / В.С. Плахотнюк, Г.Л. Тульчинский, И.Е. Фадеева и др. – СПб. : Эйдос, 2011. – 362 с.
76. Сидорина Т.Ю. Антропологический кризис / Т.Ю. Сидорина. Философия кризиса [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://polbu.ru/sidorina_crisis/ch05_i.html
77. Сидорина Т.Ю. Философия кризиса / Т.Ю. Сидорина. – М. : Флинта-Наука, 2003. – 456 с.
78. Сковорода Г.С. Повна академічна збірка творів / Г.С. Сковорода ; за ред. проф. Л. Ушкалова. – Х. : Майдан, 2010. – 1400 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://anthropology.ru/ru/texts/bondarko/paradise_01.html
79. Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / Г. Сковорода ; за ред. проф. Л. Ушкалова. – Харків–Едмонтон–Торонто : Майдан; Вид-во Канадського Інституту Українських Студій, 2011. – 1400 с.

80. Слободников В. Антропологический кризис европейской модели человека / В. Слободников // Кентавр. Сетевой журнал [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://circleplus.ru/archive/n/36/6>

81. Смирнов С.А. Антропология города, или философия урбанизма в России / С.А. Смирнов // web-кафедра философской антропологии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://anthropology.ru/ru/texts/smirseal/ancity_1.html

82. Смирнов С.А. Антропология номадизма / С.А. Смирнов // Электронный альманах о человеке [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.antropolog.ru/doc.php?id=544>

83. Стикко М. Святой Франциск Ассизский / М. Стикко ; пер. с итал. – Милан : Христианская Россия, 1992. – 243 с.

84. Сугинян Г. Антропологический сдвиг / Г. Сугинян // Нева. – 2012. – № 2 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/neva/2012/2/su10.html>

85. Торбург М.Р. Проблемы религии в постмодернистской философии: дис. ... канд. филос. наук / М.Р. Торбург ; машинопись, архив кафедры ФРиР. – М. : МГУ, 2002. – 152 с.

86. Топорова А.В. Мистики и агиографы. История литературы Италии. – Т. 1 : Средние века / А.В. Топорова ; отв. ред. М.Л. Андреев, Р.И. Хлодовский. – М. : Наследие, 2000. – 590 с.

87. Узланер Д. Введение в постсекулярную философию / Д. Узланер // Логос. – 2011. – № 3 (82). – С. 3–32.

88. Уоллес Д.Ф. Бесконечная шутка / Д.Ф. Уоллес // Портал о современной культуре. Журнал «Шо» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://sho.kiev.ua/article/716>

89. Философская антропология как интегративная форма знания : сб. ; под ред. Б.В. Маркова, А.В. Говорунова. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2001. – 304 с.

90. Францисканская харизма ; пер. Урбанович Т., Лазовского Ю. ; под ред. Муравьева Г., Басий О. – М. : Изд-во францисканцев, 2002. – 57 с.

91. Францисканский капитул. – М. : Изд-во францисканцев, 1998. – 73 с.

92. Фрейд З. Введение в психоанализ : Лекции / З. Фрейд ; пер. с нем. Г.В. Барышниковой. – М. : Наука, 1989. – 456 с.

93. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «я» / З. Фрейд // Фрейд З. Психоаналитические этюды ; пер. с нем. – Минск, 1997. – С. 422–480.

94. Фромм Э. Иметь или быть / Э. Фромм ; пер. с англ. ; сост., предисл. проф. П.С. Гуревича. – М. : АСТ, 2000. – 270 с.

95. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко ; пер. с фр., ком. и послесл. С. Табачниковой. – М. : Касталь, 1996. – 448 с.

96. Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы / М. Фуко ; пер. с фр. В. Наумова. – М. : Ad marginem, 1999. – 480 с.

97. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко ; пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой. – СПб. : А-сад, 1994. – 407 с.

98. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас ; пер. с нем. ; под ред. Д.В. Скляднева, послесл. Б.В. Маркова. – СПб. : Наука, 2000. – 380 с.

99. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В.В. Библихина. – Харьков : «Фолио», 2003. – 503 с.

100. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие ; пер. с нем. В.В. Библихина. – М., 1993. – С. 192–220.

101. Хамитов Н.В. Метаантропология как ответ эпохе постмодерна: экзистенциалы предельного бытия / Н.В. Хамитов // Вестник НГУ. Серия «Психология». – 2008. – Том 2, выпуск 1. – С. 50–55.

102. Хамитов Н. Философия человека: От метафизики к метаантропологии / Н. Хамитов. – М. : Институт общегуманитарных исследований; Киев : Ника-Центр, 2002. – 334 с.

103. Хенгстенберг Г.Э. К ревизии понятия человеческой природы. Это человек : антология философских работ / Г.Э. Хенгстенберг ; сост. П.С. Гуревич. – М. : Высшая школа, 1995. – С. 211–249.

104. Хмылев В.Л. Концепт идеологии – от Просвещения к Модерну / В.Л. Хмылев // Вестник Томского госуд. ун-та. – Томск : Том. госуд. ун-т, 2007. – № 299. – С. 66–70.

105. Хорина Г.П. Идеология как элемент системы культуры / Г.П. Хорина [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://tourism.mosgu.ru/o_fakultete/kafedra/cultural/Nayka/Horina.htm

106. Хоружий С.С. К антропологической модели третьего тысячелетия / С.С. Хоружий // *Философия науки*. – М. : ИФ РАН, 2002. – Вып. 8. – С. 108–136.

107. Худерко В.А. Метаантропология как философия запредельного бытия / В.А. Худерко // *Вестник СевГТУ. Философия*. – Севастополь : Изд-во СевГТУ, 2004. – Вып. 56. – С. 93–98.

108. Церковь и религия в период постсекуляризма. Выступление Стефано Каприо [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/02/caprio_rus.pdf

109. Шелер М. Положение человека в космосе / М. Шелер ; пер. с нем. А. Филиппова // *Проблема человека в западной философии : переводы; сост. и послесл. П.С. Гуревича ; общ. ред. Ю.Н. Попова*. – М., 1988. – С. 31–95.

110. Щесюл А. Несколько слов о францисканцах / А. Щесюл, С. Падевский, Г. Церох ; пер. Баранова И. – М. : Аслан, 1996. – 48 с.

111. Шлемова Н.А. Кризис системы образования – антропологический крах / Н.А. Шлемова // *Дом солнца : журнал [Электронный ресурс]*. – Режим доступа: <http://www.sunhome.ru/journal/639457>

112. Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования / Н. Элиас ; пер. с нем. А. Руткевич. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2001. – Т. 2 : Изменения в обществе. Проект теории цивилизации. – 382 с.

113. Энгер В. Курс францисканской духовности / В. Энгер, Л. Леманн, А. Ротцеттер ; пер. с польского. – Киев : «Христианське слово», 2001. – 65 с.

114. Francis of Assisi : early documents / [edited by Regis J. Armstrong, J.A. Wayne Hellmann, William J. Short]. In 3 vol. – New York : New City Press, 1999–2001.

115. Jameson F. On «Cultural Studies» // *Social Text*. – 1993. – No. 34. – P. 17–52.

116. Humanist Manifesto I. American Humanist Association, 1933. Гуманистический манифест I. Перевод на русский язык: В. Поляков. [Электронный ресурс] // Центр гуманитарных технологий [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/5469/5470>

117. Hyers M. Conrad. Zen and the comic spirit. – London : Rider, 1974. – 192 p.

118. Kazantzakis N. Saint Francis, a novel / Nikos Kazantzakis; transl. from the Greek P. A. Bien. – N. Y. : Simon and Schuster, 1962. – 379 p.
119. Lakelsand P. The liberation of the laity: in search of an accountable church / Paul Lakelsand. – N. Y. : Continuum, 2003. – viii, 311 p.
120. Levenson Claude B. The Dalai Lama: a biography. – Oxford University Press, 2001. – 291 p.
121. Lewis B. Postmodernism and Literature // The Routledge Companion to Postmodernism. – NY : Routledge, 2002.
122. Representing culture : essays on identity, visuality and technology / edited by Claudia Alvares. – Newcastle upon Tyne, UK : Cambridge Scholars, 2008. – vi, 200 p.
123. Sheridan J. St. Francis: hippie with a difference / J. Sheridan // Our Sunday Visitor. – 1973. – July 29. – No. 62. – P. 1.
124. Squire A. Holy hippies / A. Squire // Clergy Review. – 1969. – Vol. 54. – P. 611–621.
125. Taylor C. A Secular Age. Harvard University Press, 2007. – 896 p.
126. The Blackwell companion to postmodern theology // [edited by Graham Ward]. – Oxford : Blackwell Publishers, 2001. – 530 p.
127. The New dictionary of theology / [edited by Joseph A. Komonchak, Mary Collins, Dermot A. Lane]. – Wilmington, Del. : Glazier, 1987. – 1112 p.
128. Theology of joy / [edited by Johan Baptist Metz and Jean-Pierre Jossua]. – N. Y. : Herder & Herder, 1974. – 158 p.
129. Wesolowski L. The hippie from Assisi / Lorraine Wesolowski // Sisters today. – 1982, October. – Vol. 54. – P. 72–75.

С о д е р ж а н и е

Введение	3
----------------	---

Дольская О.А.

Глава 1. На пути к новой парадигме образования	7
1. Философская рефлексия пространства образования	7
2. Онтологический характер структурно-функциональной организации образования	25
3. Социально-гносеологический аспект образования	33

Дольская О.А.

Глава 2. Организация интеллектуально-инструментальных возможностей человека	55
1. Формально-содержательный характер организации мышления	55
2. Техники мышления	64
3. Формирование культурных смыслов реальности	85
4. Механизмы формирования новых смыслов реальности	90
Список литературы	104

Голозубов А.В., Городыская О.Н.

Глава 3. Человек в современном мире	118
1. Динамика антропологической проблемы	118
2. Культура в ситуации антропологического кризиса: постмодерн и постпостмодерн	132
3. Человек в медиапространстве: медиаантропология	153
4. «Духовный ландшафт» человека в условиях меняющейся картины мира	164
5. Духовные экзистенциалы (игра, радость, смех) как антропологические категории	174
6. Религиозная картина мира (религиозные смыслы) в ситуации постмодерна: онтологические основания религиозной антропологии	187
Список литературы	205

Наукове видання

ДОЛЬСЬКА Ольга Олексіївна
ГОЛОЗУБОВ Олександр В'ячеславович
ГОРОДСЬКА Ольга Миколаївна

**ЛЮДИНА У СУЧАСНОМУ СВІТІ:
НА ШЛЯХУ ДО НОВОЇ ПАРАДИГМИ ОСВІТИ**

Монографія

Російською мовою

Відповідальний за випуск *Я. В. Тарароєв*
Роботу до видання рекомендував *В. І. Ніколаєнко*
Редактори: *М. П. Єфремова, Л. А. Пустовойтова*

План 2016 р., поз. 83.

Підп. до друку 23.08.2016. Формат 60 × 84 ¹/₁₆. Папір офсетний.
Друк офсетний. Гарнітура Таймс. Ум. друк. арк. 12,6. Наклад 50 пр.
Вид № 1497. Ціна договірна.

Видавець

Видавничий центр НТУ «ХП»,
вул. Фрунзе, 21, м. Харків-2, 61002

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 3657 від 24.12.2009 р.

Виготовлено у друкарні ФОП Леонов
Тел. (057) 717-28-80