

ISSN 2219-5254
ISSN 2500-2791 (online)

ВЕСТНИК ИВАНОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

Серия «Гуманитарные науки»

Вып. 2 (17), 2017

Философия

Научный журнал

Издается с 2000 года

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

Учредитель ФГБОУ ВО «Ивановский государственный университет»

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

В. Н. Егоров, д-р экон. наук
(председатель)

С. А. Сырбу, д-р хим. наук
(зам. председателя)

В. И. Назаров, д-р психол. наук
(зам. председателя)

К. Я. Авербух, д-р филол. наук (Москва)

Ю. М. Воронов, д-р полит. наук

Н. В. Усольцева, д-р хим. наук

Ю. М. Резник, д-р филос. наук (Москва)

О. А. Хасбулатова, д-р ист. наук

Л. В. Михеева
(ответственный секретарь)

РЕДКОЛЛЕГИЯ СЕРИИ «ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ»:

А. А. Григорян, д-р филол. наук
(главный редактор серии)

О. М. Карпова, д-р филол. наук

А. Н. Таганов, д-р филол. наук

О. А. Павловская, канд. филол. наук

А. А. Корников, д-р ист. наук

Д. И. Польшанский, д-р ист. наук

К. Е. Балдин, д-р ист. наук

В. М. Тюленев, д-р ист. наук

Г. С. Смирнов, д-р филос. наук

Д. Г. Смирнов, д-р филос. наук

М. А. Меликян, канд. филос. наук

Адрес редакции (издательства):

153025 Иваново, ул. Ермака, 39, к. 462
тел./факс: (4932) 93-43-41
e-mail: publisher@ivanovo.ac.ru

Подписной индекс в каталоге
«Пресса России» 41512

Электронная копия журнала размещена
на сайтах www.elibrary.ru,
www.ivanovo.ac.ru

ISSN 2219-5254
ISSN 2500-2791 (online)

IVANOVO STATE UNIVERSITY BULLETIN

Series «The Humanities»

Issue 2 (17), 2017

Philosophy

Scientific journal

Issued since 2000

The journal is registered in the Federal Agency for the Oversight in the Sphere of Communication, Information Technology and Mass Communications (Roskomnadzor)
Registration certificate III № ФС77-60993 of March 5, 2015

Founded by Ivanovo State University

EDITORIAL COUNCIL:

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

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

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

K. Ya. Averbukh, Doctor of Philology
(Moscow)

Yu. M. Voronov, Doctor of Politics

N. V. Usoltseva, Doctor of Chemistry

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

O. A. Khasbulatova, Doctor of History

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

EDITORIAL BOARD OF THE SERIES «THE HUMANITIES»

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

O. M. Karpova, Doctor of Philology

A. N. Taganov, Doctor of Philology

O. A. Pavlovskaya, Candidate
of Science, Philology

A. A. Kornikov, Doctor of History

D. I. Polyvyanny, Doctor of History

K. E. Baldin, Doctor of History

V. M. Tyulenev, Doctor of History

G. S. Smirnov, Doctor of Philosophy

D. G. Smirnov, Doctor of Philosophy

M. A. Melikyan, Candidate of Science,
Philosophy

Address of the editorial office:

153025, Ivanovo, Ermak str., 39, office 462
tel./fax: (4932) 93-43-41
e-mail: publisher@ivanovo.ac.ru

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

СОДЕРЖАНИЕ

Философия сознания

- Смирнов Г. С., Смирнов Д. Г.* В поисках ноосферного языка:
актуализация и проблематизация глобального сознания 5
- Жульков М. В.* Энергетический характер закономерностей
формирования ноосферы и глобального сознания 15

Теоретические проблемы философии

- Ерахтин А. В.* Кантовский априоризм и эволюционная эпистемология ... 26
- Петряков Л. Д.* Единство и различие в мышлении Востока и Запада 34

Философия интеллектуальной истории

- Юдин К. А.* Как «оседлать тигра» в «мире руин»? Барон Юлиус Эвола
и «дионисийский аполлонизм» как идейно-интеллектуальная
стратегия 39
- Пинчук В. Н.* Философские идеи советской номенклатуры в 1917—
1929 гг. 52

Философия образования

- Михальчи Е. В.* Биоадекватная методика преподавания в обучении
студентов с ограниченными возможностями здоровья
и инвалидностью 65

Дебют

- Афанасьева М. А.* «Роза мира» Д. Л. Андреева: мистическая
глобальность 71

Научная жизнь

- Кривцова Л. А.* Языковые измерения глобального сознания..... 77

Рецензии

- Смирнов Д. Г.* Семиотическая полифония региональной идентичности
(*Докучаев Д. С.* Региональная идентичность в Ивановской области:
политика конструирования образа территории. Иваново, 2016) 86

- Сведения об авторах* 91

- Информация для авторов*
«Вестника Ивановского государственного университета» 92

CONTENTS

Philosophy of mind

- Smirnov G. S., Smirnov D. G.* Searching for the noospheric language:
actualization and problematization of global consciousness 5
- Zhulkov M. V.* Energy character of the noosphere formation and global
consciousness regularities 15

Theoretical problems of philosophy

- Erakhtin A. V.* Kant's apriorism and evolutionary epistemology 26
- Petryakov L. D.* Unity and difference in the Oriental and Occidental ways
of thinking 34

Philosophy of intellectual history

- Yudin K. A.* How to «ride the tiger» in the «world of ruin»? Baron Julius
Evola and the «Dionysian Apollonian» as the ideological and intellectual
strategy 39
- Pinchuk V. N.* Philosophical ideas of the Soviet nomenclature in 1917—1929 52

Philosophy of education

- Mikhalchi E. V.* Using bioadequate teaching methods in teaching students
with disabilities 65

Debut

- Afanas'eva M. A.* «The Rose of the World» by D. L. Andreev:
a mystical globality 71

Scientific life

- Krivtsova L. A.* Language measurements of the global consciousness 77

Reviews

- Smirnov D. G.* Semiotic polyphony of the regional identity (*Dokuchaev D. S.*
The Regional Identity in the Ivanovo Region: the Policy of
the Territory Image Design. Ivanovo, 2016) 86

Information about the authors 91

Information for the authors of «Ivanovo State University Bulletin» 92

ББК 87.228.1

Г. С. Смирнов, Д. Г. Смирнов

В ПОИСКАХ НООСФЕРНОГО ЯЗЫКА: АКТУАЛИЗАЦИЯ И ПРОБЛЕМАТИЗАЦИЯ ГЛОБАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ

В центре внимания авторов статьи — концепт «ноосферный язык», рассматриваемый через призму философии сознания. Предлагается компаративистский анализ современных глобальных трактовок языка в контексте учения В. И. Вернадского о переходе биосферы в ноосферу. Соотносятся понятия «язык ноосферы» и «ноосферный язык», предлагаются их дефиниции в рамках философского дискурса. Анализируются реконструируемые характеристики ноосферного языка. Формулируется семиотическое представление о ноосферном языке как репрезентации глобальной реальности.

Ключевые слова: глобальное сознание, глобальный язык сознания, язык ноосферы, ноосферный язык, ноокосмос, логосфера.

The concept of the «noospheric language» is analyzed in the article through the prism of consciousness philosophy. A comparative analysis of the modern language interpretations is proposed in the context of Vernadsky's teaching about the transition of biosphere into noosphere. The concepts «language of noosphere» and «noospheric language» are correlated, their definitions are suggested within the framework of philosophical discourse. Characteristics of the noospheric language are analyzed. A semiotic concept of the noospheric language as a representation of a global reality is formulated.

Key words: global consciousness, global language of consciousness, language of noosphere, noospheric language, noocosmos, logosphere.

Вместо введения: исследовательская гипотеза

Язык и сознание — вечная тема философии. Сначала язык озвучивает сознание для близкого круга, но в конечном итоге в форме письменности делает его видимым для многих, в пределе для всего человечества, для вечности. Триада «сознание — мышление — язык» в философии сознания играет особую методологическую роль: в ней проявляется гегелевская формула «опредмечивания и распредмечивания»; более того, именно через нее осуществляется свое космическое движение основной ноосферный закон «информация генерирует энергию, энергия структурирует вещество» [7]. Сознание

© Смирнов Г. С., Смирнов Д. Г., 2017

Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта № 15-03-00833 «Философия глобального сознания в контексте человеческой революции: философско-методологические и когнитивно-семиотические проблемы».

как свернутая спираль информации разворачивает и запускает антропологические энергетические потоки, делая их овеществленными и осуществленными.

Потоки сознания человечества в глобальную информационную эпоху подобны потокам рек, текущим к озерам, морям и океанам. Само глобальное сознание современного человечества столь же мало изучено, как и реальный мировой океан — гидросфера планеты Земля. Настоящая статья раскрывает потенциал ноосферного дискурса в рассмотрении феномена глобального сознания [21], а именно результирующее предметное преломление на стыке философии сознания [23] и философии языка в рамках социогуманитарного знания [27].

Языки глобального сознания не только все более точно и полно описывают реальность общечеловеческого бытия, но и все более способствуют ее переструктурированию и преобразованию. Учитывая особенности языковой интерпретации принципа дополнительности И. Р. Пригожиным, следовало бы сказать, что множественность языков познания обеспечивает постижение космопланетарности человеческого бытия. При этом каждый из языков расширяется и совершенствуется для максимального охвата биосферно-ноосферной реальности, стремится стать глобальным языком. В этой глобальной комплементарности таится много сложностей, но именно языковая коэволюция обеспечивает эффективный диалог человека с человеком и человека с природой.

От языка ноосферы к ноосферному языку

На страницах научного и публицистического наследия В. И. Вернадского вряд ли удастся найти термин «ноосферный язык». Ученый вообще очень бережно, если не сказать трепетно, относился к работе с понятиями. Вместе с тем внимательный читатель найдет в его трудах релевантные нашей теме размышления. Так, В. Н. Василенко обратил внимание на замечание В. И. Вернадского в отношении Гёте: «Высший смысл жизни Фауста он видел в овладении природой, силами науки для блага народных масс, в создании наукой, я бы сказал, языком XX в., — ноосферы» [5, с. 251]. Интерпретировать этот пассаж можно по-разному. Трактовка В. Н. Василенко примечательна, хотя немного и искажает изначальный смысл суждения: он приходит к идее об «общем языке мысли» [4, с. 91]. «Мудрое овладение законами природы, — пишет он в продолжение, — превращение научных знаний, институтов науки, ее достижений в блага народных масс В. И. Вернадский назвал языком XX в. — языком ноосферы» [4, с. 94]. И далее: «В ноононимах (языке) самоопределения, формах (азбуке) самоидентификации Человека, Личности, Граждан реализуются основы ноосферной антропологии поколений *Homo sapiens institutus*, принципы ноосферологии гражданства, вектор ноосферной футурологии субъектов глобального общества, выражающий императивы ноосферной глобалистики» [4, с. 98]. Мы в целом разделяем эвристичную идею ноононимов, если, конечно, не брать в расчет этимологию этого неологизма. В нашем представлении ноононимы есть выкристаллизованные формы сознания (неизбежно предстающие и как формы-способы самоописания), способные «подстраивать» под себя материю. Именно в этом, вероятнее всего, и заключается смысл обнаруженного В. Н. Василенко концепта «язык ноосферы».

Размышления В. Н. Василенко во многом продолжают линию В. Ю. Татура, продемонстрировавшего, что концепция биосферы

В. И. Вернадского «позволяет по-новому посмотреть на происхождение, смысл, формы и будущее языка» [24, с. 168]. Суть его концепции может быть сведена к следующему. «Целое развивается и структурируется, в частности, посредством языка, т. е. ... язык, в том числе и человеческий, есть функция Целого, способ его развития и структуризации, есть инструмент целостности для своего изменения» [24, с. 170]. И далее: «Язык существует внутри Целого и служит не только для обеспечения коммуникативных функций существ, но и для развития и структурирования самого Целого. Через язык Целое заявляет о себе и общается с нами» [24, с. 171].

Для нашего исследования значимой является мысль Ю. В. Татур о том, что «чем сложнее язык, чем выше его лингвистическая сложность, тем ближе он к передаче свойств целостности, к представлению и описанию сложных процессов» [24, с. 183]. Пафос размышлений автора с учетом его признания, что «язык, как выражение Единого, не обязательно имеет звуковую форму», это может быть и символ [24, с. 184], комплементарен нашим представлениям о семиосфере как репрезентации ноосферы [22].

Ю. В. Татур не использует ни термин «ноосферный язык», ни понятие «язык ноосферы». Вместе с тем сама логика автора подводит нас к заключению, что под Целым (Единым) он понимает не что иное, как «системно организованное всеобщее» [7] — Ноосферу (хотя, как показывает контент-анализ, на протяжении всего повествования главной для него остается все же биосфера). Резюмируя содержание авторской позиции, можно сказать, что «изменение языка ведет к изменению организации» системы [24, с. 182], а Целое, в свою очередь, «говорит о своей структуре, задачах, смыслах» через язык [24, с. 184]. В этом аспекте русский язык, которому Ю. В. Татур отводит особое место в системе глобальных языков, оказывается, по сути, языком ноосферы [24, с. 185].

Своеобразным продолжением изложенного выше оказывается концепция В. А. Полосухина и Ю. В. Артюхович: «Исходным измерением информационного поля, “голосом бытия”, внутри которого человеческое существо в состоянии отозваться на зов ноокосмоса, является наш язык. Через это измерение осуществляется прямая и обратная связь между человеком и ноокосмосом. Поэтому язык — не случайное явление в истории народа, он имеет свои, неведомые пока законы взаимосвязи с информационным полем. С помощью языка осуществляется трансцендентальная связь человека с информационным полем ноокосмоса в передаче явленной и неявленной информации. Такая информация передается через людей, способных к ее восприятию: пророков, ученых, мыслителей, деятелей политики и искусства, которые в своем творчестве прорываются через логосферу к ноокосмическим вершинам духа» [16, с. 140]. Подобная постановка проблемы переводит разговор из плоскости широко понимаемого языка ноосферы (язык Природы в контексте философии русского космизма [26]) в плоскость ноосферного языка. В нашем случае язык ноосферы (если принять во многом метафорический флер данного термина) — это знаковая система, опосредующая в человекообразных символах информацию, идущую от ноосферы. Ноосферный язык, в свою очередь, предстает как система адекватных (адаптивных) реальности форм выражения собственно человеческого понимания процесса разворачивания ноосферы как системно организованного всеобщего.

К вопросу о языке описания системы «Природа — Человек — Общество»

В рамках современной ноосферологии проблема языка описания сознания [11], в том числе ноосферного сознания [19], рождающегося в результате планетных процессов противоречивого перехода биосферы в техносферу и ноосферу, находится в неразрывной связи с проблемой ноосферного языка.

В качестве отправной здесь следует считать точку зрения О. Л. Кузнецова и Б. Е. Большакова, которые, рассматривая естественно-научные и гуманитарные принципы глобального кризиса и ноосферную парадигму перехода к устойчивому развитию, указывают на возможность и необходимость создания специального языка для описания системы «природа — общество — человек» [14, с. 3]¹. Как и названные выше исследователи, они выводят идею ноосферного языка непосредственно из работ В. И. Вернадского (напр.: [6]), ставившего задачу «выразить различные формы движения», что предполагало «выразить их на универсальном языке пространства-времени», и междисциплинарного языка синергетики [14, с. 10]. О. Л. Кузнецов и Б. Е. Большаков ведут речь о «ноосферном ЛТ-языке», понимая под последним «многомерный пространственно-временной язык, который сшивает воедино законы разных научных парадигм, устанавливает связь между естественными, социальными и духовными мерами и, используя Единый, доступный человеческому сознанию язык, дает возможность генерировать новые знания о законах системы “Космос — Земля — Биосфера — Человечество — Человек”» [14, с. 11]².

Не вдаваясь в собственно научные нюансы анализируемой точки зрения, отметим, что ноосферный язык, точнее, один из его инвариантов (о чем говорит и само название — ЛТ-язык), предстает как сугубо научный язык описания процессов самоорганизации, протекающих в космопланетарной метасистеме. Авторы языка приводят примеры перевода на ЛТ-язык некоторых принципов и положений: закона сохранения мощности [15, с. 94], принципа живучести [15, с. 95], циклического закона развития жизни [там же]. Эвристичность подобного языка не подлежит сомнению, ибо он реализует обозначенный выше принцип дополнительности языков описания реальности (правда, в урезанном формате)³. Вместе с тем представляется, что внутренняя форма ноосферного языка несоизмеримо богаче, нежели универсальное кодирование с его помощью разнопорядковых законов и принципов, унификация и установление соответствий между понятиями, категориями,

¹ Очевидно, что теоретико-методологический фундамент этой точки зрения был заложен гораздо раньше [1].

² Вместе с тем они делают существенную оговорку, многое проясняющую в приведенной дефиниции: «...ноосферный ЛТ-язык — это научный язык для создания системы специального научного и информационного обеспечения управления» [14, с. 11]. Обратим внимание и на то, что в последние годы, по крайней мере, Б. Е. Большаков дистанцируется от термина «ноосферный ЛТ-язык», ограничиваясь лишь указанием на ЛТ-технологии (см., напр.: [3, 2]).

³ Позиция авторов уже стала предметом (пусть и поверхностного) анализа в рамках философии русского космизма [18]. В целом языковой (лингвистический) срез наследия В. И. Вернадского оказался вне исследовательского фокуса философии. Исключение составляет ряд работ, в которых представлен скорее культурологический подход, нежели методология философской рефлексии (напр.: [25]).

положениями и обобщениями [13, с. 156]. В данном случае, следуя за И. В. Дмитриевской, показывающей, что «метаязыком для любого искусственного языка (а именно таким и является по своей сути ЛТ-язык. — Г. С., Д. С.) служит естественный язык, т. е. все построения искусственного языка переводимы на естественный язык и имеют в нем свое объяснение» [8, с. 24], мы подразумеваем рядоположение научному языку — языков мифопоэтического, религиозного, философского, художественного. Если принять гипотезу, выдвинутую П. Е. Калининим, позволяющую перекинуть когнитивный мостик от описания мозговой активности к описанию активности сознательной (индивидуальной и коллективной) [12, с. 82], то следует признать, что смысловая реальность в целом — это тот кластер сознания, который раскрывает себя в ноосферном языке.

Думается, что высказанное предположение не противоречит размышлениям О. Л. Кузнецова и Б. Е. Большакова, ибо соответствует требованиям, которые они предъявляют к ноосферному языку: синтетичности, универсализму, доступности, открытости (проективности).

«Ивановская» модель ноосферы: изологосные репрезентации

Размышления о языках глобального сознания, и в частности о ноосферном языке, во многом связаны с теоретико-методологическими установками Вяч. Вс. Иванова⁴, связывающего в своих трудах воедино философскую антропологию, философию языка, семиотику и лингвистику, а также ноосферологию (см., напр.: [10]). Для дальнейшего анализа обратимся к своеобразному опорному сигналу (см. рис.), предложенному Вяч. Вс. Ивановым в одной из статей для визуализации своих идей [28].



⁴ Знакомство регионального философского сообщества с творчеством ученого осуществил А. Н. Портнов, который, думается, в значительной мере старался идти той же дорогой (см.: [27]).

В невербальной форме приведенный рисунок дает представление том, как «устроена» ноосфера и многочисленные языки, ее описывающие. Этот достаточно простой по своим техническим средствам изотекст не только позволяет показать методологическую нагруженность ноосферного дискурса, но и может быть использован в образовательных и просветительских целях. Перед нами до некоторой степени переосмысленный изологосный околосказочный нарратив, характерный для «Маленького принца» А. де Сент-Экзюпери. Простота этого ноосферного текста не должна смущать. Он настолько энциклопедичен по своей сути, что следовало бы говорить об особом ноосферном изобразительном языке, образ которого подарил выдающийся знаток знаков и языков. Для Вяч. Вс. Иванова характерна особая модель ноосферных репрезентаций, включающая в себя как логосные (характерные для большинства современных ноосферных исследований), так и изобразительные (визуальные) мотивы. В действительности перед нами создание особой изологосной методологии представления исторически конкретных репрезентаций налично сложившихся образов ноосферы (ноосферной реальности).

Как же строится изознаковый образ ноосферы? Земное пространство, формирующееся из точки (клетки, на самом деле яйца — по форме на рисунке) сингулярности, представлено свернутой в клубок нитью Ариадны. И хотя, на первый взгляд, создается ощущение, что перед нами расходящееся спиральное пространство, на которое мы смотрим сверху, тем не менее следует иметь в виду и сферную интерпретацию объемного клубка: четыре с половиной миллиарда лет геологического развития свернуто в легком карандашном формате. Движение биосферного внешнего кольца происходит по часовой стрелке, но это не исключает и «некого» попятного движения, прежде всего в животных формах. Лишь фито- и рацио(антропо)формы, обладая асимметрией, не всегда выказывают свою интенциональность, но при этом не статичны, а подвижно-динамичны. Заметим, что на поверхности Земли растут не только обыкновенные деревья; перед нами раскрываются и знаки мирового древа. Что же касается животного мира, то его узнаваемые знаковые формы также очень часто превращаются в символические: вот знаменитый гумилевский жираф, а вот донкихотовский Росинант, не говоря уже о носителе блоковских страусиных перьев. Любой эмпирический знак в какой-то степени нагружен апперцепцией везде-вечного человеческого бытия, что совершенно не устраняет ярко выраженной биосферной сущности первого кольца знаков (ближней — земной — семиотической реальности)⁵.

Семиотический принцип в том виде, в котором он формулируется Вяч. Вс. Ивановым («в истории культуры отбираются те именно знаковые системы и тексты, которыми развитие человечества направляется в сторону ноосферы» [9, с. 28]), показывает, что именно усложнение знаков, знаковых систем, знаковой среды как универсальных способов выхода человека во Вселенную

⁵ Творчество Вяч. Вс. Иванова в осмыслении ноосферных проблем представляется столь же значимым, как и творчество Н. Н. Моисеева. При поиске синтетической методологии в осмыслении ноосферных процессов российские (и советские) академики шли в одном направлении соединения естественно-научного и гуманитарного (социального) знания, но представили их разнородными, хотя и комплементарными формами. Для Н. Н. Моисеева характерна ориентация на доминирование философии и истории науки, для Вяч. Вс. Иванова — на когнитивные и семиотические проблемы.

составляет ткань человеческой истории. Отметим, что человек осуществляет этот отбор как бы опосредованно, их отбирает сама история и они сами («которые развитие направляется») определяют траекторию развития.

Семиотические императивы и язык: к вопросу о реальности ноосферного языка

Целостное описание глобального мира требует соответствующего его сложности языка [20]. При этом следует признать, что тот язык, о котором идет речь, тот язык, который иногда с трудом, иногда ясно и открыто выныривает на поверхность сознания, чтобы глотнуть воздуха мировости, выговаривает лишь малую часть общего потока энерго-информационного обмена, происходящего в ноосферной сверхсистеме. Знакование на атомном (нано-) уровне, на молекулярном, клеточном, организменном уровнях оказывается практически незаметным для человека. Лишь в XX в. оказалось возможным читать нечеловеческие языки биосферной эволюции, а значит, постепенно открывать для ноосферного универсума истоки языков понимающего сознания.

За многие миллионы лет навыки понимания бесконечного множества знаков естественной природы через формы инстинкта потерялись в результате создания естественно-искусственной и искусственно-естественной реальностей, для которых человек вынужден придумывать иные — инфотехногенные — языки и через них понимать и истолковывать знаки новой глобальной реальности. Биотехногенная среда обитания современного человека очень трудно трансформируется в ноосферную реальность, в которой аналитическая и рефлексивная, рациональная и иррациональная, логическая и интуитивная стороны отношения к космопланетарной среде в своей необходимой дополнительности порождают приближение к видимой и невидимой истине.

Нужно ли создавать язык для того, чтобы человек адекватно мог говорить о глобальной реальности? Это, фактически, риторический вопрос. Человеческая цивилизация последние 100 лет только и занимается тем, что сочиняет языки, на которых получалось бы хотя бы в какой-то мере говорить с Природой (Большой Природой), предстающей для нас как Ноосфера.

Для того чтобы научиться говорить с Природой, человек изобрел языки для говорения с самим собой и с другими людьми, точнее сказать, природа сама научила человека общаться с себе подобными, для того чтобы потом проверить, сможет ли он общаться с ней. Конечно, человеческие языки строились и создавались по моделям говорения с природой, но, как это всегда бывает, человечество слишком увлеклось самообщением, а затем и общением с социальными и техническими системами, которые искусственно возникали в процессе жизнедеятельности. А дальше возник соблазн говорить только между собой, человек постепенно разучился говорить с природой, считая этот диалог в значительной степени излишним.

Такова семиотическая судьба современной цивилизации. Русское космическое сознание (русский космизм) в известной мере сохранило навыки и способности общения с природой, что делает его актуальным для современного глобального (космопланетарного) бытия человечества. Особенно следует сказать о русском варианте говорения с природой — через русскую поэтическую и прозаическую (литературную) философию.

Правополушарные языки общения (говорения) с природой оказываются наиболее значимыми для формирования (эволюции) глобального сознания. Так возникает серьезная проблема поиска языкового универсума глобального сознания. Современное технократическое человечество разрабатывает компьютерные языки энергоинформационного взаимодействия в биосферно-ноосферной (на самом деле — вселенской) среде обитания, т. е. левополушарные языки информационного общения. Но чем глубже конфликт непонимания, тем значительнее оказывается потребность в развитии языков правополушарных, средства общения которых не столь точны, но интеллектуально более онтичны (сущностны) и даже онтологичны (ибо это языки прямого обмена знаками своего со-бытия).

Многообразные формы знакования для человека выступают формами общения с Природой (и той, которую называют живой и мертвой, и той, которую называют естественной и искусственной). Как же осуществляются процессы знакования в системе глобально-планетарного общения, создания биотехнососоционоосферного семиотического всеединства?

Собственно, вся философия сознания XX в. оказывается словно предназначенной для сильного синтеза глобального языка сознания. Вряд ли можно спорить с тем, что «правильное» языковое общение в информационном обществе способствует ослаблению и даже преодолению конфликтности сознаниевой реальности. Как объяснить, что западное и восточное христианство существуют в параллельных глобальных мирах, хотя принадлежат одной мировоззренческой реальности. Еще более страшно, когда сталкиваются не просто духовные субстанции, а географические миры одной планетной субстанции: Восток и Запад оказываются не менее конфликтноязычны. К. И. Штайн и Д. И. Петренко раскрывают «примирительную» природу языка через обращение к творчеству С. Н. Булгакова, для которого в словах говорит космос, отдающий идеи, раскрывающий себя (а слово мировое и человеческое — это «идеация» космоса) [26, с. 176], и концепцию «глобального космического синтаксиса» В. С. Юрченко [26, с. 179—181]. Согласимся, что в русском космизме особенно отчетливо звучит идея глобальности языка как постоянно создающейся и воссоздающейся системы символов, которые «запечатлевают и выражают многослойную систему коэволюции человека и природы» [26, с. 173].

Вместо заключения

Человеческая революция в XX в. фактически вырастает из череды революций — социальных, экономических, технологических, семиотических и информационных, но при этом ее особая природа (а человеческая природа имеет *коэволюционный* характер) видна в особенностях развития философской антропологии. «Новый диалог человека с природой» [17] являет собой попытку создания новых семиотических и «методологических» языков, благодаря которым человек перестанет читать природе свои техногенные монологи, а начнет осваивать диалогические и полилогические формы коммуникации с Природой, что и обеспечит не пресловутые «перестройки» или «модернизации», а конвергенции, коэволюции и, наконец, рано или поздно, — гармонизации.

Концепт «ноосферный язык», понятый в предельно широком смысле, указывает на живое пространство научной мысли как планетного явления, возникшее на стыке многих исследовательских областей, и в новом ключе поясняет мысль Вяч. Вс. Иванова о том, что книга В. И. Вернадского «Научная мысль как планетное явление» — это поистине «семиотическая книга». «Ноосферный язык» В. И. Вернадского, открытый в трудах Н. Н. Моисеева и Вяч. Вс. Иванова, разворачивающийся как семиотический язык, все более актуализируется на пространстве современной ноосферологии.

Библиографический список

1. *Большаков Б. Е.* Законы сохранения и изменения Биосферы — Ноосферы. М. : ВНИИСИ АН СССР, 1990. 72 с.
2. *Большаков Б. Е.* Робкая попытка осознать начала науки проектирования космического будущего мировой системы // Устойчивое инновационное развитие: проектирование и управление. 2016. Т. 12, № 4 (33). С. 197—229.
3. *Большаков Б. Е.* Алгоритм связи LT-языка с другими языками естественных и гуманитарных наук // Устойчивое инновационное развитие: проектирование и управление. 2017. Т. 13, № 1 (34). С. 38—59.
4. *Василенко В. Н.* Ноосферная глобалистика: императивы эволюции науки и истории человечества в природе // Эволюция, Мегаистория и глобальная эволюция : материалы симпозиума. Волгоград : Учитель, 2015. С. 73—104.
5. *Вернадский В. И.* Труды по всеобщей истории науки. М. : Наука, 1988. 336 с.
6. *Вернадский В. И.* Научная мысль как планетное явление. М. : Наука, 1991. 271 с.
7. *Дмитревская И. В.* Ноосфера как системно организованное всеобщее // Ноосферная парадигма образования: от лица к университету. Иваново : Иван. гос. ун-т, 1997. С. 8—27.
8. *Дмитревская И. В.* Антропный принцип в ноосферологии // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2014. № 2 (14). С. 12—26.
9. *Иванов Вяч. Вс.* О выборе веры в Восточной Европе // Природа. 1988. № 12. С. 26—38.
10. *Иванов Вяч. Вс.* Наука о человеке. Введение в современную антропологию : курс лекций. М. : РГГУ, 2004. 196 с.
11. *Калинин П. Е.* Онтология целостного сознания: пространственно-временная организованность глобальной сознаниевой и языковой реальности. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2015. 264 с.
12. *Калинин П. Е.* Язык мозга и язык сознания: проблема соответствия // Ноосферные исследования. 2016. Вып. 1—2 (13—14). С. 80—88. URL: <http://glonoos.com/wp-content/uploads/Kalinin-2016-1-2.pdf> (дата обращения: 01.06.2017).
13. *Кузнецов О. Л., Большаков Б. Е.* К юбилею академика В. И. Вернадского: русский космизм, глобальный кризис, устойчивое развитие // Современные производительные силы. 2013. № 3. С. 146—169.
14. *Кузнецов О. Л., Большаков Б. Е.* Русский космизм, глобальный кризис, устойчивое развитие // Вестник Российской академии естественных наук. 2013. № 1. С. 3—21.
15. *Кузнецов О. Л., Большаков Б. Е.* Ноосферные законы и модели глобального устойчивого развития // Уровень жизни населения регионов России. 2014. № 1 (191). С. 90—97.
16. *Полосухин В. А., Артюхович Ю. В.* Человек и природа в информационном пространстве : опыт философского осмысления. Волгоград : Волгогр. гос. техн. ун-т, 2015. 152 с.

17. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса : (новый диалог человека с природой). М. : Прогресс, 1986. 432 с.
18. Сазонова Е. В. Мироззрение русского космизма и глобальные проблемы современности // Вопросы управления. 2015. № 4 (16). С. 49—55.
19. Смирнов Г. С. Философские и культурологические проблемы становления ноосферного сознания : дис. ... д-ра филос. наук. Иваново, 1998. 349 с.
20. Смирнов Г. С. Философия Вернадского: мирознание третьего тысячелетия // Ноосферные исследования. 2013. № 1 (1). С. 78—93. URL: http://glonoos.com/wp-content/uploads/Smirnov_G_-article.pdf (дата обращения: 01.06.2017).
21. Смирнов Г. С. Образование ноосферы : философско-методологические проблемы эволюции сознания. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2015. 504 с.
22. Смирнов Д. Г. Семиософия ноосферной реальности: философско-методологический дискурс // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2008. № 2. С. 52—59.
23. Смирнов Д. Г. Глобальное сознание человечества в дискурсе ноосферных исследований // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2016. № 2 (16). С. 84—93.
24. Татур В. Ю. Вернадскианская революция в лингвистике, или Язык как выражение Целого и как способ организации Единого // Вернадскианская революция в научно-образовательном пространстве России / под ред. А. И. Субетто, В. А. Шамахова. СПб. : Астерион, 2013. С. 168—187.
25. Фомина З. Е. Современные процессы глобализации в сфере языка, культуры и образования в контексте взглядов немецких мыслителей и теории В. И. Вернадского о взаимодействии культур и цивилизаций // Научный вестник Воронежского государственного архитектурно-строительного университета. 2006. № 6. С. 141—153.
26. Штайн К. И., Петренко Д. И. Русские космисты — философы языка: С. Н. Булгаков, В. С. Юрченко // Язык. Текст. Дискурс. 2014. Вып. 12, ч. 1. С. 170—184.
27. Языки глобального сознания : коллективная монография / под ред. Г. С. Смирнова. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2016. 516 с.
28. *Ivanov Vyach.* Towards noosphere // *Candles in the Dark : a New Spirit for a Plural World.* Manchester ; Seattle ; London, 2002. P. 187—205.

ББК 87.523.2

М. В. Жульков

ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР ЗАКОНОМЕРНОСТЕЙ ФОРМИРОВАНИЯ НООСФЕРЫ И ГЛОБАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ

Рассмотрены основные закономерности формирования ноосферы и глобального сознания. Утверждается энергетический характер этих закономерностей, показывается, что все большее значение в современном мире приобретают субъективные энергии — энергии сознания — и процессы формирования глобального сознания.

Ключевые слова: глобальное сознание, коллективный разум, закон сложности сознания, принципы Вернадского — Бауэра, ноогенные биогеохимические принципы, энергия сознания, закон синтеза, закон притяжения и отталкивания, закон экономии, основной ноосферный закон, основной семиотический закон.

The article considers main regularities of the noosphere and global consciousness formation: the law of the biosphere, transition of the noosphere into the biosphere, the noosphere and the noospheric society, global consciousness. The energy character of the main regularities is asserted; it is shown that subjective energies — the energy of consciousness — acquire increasing importance in the modern world. That also applies to the processes of global consciousness formation.

Key words: global consciousness, collective mind, law of consciousness complexity, Vernadsky — Bauer principles, noogene biogeochemical principles, energy of consciousness, principle of synthesis, attraction-repulsion principle, economy principle, the basic noospheric principle, the basic semiotic principle.

Одним из существенных направлений развития ноосферологии является поиск основных закономерностей формирования ноосферы. Значение данных законов возрастает в связи с необходимостью понимания процессов становления глобального сознания и коллективного разума. В статье утверждается энергетический характер закономерностей формирования и функционирования биосферы, ноосферы, глобального сознания, сделана попытка систематизации этих закономерностей.

Исследование законов ноосферы целесообразно начать с эволюции биосферы, поскольку это наиболее общий объект, являющийся базовым для дальнейшего развития, затем рассмотреть закономерности перехода биосферы в ноосферу и собственно законы ноосферы, тем самым двигаясь от эмпирического к теоретическому, от объективного к субъективному. Законы ноосферы разделим на синтетические, связывающие биосферу и ноосферу, закономерности ноосферного общества, ноосферного сознания, а также наименее изученные законы разума и сознания.

© Жульков М. В., 2017

Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта № 15-03-00833 «Философия глобального сознания в контексте человеческой революции: философско-методологические и когнитивно-семиотические проблемы».

Общий ход эволюции биосферы. Как известно, эволюция биосферы имеет общую направленность, выражающуюся в усложнении нервной системы, мозга (принцип цефализации Д. Д. Дана; см.: [3, с. 21]), создании субстрата для развития сознания и ума. Поэтому В. И. Вернадский считал, что эволюции биосферы сопутствует развитие сознания. Н. П. Антонов показал, что субъективный фактор является главным в процессах становления ноосферы [1].

П. Тейяр де Шарден разработал закон сложности сознания, согласно которому в процессе эволюции жизни растет внутренняя сложность и напряженность психики и сознания [35, с. 225—229]. Субстрат сознания (центральная нервная система) и субъективная жизнь развивались совместно.

Эволюция биосферы рассматривалась В. И. Вернадским на основе созданного им учения о биогеохимической энергии. Суть его в том, что космическая энергия на планете становится биогеохимической энергией, которая выступает непосредственной силой эволюции. Проявление биогеохимической энергии подчиняется в биосфере принципам Вернадского — Бауэра: 1) геохимическая биогенная энергия стремится к максимальному выражению; 2) при эволюции видов выживают те организмы, которые своей жизнью увеличивают биогенную геохимическую энергию [4, с. 200]. Отметим, что все учение о биогеохимической энергии носит энергетический характер и тем самым полностью вписывается в философию энергетизма.

Закономерности перехода биосферы в ноосферу. Согласно учению В. И. Вернадского, биогеохимическая энергия в человеке становится культурной биогеохимической энергией [3, с. 124—128]. Она имеет три составляющие: научную мысль, труд и социальную организацию человечества [3, с. 20]. Культурная биогеохимическая энергия постепенно преобразует биосферу в ноосферу. Принципы Вернадского — Бауэра фиксируют энергетическую и вещественную мощь живого вещества, но в ноосферном развитии необходимо учитывать деятельность человеческого сознания, т. е. культурную биогеохимическую энергию. В связи с этим Д. Г. Смирнов сформулировал ноогенные биогеохимические принципы: 1) культурная биогеохимическая энергия в ноосфере стремится к максимальному проявлению; 2) при эволюции живого вещества выживают те организмы, которые увеличивают ноогенную биогеохимическую энергию [34, с. 275].

Согласно исследованиям Н. Н. Моисеева и И. Т. Фролова, сутью учения В. И. Вернадского о ноосфере являются положения о гармоничном развитии общества и управлении организованностью биосферы [27, с. 39]. В. П. Казначеев добавил к этим утверждениям учение В. И. Вернадского об автотрофности человечества: «...превращение биосферы в ноосферу осуществляется по мере того, как возрастает степень автотрофности человечества» [15, с. 220]. Эти три основных закона ноосферного развития находят свое выражение в его трех основных тенденциях: становлении коллективного разума человечества, социальной автотрофности (независимость человечества от условий биосферы), ноосферного человека, являющегося элементом системы ноосферного общества [9; 10, с. 38].

Структура ноосферного общества определяется основным противоречием ноосферного развития — противоречием между духовными и материальными составляющими жизни цивилизации (Г. С. Смирнов) [31, с. 215]. Это противоречие разрешается формированием глобального ноосферного сознания, а также системы ноосферного общества: концептом системы становится коллективный разум, структура общества обладает качеством

социальной автотрофности и элементом общества системы является ноосферный человек, совокупность ноосферных личностей [8; 9; 10, с. 39—40].

Круговорот вещества — энергии — информации в ноосфере. Биосфера и ноосфера могут быть проанализированы как системы, состоящие из вещества, энергии, информации (И. В. Дмитриевская) [6, с. 27—28]. Их взаимосвязь различна в биосфере и ноосфере: в биосфере главной составляющей является энергия, в ноосфере — информация. Основным ноосферным законом определяет взаимосвязь вещества, энергии и информации в ноосфере (И. В. Дмитриевская): информация генерирует энергию, энергия структурирует вещество [там же]. Этот закон дополняется основным семиотическим законом (Д. Г. Смирнов), который раскрывает механизм порождения информации в обществе: вещество разворачивается в энергию, энергия распаковывается в информацию [34, с. 103]. Оба закона определяют круговорот вещества, энергии и информации в ноосфере [34, с. 105].

В ноосферном круговороте информация начинает играть все более существенную роль в организации жизни общества, взаимодействия общества и природы, следовательно, решающее значение приобретают процессы формирования глобального сознания и коллективного разума человечества. Законы показывают, как человек может созидать жизнь на всех уровнях организации ноосферного общества: необходимый объем мышления генерирует энергию, требуемую для осуществления замысла.

Концепция круговорота вещества — энергии — информации вписывается в энергоинформационную парадигму (Д. Бом, А. П. Дубров, Г. Н. Дульнев, Л. В. Лесков, В. В. Налимов, К. Прибрам), согласно которой мир состоит из двух больших частей — информационной и вещественной, соединенных энергоинформационными взаимодействиями. Изменение в одной из частей приводит к изменению организованности в ней и образованию энергоинформационной волны, которая меняет организованность (энтропию) в другой части [11, с. 43—49]. Так происходит взаимодействие двух миров, так человек с помощью мышления может изменять мир.

О ноосферном сознании. Формирование ноосферного сознания необходимо для разворачивания процессов становления ноосферы, на что указывает Г. С. Смирнов [32, 33]. Разрешением основного противоречия ноосферного развития — между материальными и духовными составляющими жизни общества — является становление ноосферного общества [31, с. 215]. А существенной характеристикой ноосферного общества выступает ноосферное сознание. Таким образом, само становление ноосферного сознания есть одна из основных закономерностей формирования ноосферы. Глобальное ноосферное сознание определяет главную функцию коллективного разума — создание условий для перехода человечества на коэволюционный путь развития, построение информационного и рационального общества [32, с. 115—135].

Н. Н. Моисеев считает, что для решения глобальных проблем, противоречий между человеком и биосферой, необходимо внедрить в общественное сознание экологический и нравственный императив [26, с. 248—258]. Экологический императив определяет границы воздействия человека на природу при любых обстоятельствах. Нравственный императив утверждает качества сознания, обеспечивающие выполнение экологического императива. В результате констатируем необходимость становления ноосферного сознания (Г. С. Смирнов) [32] и ноосферного человека (М. А. Меликян) [23, 24]. Главной особенностью такого сознания является базовая идея общего блага, восходящая

к Платону, принцип благоговения перед жизнью (А. Швейцер) [39], качество жизнеутверждения (И. В. Дмитриевская) [5]. Ноосферное сознание имеет глобальный, планетарный масштаб, оно объединяет людей независимо от их классовых, национальных, культурных или экономических различий [32, с. 129].

Формирование глобального сознания: общая тенденция мирового развития. В настоящее время исследование механизмов работы разума и сознания становится доминирующей проблемой научного познания. Развитие науки шло, как известно, от простого к сложному, от изучения механического движения к физике, химии, биологии и социальным наукам, и сегодня вплотную подошло к изучению самого субъекта познания.

В философии Гермеса Трисмегиста утверждается единство законов мира и его ментальная основа, мир создается Космическим умом в процессе эманаций, истечений, которые носят энергийный характер. Древнегреческий философ Анаксагор считал, что мир состоит из элементарных частиц, соединенных «нусом», умом, который он также понимал как тончайшую материю.

В. И. Вернадский положил начало новому взгляду на историю человечества — как на историю развития сознания. Он отметил основные этапы его развития: овладение огнем, переход к земледелию и скотоводству, появление письменности, крупных городов и государств, зарождение преднауки, книгопечатание, взрыв научного творчества начиная с XVII в., заселение всей поверхности земли, выход народных масс на арену мировой истории, превращение науки в движущую силу общественного прогресса [3, с. 124—147].

Другой важный момент в истории сознания, отмеченный В. И. Вернадским, — период культурного подъема с VIII по VI в. до нашей эры, в этот период были созданы философско-религиозные учения, обращавшиеся к разуму людей, что определило переход от образного, мифологического мышления к понятийному, логическому (К. Ясперс назвал данный этап осевым временем). Начиная с этого периода развитие личности ускорило благодаря становлению индивидуального рассудочного мышления, без которого невозможно ее формирование. Развитие личности стало массовым с началом промышленной и научной революций XVII в., утверждением капитализма. Сегодня личностное сознание достаточно развито, чтобы стал возможным следующий большой шаг в эволюции человеческого сознания — формирование коллективного разума. О необходимости глобального сознания и коллективного разума размышляли Д. Радьяр (планетаризация сознания), П. Тейяр де Шарден (точка Омега и коллективная ступень мышления), Н. Н. Моисеев (коллективный разум человечества), Я. В. Рейзема (философия планетаризма).

Анализируя тенденции мирового развития, Н. Н. Моисеев сделал вывод, что человеческая цивилизация XXI в. подходит к точке бифуркации [25, с. 116]. Эта бифуркация состоит в становлении коллективного разума и глобального сознания человечества, является закономерным следствием предыдущего развития и двух глобальных бифуркаций (появление жизни и разума на планете). Коллективный разум призван изменить мировоззрение человечества, осуществить переход к информационному и рациональному обществу, коэволюционному пути развития общества и природы [там же].

А. В. Брагин считает, что Разум является неотъемлемым свойством Мира [2, с. 29]. По аналогии с законом постоянства массы живого вещества биосферы исследователь формулирует гипотезу постоянства «массы» разума, что необходимо для выполнения Разумом своей миссии [2, с. 8]. Важнейшая

функция разума — антиэнтропийная — выражается в поддержании гомеостаза цивилизации [2, с. 29—32]. Эти идеи находят подтверждение в свете энергоинформационной концепции. Три мира эволюции — информационный, энергоинформационный, вещественный — соединяются в одно целое энергоинформационными взаимодействиями и, следовательно, соответствуют друг другу [11, с. 43—48]. Объем вещества соответствует объему энергии и информации. А с информацией имеет дело разум, отсюда и необходимость осуществления определенной работы разума и постоянство его «массы».

Согласно исследованиям Д. Радьяра, в настоящее время начался переход от национально-культурного сознания к глобальному планетарному сознанию [30, с. 15]. На этом этапе сознание становится сверхличным, общечеловеческим и планетарным, возвращает себе утраченную полноту [30, с. 242—243]. Глобальное сознание характеризуется космической сонатройкой [30, с. 181], непосредственным ощущением Единства, этикой целостности [30, с. 273].

П. Тейяр де Шарден писал о грядущем объединении человечества в точке Омега, которое завершит историческое развитие человека, о сверхорганическом единстве, планетизации человечества [35, с. 186—203]. Он считал, что «человеческая история развивается между двумя критическими точками мышления (одной — низшей и индивидуальной, другой — высшей и коллективной)» [35, с. 225].

Гипотеза В. П. Казначеева. В. П. Казначеев, исследуя становление человеческого разума, выдвинул гипотезу, согласно которой на заре истории соединились две формы жизни: белковая и полевая. В результате появились человеческое царство природы и человеческий разум. Но человек чувствовал себя человеком только находясь в группе, которая имела общее поле сознания, индивидуальное сознание было слабо развитым. Вся последующая история — это история развития индивидуального сознания [16, с. 185—197]. В настоящее время человечество стоит перед следующим шагом — объединением двух предыдущих типов сознания: массового полевого сознания и индивидуально-личностного. Такой синтез есть диалектическое продолжение двух предыдущих стадий, возвращение «якобы к старому» на новом уровне — в результате будет формироваться глобальное сознание и коллективный разум человечества. Индивидуальное сознание сможет выдержать натиск коллективных энергий различного уровня и сохранить свою целостность и идентичность, что является условием формирования глобального сознания.

Вся предыдущая история человечества подводит нас к этому очень важному моменту. Таким образом, историческое становление человеческого разума определяется диалектическим законом отрицания отрицания (тезис — антитезис — синтез).

Энергии мысли и сознания. «Энергетический» подход В. И. Вернадского определяется его учением о биогеохимической энергии. Как отмечалось выше, космическая энергия на планете становится биогеохимической энергией и продвигает эволюцию биосферы [3, с. 53]. В человеке эта энергия трансформируется в культурную биогеохимическую энергию (научная мысль и труд организованного человечества). Ее функционирование обеспечивает переход биосферы в ноосферу [3, с. 126].

Обе энергии действуют в человеке одновременно и приобретают максимальную мощность при максимальном выражении биогеохимической энергии первого рода, проявляющейся через размножение [3, с. 129]. Индустриальные революции, проходившие во многих странах мира, сопровождались демографическим взрывом, развитием науки, производства, техники, технологий. Однако в настоящее время в мире начался процесс глобального демографического перехода (С. П. Капица) [17, с. 52—59], выражающийся в резком уменьшении рождаемости, установлении ее нового закона. Однако развитие стран, в которых данный переход уже осуществлен, не остановилось, а продолжается, и это развитие ведет к построению постиндустриального и информационного общества. Вступает в силу еще один фактор — третий, который действует в условиях низкой рождаемости, не зависит от биогеохимической энергии первого рода, является ее дальнейшей сублимацией. Для обозначения этой энергии необходимо использовать термин «энергия сознания» [7, с. 41; 11, с. 246—259; 13]. Данное понятие, наряду с понятием «энергия мысли», употребляется некоторыми исследователями, например К. Г. Коротковым [18]. Учение о «психической энергии» разработано в книгах Живой Этики. Эта энергия включает в себя энергию сознания и энергию мысли [14, § 407]. В результате получается троичная последовательность преобразования энергии в человеке: энергия размножения — энергия культуры — энергия сознания, последняя наиболее субъективна.

Информация генерируется в процессах мышления, но сами эти процессы нуждаются в управлении, которое и осуществляется сознанием. Энергия сознания формирует и направляет круговорот вещества, энергии, информации, обеспечивает направленность процессов, их функциональную эффективность и завершенность. Разум производит информацию, обладающую энергетическим потенциалом, которая на следующей стадии превращается в различные формы энергии, а затем — в формы биологической и социальной организации.

Энергия и сознание: аналогия законов самоорганизации. Тесная связь сознания и энергии позволяет сделать предположение, что сознание само имеет энергетическую природу. Тогда сознание можно определить как особый вид энергии, фиксирующий, отражающий состояние других видов энергии, из которых состоят все пространственно-временные субстанциальные формы [7; 11, с. 196—197].

Если рассматривать сознание таким образом, к нему необходимо применять законы энергии. Энергия может накапливаться, расходоваться, совершать работу. Значит, и сознание может иметь уровни, накапливаться, быть ясным и менее ясным, большим по объему и меньшим, более мощным и менее, проходить стадии эволюции, превращаться из одного вида в другой, развиваться, деградировать и др.

Основную ценность представляет так называемая свободная, несвязанная энергия, именно она способна совершать работу. По аналогии мы можем сказать, что у сознания есть энергии, которые поддерживают его функционирование (уровень бодрствования, выживание и др.), и свободная энергия, которая и совершает различные виды работы — мыслительную, работу осознания, запоминания, восприятия, оценки, созерцания и т. п. Философско-психологическая концепция потока сознания (У. Джемс) легко может быть понята как концепция энергоинформационного потока, имеющего определенную энергию, субстанцию и переносящего различные виды информации.

В итоге констатируем, что в каждой структуре сознания используется свой основной вид энергии, причем эти энергии, преобразовываясь из одного вида в другой, должны соответствовать друг другу. Перечислим энергии сознания, двигаясь от более объективных к более субъективным: энергия чувств, психическая энергия, энергия мысли, энергия сознания, энергия воли. При этом сами данные энергии составляют основные разделы и структуры сознания: область чувственного восприятия, психики, ума, собственно осознания. Все названные структуры должны иметь определенные субстраты, одним из которых является мозг, но в дальнейшем, по нашему мнению, будут найдены более тонкие основы и механизмы сознания [11, с. 71].

Основные законы разума. По В. И. Вернадскому, культурная биогеохимическая энергия — главная причина постепенного перехода биосферы в ноосферу, она содержит три составляющие — научную мысль, труд и социальную организацию человечества [3, с. 20]. Ясно, что из указанных составляющих важнейшее значение имеет научная мысль, а следовательно, разум в целом. Работа ума должна опираться на свои собственные законы, которые еще слабо охвачены философским и научным исследованием. Один из законов ума сформулирован Д. Лили: то, что человек утверждает в своем уме, становится истинным «в пределах, которые можно и нужно определить экспериментально» [22, с. 90]. Разум обладает огромной созидательной творческой силой. Так что действительно можно сказать, что он не имеет ограничений и что именно он творит реальность. Благодаря силе мысли человек, находясь в гуще событий, может направлять течение своей жизни и влиять на происходящее.

Наиболее общий существующий в настоящее время научный подход — системный, и основные законы формирования глобального сознания должны совпадать с основными системными законами. Нами исследованы важнейшие законы самоорганизации систем [12] и эти законы применительно к структуре ноосферы и ноосферного общества [8]. Три основных закона соответствуют трем частям системы в разработанной А. И. Уёмовым параметрической общей теории систем [37]: закон синтеза определяет системообразующее свойство системы (концепт), закон притяжения и отталкивания показывает механизм формирования структуры системы, закон борьбы энтропии и неэнтропии описывает поведение субстрата системы (энергии в действии).

Закон синтеза (единения), определяющий формирование общего, глобального поля сознания, становится главным в развитии коллективного разума. Далее сознание через свои энергии устанавливает, какие силы и ресурсы будут использоваться в формировании структур социальной жизни, что фиксируется в законе притяжения и отталкивания. Этот закон был известен в индуизме и античной философии, Ф. Энгельс считал, что притяжение и отталкивание — основные формы движения (энергии) [40, с. 52]. В психических процессах притяжение и отталкивание принимают субъективные формы, становятся энергиями симпатии и антипатии, любви и ненависти. Так, снова фиксируются параллели между законами развития вселенной (законы энергии) и законами развития сознания.

Будущая система, ее информационная сущность, использует определенные виды энергии и субстанции, из которых формируется сама система, ее структура. Остальные виды материи и энергии рассеиваются в окружающем пространстве, что известно как диссипация энергии, исследуется целый

класс диссипативных систем (такowymi, по-видимому, являются большинство природных систем).

Наконец, третий закон самоорганизации систем — закон экономии, борьбы энтропии и негэнтропии. Этот закон основан на том, что природа не имеет кладовой, откуда бы она могла брать необходимые материалы для нового строительства. Поэтому она вынуждена частично разрушать имеющиеся построения и использовать высвобожденный материал. Этот закон имеет две стороны. Рост энтропии — следствие инерции, которой обладает материя, поскольку она пассивна. Рост негэнтропии, свободной энергии, — следствие активности, которую проявляют живые системы (жизнь борется за максимальное использование энергии). Баланс этих двух тенденций устанавливается с помощью активности разума. Так глобальное сознание призвано разрешить углубляющийся мировой кризис, глобальные проблемы современности. Отметим, что рассмотренные законы имеют выраженный энергетический характер.

Основные законы, регулирующие динамические процессы самоорганизации систем, — закон единения, притяжения и отталкивания, борьбы энтропии и негэнтропии — должны быть отнесены и к разуму, и к сознанию: сознание можно понимать, во-первых, как систему, а во-вторых, как определенный вид энергии, на который, следовательно, распространяются законы функционирования этой системы.

Общие законы самоорганизации в социальной синергетике. Основой богатства человечества, как известно, является трудовая деятельность людей, которую определяет человеческий разум, значит, ее законы связаны с развитием коллективного разума. С. А. Подолинский использовал энергетический подход для определения эффективности экономической и социальной деятельности человека [28]. Он заложил основы принципиально нового понимания труда: «Труд есть такое потребление механической и психической работы, накопленной в организме, которое имеет результатом увеличение количества превратимой энергии на земной поверхности» (цит. по: [38, с. 54]).

П. Г. Кузнецов рассмотрел экономическое развитие как продолжение биосферного. Поскольку в биосфере происходит накопление свободной энергии, то это должно быть характерно и для экономики. Так исследователь утверждает закон неубывающего роста экономической мощности, выраженной в энергетическом эквиваленте [20]. К нему примыкает закон сохранения полной мощности и социально-экономических форм его проявления (Н. А. Потехин) [29]. Вышеуказанные законы дополняет закон роста производительности труда с ходом времени (В. П. Казначеев) [15, с. 20], показывающий, что вместе с развитием экономики растет и свободное время, необходимое для саморазвития. С законом П. Г. Кузнецова сопряжен закон культурной эволюции Л. Уайта: культура развивается по мере увеличения добываемой энергии на душу населения и эффективности ее использования [36, с. 393—394].

На основе закона сохранения мощности О. Л. Кузнецов и Б. Е. Большаков создали стройную концепцию устойчивого развития [19]. Идеи физической экономики Л. Ларуша близки к вышерассмотренным и показывают необходимость развития производящей экономики, а не спекулятивной [21]. Его концепция основана на принципах энергетического описания экономических процессов, на развивающихся научно-техническом знании, образовании и культуре.

Необходимо также отметить ту решающую роль, которую играет наука (проявление разума и сознания) в развитии современной техники и технологии,

наука стала непосредственной производительной силой (К. Маркс). Скорость и эффективность развития экономики зависят от того, какую долю средств (ВВП) государство (общество) расходует на науку и образование. Опыт индустриальных революций показал, что для инновационного развития минимальная доля должна составлять 7 % бюджетных средств.

Систематизация основных закономерностей. Таким образом, самоорганизация ноосферы и становление глобального сознания человечества подчинены закономерностям нескольких типов, но их все объединяет то, что они носят энергетический характер. Энергия действует наряду с другими компонентами (субстанциальными, структурными, информационными).

Нами рассмотрены основные закономерности эволюции биосферы, закономерности преобразования биосферы в ноосферу, формирования ноосферы и ноосферного общества, некоторые закономерности становления глобального ноосферного сознания, законы социальной синергетики. Все эти закономерности важны для формирования ноосферы, но общая тенденция такова, что все большую значимость приобретают закономерности и процессы становления глобального ноосферного сознания и коллективного разума и использования субъективных энергий: энергии мысли и энергии сознания. Энергетические закономерности биосферы переходят в энергоинформационные (преобразование биосферы в ноосферу) и информационные (функционирование ноосферного сознания). Названные закономерности носят динамический характер, т. е. могут быть рассмотрены как энергетические, каждая на своем уровне. С этой точки зрения информация, мысль, сознание обладают энергией.

Основные закономерности могут быть сгруппированы не только по своему объекту, но и по степени общности. Существуют законы, описывающие объекты как целое: закон развития сознания в биосфере; закономерность перехода биосферы в ноосферу, формирования глобального сознания; основной ноосферный и основной семиотический законы; утверждается, что основная энергия созидания ноосферы на современном этапе — энергия мысли и сознания. Далее идут по три закономерности, раскрывающие названные, показывающие изменения объекта как целого. Это три основные энергии планетарной и человеческой эволюции: биогеохимическая, культурная биогеохимическая и энергия сознания, каждая из названных энергий имеет три составляющие. Выделено три основные закономерности формирования ноосферы, три составляющие системы ноосферного общества. Такое положение совпадает с диалектической неоплатонической схемой «один — три», зафиксированной в четырех основных категориях (единое, ум, душа, космос), что подробно рассмотрено в работах А. Ф. Лосева.

Основные системные законы находят свое полное выражение в процессах становления и функционирования глобального сознания и коллективного разума человечества. Один из главных законов, которые определяют формирование глобального сознания, — это закон синтеза. Проявление разума в биосфере и ноосфере обуславливается негэнтропийной функцией разума, законом борьбы энтропийных и негэнтропийных процессов. Строительная функция разума выражается в том, что он использует («притягивает») одни энергии и не использует («отталкивает») другие.

Историческое становление разума человечества, а значит, становление и развитие глобального сознания определяются диалектическим законом отрицания отрицания, он показывает три основные стадии развития человеческого разума: стадию массового родо-племенного сознания, которая

сменяется длительным развитием личностно-индивидуального сознания и их синтезом — стадией глобального сознания и коллективного разума.

Основными энергиями формирования ноосферы (и современного общества) становятся все более субъективные энергии: энергия мысли и энергия сознания. Энергия сознания является дальнейшей сублимацией основной биогеохимической энергии (размножения): энергия воспроизведения — энергия культуры — энергия сознания.

Проблемы исследования законов самоорганизации ноосферы, коллективного разума и глобального сознания носят эвристический характер и, являясь составной частью философии сознания и ноосферы, нуждаются в дальнейшем исследовании.

Библиографический список

1. Антонов Н. П. Роль субъективного фактора в переходе биосферы в ноосферу // Антонов Николай Павлович : философия сознания и ноосферы. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2003. С. 200—232.
2. Брагин А. В. Онтологический аспект ноосферного соотношения мира и человека : автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Иваново, 2003. 39 с.
3. Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление. М. : Наука, 1991. 271 с.
4. Вернадский В. И. Проблемы биогеохимии. М. : Наука, 1980. 210 с.
5. Дмитриевская И. В. Коммуникативное пространство ноосферы // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2010. Вып. 2. С. 9—25.
6. Дмитриевская И. В., Портнов А. Н., Смирнов Г. С. Ноосферная динамика России: философские и культурологические проблемы. Ч. 1 // Ноосферные исследования. 2002. Вып. 1. 158 с.
7. Жульков М. В. Демографический аспект перехода к ноосферной автотрофности // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2014. Вып. 2. С. 35—45.
8. Жульков М. В. Ноосферное общество как система // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов : Грамота, 2013. № 3 (29), ч. 2. С. 97—102.
9. Жульков М. В. Ноосферное развитие: становление коллективного разума и социальной автотрофности // Личность. Культура. Общество. 2010. Т. 12, вып. 2 (55—56). С. 267—271.
10. Жульков М. В. Ноосферное развитие человечества : социально-философский анализ. Saarbrücken : LAP Lambert Academic Publishing GmbH & Co. KG, 2012. 187 с.
11. Жульков М. В. Ноосферные энергии и глобальное сознание. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2015. 332 с.
12. Жульков М. В. Системный подход и закономерности формирования систем // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов : Грамота, 2016. № 3 (65), ч. 1. С. 74—78.
13. Жульков М. В. Энергии созидания ноосферы // Научное обозрение : гуманитарные исследования. 2014. № 8. С. 144—151.
14. Знаки Агни Йоги // Агни Йога : в 4 т. Донецк : Сталкер, 1999. Т. 1. С. 183—273.
15. Казначеев В. П. Учение В. И. Вернадского о биосфере и ноосфере. Новосибирск : Наука, 1989. 248 с.
16. Казначеев В. П., Спирин Е. А. Космопланетарный феномен человека. Новосибирск : Наука, 1991. 304 с.

17. *Катица С. П.* Парадоксы роста. Законы развития человечества. М. : Альпина нон-фикшн, 2010. 192 с.
18. *Коротков К. Г.* Энергия наших мыслей : как наши мысли влияют на окружающую реальность. М. : Эксмо, 2009. 352 с.
19. *Кузнецов О. Л., Кузнецов П. Г., Большаков Б. Е.* Система природа — общество — человек : устойчивое развитие / ВНИИГеосистем, Ун-т «Дубна». Дубна, 2000. 392 с.
20. *Кузнецов П. Г.* Законы истории и социальное конструирование // Россия XXI : общественно-политический и научный журнал. 1993. № 6. С. 76—84.
21. *Ларуш Л.* Физическая экономика — платоновская эпистемологическая основа всех отраслей человеческого знания. М. : Науч. кн., 1997. URL: http://www.larouchepub.com/russian/phys_econ/physec_toc.html (дата обращения: 20.04.2017).
22. *Лилли Д.* Центр циклона : пер. с англ. Киев : София, 1993. 320 с.
23. *Меликян М. А.* Совершенный человек и ноосфера : личностно-персоналистическая репрезентация человеческой революции. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2016. 200 с.
24. *Меликян М. А.* Феномен ноосферного человека в контексте антропологической катастрофы // Гуманитарные и социальные науки. 2014. № 1. С. 64—72.
25. *Моисеев Н. Н.* Универсум. Информация. Общество. М. : Устойчивый мир, 2001. 200 с.
26. *Моисеев Н. Н.* Человек и ноосфера. М. : Мол. гвардия, 1990. 351 с.
27. *Моисеев Н. Н., Фролов И. Т.* Высокое соприкосновение: общество, человек и природа в век микроэлектроники, информатики и биотехники // Вопросы философии. 1984. № 9. С. 24—41.
28. *Подолинский С. А.* Труд человека и его отношение к распределению энергии. М. : Ноосфера, 1991. 82 с.
29. *Потехин Н. А.* Закон сохранения полной мощности // Аграрный вестник Урала. 2014. № 11 (129). С. 83—89.
30. *Радьяр Д.* Планетаризация сознания. М. : Ваклер, 1995. 304 с.
31. *Смирнов Г. С.* Интеллигенция как фактор разрешения ноосферных конфликтов // Реалии ноосферного развития. М. : Ноосфера, 2003. С. 206—216.
32. *Смирнов Г. С.* Ноосферное сознание и ноосферная реальность : философские проблемы ноосферного универсума / Иван. гос. ун-т. Иваново, 1998. 244 с.
33. *Смирнов Г. С.* Образование ноосферы : философско-методологические проблемы эволюции сознания. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2015. 504 с.
34. *Смирнов Д. Г.* Семиософия ноосферного универсума: ноосфера и семиосфера в глобальном дискурсе. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2008. 372 с.
35. *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М. : Наука, 1987. 221 с.
36. *Уайт Л.* Избранное : наука о культуре : пер. с англ. М. : РОССПЭН, 2004. 960 с.
37. *Уёмов А. И.* Системный подход и общая теория систем. М. : Мысль, 1978. 272 с.
38. *Чесноков В. С.* Концепция социальной энергетики Подолинского и современность // Ноосфера. 2010. № 1 (30).
39. *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью : пер. с нем. М. : Прогресс, 1992. 573 с.
40. *Энгельс Ф.* Диалектика природы. М. : Политиздат, 1982. 359 с.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ

ББК 87.3(4Гем)5-535.1

А. В. Ерахтин

КАНТОВСКИЙ АПРИОРИЗМ И ЭВОЛЮЦИОННАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ

Рассматриваются гносеология И. Канта, его учение об априорных формах чувственности, рассудка и разума. Кант выступил против эмпиризма и рационалистических концепций о врожденных идеях, поскольку не видел научной перспективы исследования в этом направлении. Являясь представителем своей эпохи, не знавшей достижений современной биологии и когнитивной науки, Кант приходит к важному философскому выводу, что субъект, приступающий к познанию объекта, уже располагает априорными формами познания.

Анализируя учение Канта о трансцендентальности человеческого познания и сопоставляя его с достижениями современной эволюционной эпистемологии, автор показывает, как в процессе онтогенеза мышления и языка человек овладевает готовыми знаниями, которые будут для него априорными, но филогенетически они являются апостериорными, поскольку приобретаются в результате исторического познавательного опыта. Таким образом, современная когнитивная наука дополняет, уточняет и конкретизирует основные положения гносеологии Канта.

Ключевые слова: априоризм, врожденные идеи, эмпиризм, рационализм, трансцендентальность, эволюционная эпистемология, онтогенез и филогенез мышления и языка, эксперименты над антропоидами.

Kant's gnoseology, his doctrine about aprioristic forms of sensuality, mind and reason are considered. Kant opposed empiricism and rationalistic concepts about the congenital ideas as he didn't see scientific prospect of a research in this direction. Being the representative of the era which lacked the information about achievements of modern biology and cognitive science, Kant comes to an important philosophical conclusion that a person attempting to gain the knowledge about an object already has aprioristic forms of knowledge.

Analyzing Kant's doctrine about transcendentality of human knowledge, and comparing him with achievements of modern evolutionary epistemology, the author shows how in the course of ontogenesis of thinking and language a human being acquires ready knowledge which will be for him/her aprioristic, but phylogenetically this knowledge has an a posteriori character since it is gained as a result of historical cognitive experience. Thus, the modern cognitive science complements, specifies and concretizes basic provisions of Kant's gnoseology.

Key words: apriorism, innate ideas, empiricism, rationalism, transcendentality, evolutionary epistemology, ontogenesis and phylogenesis of thought and language, experimenting with anthropoids.

Переворот в метафизике, осуществленный И. Кантом, связан с радикальным пересмотром традиционной гносеологии. Обосновывая новую теорию познания, Кант выступил с критикой эмпирических и рационалистических теорий XVII—XVIII вв. Эмпирическая философия Нового времени отрицала любые врожденные идеи, рассматривая опыт как единственный источник всех наших знаний. Рационалисты, напротив, считали, что теоретическое знание не сводимо к эмпирическому, поскольку оно выходит за границы непосредственного опыта. Человеческий разум способен к независимым от опыта априорным умозаключениям, основой которых является интеллектуальная интуиция. Так, согласно Р. Декарту, при рождении каждого человека Бог вместе с душой вкладывает в его сознание ряд «ясных» понятий, которые и позволяют познавать окружающий мир. Эти понятия адекватны миру, они гарантируют человеку объективную истину, потому что Бог, как выражается Декарт, не может быть обманщиком. Априорные идеи делают возможным постижение реальности с помощью независимой от чувственности интуиции.

Кант выступил против непосредственного усмотрения истины, но согласился с существованием априорного знания. Наука, рассуждает Кант, часто выходит с помощью логических экстраполяций за пределы достоверного опыта, т. е. опыта, охватывающего прошлое и настоящее. И математика, и теоретическое естествознание заключают в своем составе истины, всеобщность и необходимость которых не могут быть почерпнуты из опыта. Однако в противоположность рационалистам Кант отрицает сверхопытное содержание категорий, подчеркивая, что априорные формы познания способны дать новое знание лишь в соединении с эмпирическими, чувственными данными. Всякое познание начинается с опыта, но отсюда не следует, что оно целиком происходит из опыта, — вот исходное положение, с которого начинается «Критика чистого разума».

Таким образом, если эмпиризм был не в состоянии объяснить всеобщий и необходимый характер математики и теоретического естествознания, то рационализм не мог решить проблему синтеза опытного и теоретического знания. Пытаясь преодолеть дихотомию априоризма и эмпиризма, Кант создает учение о трансцендентальной апперцепции — абсолютной зависимости результатов познания от априорных форм *чувственности, рассудка и разума*. Чувственное созерцание в философии Канта — источник знания. Внешний мир является субъекту через его чувственность, которая дает эмпирическому содержанию знания априорные формы ощущений — пространство и время. Поскольку пространство и время обладают признаками всеобщности и необходимости, Кант делает вывод, что они не могут иметь опытного происхождения. Причем они не только независимы от опыта, но необходимо предшествуют ему и проецируются на еще не познанные явления. Пространство и время не являются объективными свойствами, которые принадлежали бы вещам в себе, они имеют сугубо субъективный характер [5, с. 404].

Кант не отождествляет априорное с врожденным, он критически оценивает учение о врожденных идеях, полагая, что априорные формы пространства и времени не являются врожденными, а имеют свою историю. «Наконец, — говорит он, — как бы само собой возникает вопрос, *врожденны* ли оба *понятия* или *приобретены*. Второе, правда, кажется уже опровергнутым предшествующими рассуждениями, а первое просто не следует допускать, так как оно пролагает путь для *философии лентяев*, которые, ссылаясь

на первую причину, объявляют всякое дальнейшее исследование тщетным. Однако *оба понятия*, без всякого сомнения, *приобретены*, но не путем отвлечения от чувственных объектов (ведь ощущение дает материал, а не форму человеческого познания), а самим действием ума, координирующего свои ощущения по вечным законам как неизменный и потому созерцательно познаваемый прообраз» [там же, с. 408]. Ощущения вызывают деятельность ума, но откуда появляются априорные формы созерцания и понятия? Кант пытается ответить на этот вопрос гипотетически, предполагая существование неких «вечных законов», присущих человеческому уму.

Итак, чувственное созерцание — это начало всякого познания. Но здесь сразу возникает вопрос о его источнике, его отношении к внешнему миру. Важным составным элементом науки о чувственном познании и гносеологии в целом Кант считает учение о «вещах в себе». Он убежден, что мир вещей в себе существует, поскольку именно они воздействуют на органы чувств и вызывают в нас ощущения. Опытные данные не дают нам адекватного знания об окружающем нас мире. То, чем вещь является для нас (феномен), принципиально отличается от того, что она представляет сама по себе (ноумен). В чувственно воспринимаемом мире, подчеркивает Кант, «мы везде, даже при глубочайшем исследовании его предметов, имеем дело только с явлениями» [6, с. 146]. Явления способствуют данности предмета через представления, они свидетельствуют о том, что предмет — источник действия на органы чувств, что он существует, но ничего не говорит о нем самом. Кант разъясняет: человек, лишенный зрения, лишен и чувственного представления об окружающем мире. Но видеть — это еще не значит видеть что-то. Действительно, смотрит глаз, слушает ухо, а видит и слышит мозг. Вещи в себе воздействуют на наши чувства и порождают ощущения, образующие, говоря словами Канта, «материю» явлений. Но явления не содержат в себе каких-либо признаков этих «вещей», а представляют собой лишь реакцию чувственности на воздействие извне. Кант пишет: «Каковы предметы в себе и обособленно от этой восприимчивости нашей чувственности, нам совершенно неизвестно» [там же, с. 144].

В процессе познания субъект облекает полученные им от вещей ощущения не только в формы пространства и времени, но также и в форму понятий. Созерцания субъекта могут быть только чувственными, а способность мыслить предмет чувственного познания есть рассудок. Мышление рассудка — это познание через понятия. Априорными формами рассудка выступают наиболее общие понятия — категории, которые представляют собой всеобщую и необходимую форму мыслимости каких бы то ни было предметов. Кант пишет: «Мы не можем мыслить ни одного предмета иначе как с помощью категорий» [там же, с. 214].

Категории, которые Кант называет *чистыми понятиями рассудка*, возникают в ходе общего развития человеческого познания, но в каждом отдельном познавательном акте они выступают как предпосылка и необходимое условие его познания. Используя категории, субъект опирается на предшествующий опыт человеческого познания, в ходе которого в мышлении человека появляется способность к логическим функциям. В этом смысле категории априорны. В. В. Васильев пишет: «Выведение категорий из логических функций доказывает априорное и нечувственное происхождение этих основных понятий рассудка» [1, с. 156].

Кант не ставит вопроса об историческом становлении и развитии категориального аппарата мышления. Категории априорны, поскольку изначально присутствуют в сознании, но они, подчеркивает Кант, не являются врожденными, а созданы нами самими в ходе «эпигенеза чистого разума». С помощью категорий рассудок упорядочивает многообразие чувственного восприятия. Категории проникают в чувственность, делая ее осмысленной, но чувственность и рассудок, согласно Канту, это самостоятельные способности, которые приводятся в связь только в процессе познания. Утверждая необходимость единства чувственного созерцания и категориальных форм работы рассудка, Кант говорит: «...существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно *чувственность* и *рассудок*; посредством чувственности предметы нам *даются*, рассудком же они *мыслятся*» [6, с. 123—124].

Определяя рассудок как «познание через понятия», Кант добавляет: «*рассудок* можно вообще представить как *способность составлять суждения*» [там же, с. 167]. Суждения он делит на аналитические и синтетические. Аналитические априорные суждения самоочевидны, тавтологичны, они расчленяют, выявляют содержание субъекта суждения, но не добавляют нового знания. Кант называет их поясняющими. Априорные синтетические суждения способны давать новое всеобщее и необходимое знание. В том, что эти знания возникают вне опыта, он не сомневается, ведь иначе научные знания не были бы обязательными для всех.

Выявив различия между эмпирическим и теоретическим познанием, а также между аналитическими и синтетическими суждениями, Кант сосредоточил свое внимание на исследовании творческих способностей человеческого мышления. Поскольку именно мышление, в конечном счете, создает понятия предметов, то Кант переходит к исследованию науки о мышлении — формальной логике Аристотеля. Недостатком последней является то, что она работает с уже готовыми понятиями и не объясняет, как они создаются. Поэтому Кант делает вывод, что должна существовать другая логика, показывающая, как создаются понятия. Такую логику он предложил назвать *трансцендентальной*.

Трансцендентальная логика, в отличие от формальной, должна иметь своим предметом не формы мысли, а категории, которые возникают из логических функций (суждений) рассудка, заложенных в «спонтанности нашего мышления». В сознании человека, по Канту, заложено стремление к единству знания. Рассудок, объединяя многообразие наглядных представлений, приводит их к единству, но он не может дать синтетических знаний из понятий, так как все знания рассудка всегда опираются на опыт. Окончательного единства познание достигает на ступени разума. Разум никогда не направлен прямо на опыт или на какой-нибудь объект, он всегда имеет своим предметом рассудок, чтобы с помощью понятий априори придать единство многообразным рассудочным знаниям.

Подобно тому, как рассудок порождает категории и объединяет многообразие чувственных восприятий предметов посредством понятий, разум порождает свои понятия — трансцендентальные идеи, которые существуют в разуме как априорные принципы. Кант пишет: «Под идеей я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет» [там же, с. 358]. Это идеи души, мира и Бога, которые являются предметом исследования в метафизике. Идеи необходимы

для опытного (научного) знания в качестве идеалов, регулятивных принципов, направленных на постижение целого, всеобщего, абсолютного. Но поскольку идеи разума не основываются на чувственных данных, а составляют его собственную природу, стремление разума выявить всеобщее, охватить мир в целом и раскрыть сущность неизбежно приводит его к неразрешимым противоречиям. Тем самым Кант ставит под сомнение традиционную метафизику, которая рассматривалась как учение об умопостигаемых, сверхчувственных основах всякого существования.

Огромной заслугой Канта, его *коперниканским* переворотом в философии было признание определяющей роли субъекта в процессе познания. До Канта считалось, что знания должны соотнобразовываться с предметами. При этом безуспешными были все попытки что-то априорно установить о предметах, что расширяло бы наше знание о них. «Поэтому, — говорит Кант, — следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны соотнобразовываться с нашим познанием, — а это лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о них, которое должно установить нечто о предметах раньше, чем они даны» [там же, с. 87]. Априорность познания означает, что «мы а priori познаём о вещах лишь то, что вложено в них нами самими» [там же, с. 88]. Другими словами, предметы познаются только так, как это позволяют им возможности нашего разума. Такой подход, по мнению Канта, сближает метафизику с точными науками, такими как математика и теоретическое естествознание.

Если традиционная (докантовская) метафизика стремилась строить свою онтологию в рамках трансцендентализма, то у Канта метафизика приобретает трансцендентальный характер. Трансцендентное — значит сверхопытное, то, что выходит за пределы всякого возможного опыта, потустороннее. Трансцендентальное, которое Кант называет доопытным, несмотря на независимость от эмпирического познания, не выходит за пределы опыта, более того, оно является основой и условием всякого опыта, поскольку организует наше познание и делает его возможным. Кант поясняет: «Я называю *трансцендентальным* всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным а priori» [там же, с. 121].

Будучи представителем своей эпохи, не знавшей достижений современной биологии и когнитивной науки, Кант высказывает верную мысль о том, что познающий субъект располагает определенными, сложившимися до него формами познания. Действительно, с позиций эволюционной эпистемологии наш познавательный аппарат является результатом эволюции. Сложившиеся мозговые структуры должны предшествовать человеческому познанию, чтобы сделать его возможным.

Один из основоположников современной эволюционной теории познания Г. Фоллмер считает, что эта теория может дать ответ на многие важные вопросы, поставленные Кантом. Во-первых, говорит он, теперь мы знаем, откуда происходят субъективные структуры познания (они продукт эволюции). Во-вторых, мы знаем, почему они у всех людей одинаковы (потому что они генетически обусловлены). В-третьих, мы знаем, почему они согласуются со структурами внешнего мира (потому что иначе мы бы не выжили в эволюции). И далее Фоллмер пишет: «Рационализм и эмпиризм не образуют абсолютной противоположности, как это часто изображается. В этих

вопросах эволюционная теория познания превосходит Канта и делает возможной ревизию трансцендентальной философии» [11, с. 144]. В то же время Фоллмер считает, что «врожденные идеи» играли ключевую роль в гносеологии Канта. По этому поводу С. Н. Мареев справедливо замечает: «Кантовские а priori не могут быть врожденными в биологическом смысле, так же как и декартовские «идеи», потому что они *идеальны*. Врожденными могут быть только *материальные* структуры. И не только мозга, но и всей телесной организации» [8, с. 54—55].

Кант никогда не думал о «материальных носителях» того, что он называл априорным знанием. Отрицая врожденные идеи, он не ставит вопроса об историческом развитии мышления, полагая, что категории изначально существуют в сознании познающего субъекта. В рамках современной когнитивной науки, занимающейся исследованием мыслительных процессов у человека и животных, появилась возможность дать ответ на вопрос: откуда берутся познавательные способности человека? Е. Н. Князева пишет: «Эволюционная эпистемология не отбрасывает эпистемологию Канта, она есть важное дополнение к кантовскому априоризму. Эволюционная эпистемология как естественная история или биология познания начинается там, где заканчивается эпистемология Канта» [7, с. 80].

Прежде всего, возникает вопрос о происхождении и развитии априорных форм в онто- и филогенезе человека, о психических возможностях животных. На вопрос: «Имеются ли врожденные структуры познания у животных?» Фоллмер отвечает утвердительно. Врожденными, говорит он, являются материальные мозговые структуры, с которыми, как и с другими органами, животные входят в окружающий мир. Цыплята, высиженные в темноте и не имеющие еще опыта общения с пищей, в десять раз чаще клюют шарообразную, нежели пирамидальную пищу, следовательно, констатирует Фоллмер, они имеют «врожденную способность воспринимать трехмерность, образ и величину». Далее он цитирует К. Лоренца: «Молодой черный стриж, который не мог иметь пространственного опыта, глубинных критериев и т. д., так как вырос в тесном гнезде, где невозможно расправить крылья, попадая в воздушное пространство, оказывается полностью готовым оценивать расстояния, понимать запутанные пространственные структуры и находить путь между антенной и дымовой трубой» [11, с. 72].

Таким образом, у животных при рождении появляется способность воспринимать трехмерность пространства и свободно ориентироваться в нем. У человека все происходит по-иному. Сразу после рождения ребенок может различать только свет, он видит окружающий мир в серых тонах, а вместо лиц — нечеткие силуэты с размытыми контурами. Через месяц бесцельное блуждание каждого глаза уступает место согласованным движениям обоих глаз, но только со второго полугодия жизни начинается освоение окружающего пространства, создается зрительное представление о расстоянии и трехмерности пространства. Для восприятия окружающего мира новорожденный должен быть готов к приему информации о нем. А это предполагает наличие некоторых врожденных схем. Но человек, подчеркивает Е. А. Сергиенко, «не имеет готовых знаний в духе платоновских идей. Врожденное знание оказалось бы неадекватно меняющимся условиям жизни. Люди должны познавать свой мир. Поэтому врожденны лишь самые общие схемы первоначальной организации и сбора информации, которые впоследствии детализируются во взаимодействии с окружением» [10, с. 109].

Кант полагал, что человек от рождения обладает некоторыми общими понятиями, которые позволяют упорядочивать чувственные восприятия. Но современная наука показала, что у младенца нет врожденных знаний, нет никаких мыслительных форм. «Ребенок человека рождается совершенно беспомощным, наиболее беспомощным по сравнению с детенышами высоко-развитых животных. К моменту рождения он обладает лишь некоторыми, наследственно закрепленными механизмами, безусловными рефлексами, облегчающими приспособление к новым условиям жизни» [12, с. 28].

Уже с первого дня ребенок ощущает зрительные, слуховые, осязательные, обонятельные и вкусовые раздражения, но не способен их дифференцировать и анализировать. Экспериментально установлено, что в больших полушариях головного мозга младенца не могут возникать очаги возбуждения и торможения, без чего дифференциация предметов и их свойств невозможна.

Еще в 20—40-е гг. XX в. швейцарский психолог Ж. Пиаже подробно и обстоятельно описал закономерности развития психики в онтогенезе. Некоторые наиболее фундаментальные его идеи, в частности представление о стадиях развития психики, сенсо-моторном интеллекте, интериоризации и другие, были творчески использованы Л. С. Выготским и прочно вошли в отечественную психологическую науку. Одной из таких идей Пиаже, возникшей у него под влиянием работ В. Кёлера об интеллекте шимпанзе, явилась идея о происхождении мышления из предметного действия. В результате действий ребенка с предметами у него вырабатываются действительно-образные схемы мира и формируется координация действий руки и взгляда, являющаяся основой сенсо-моторного интеллекта [9, с. 174]. В исследованиях Л. В. Выготского, А. Н. Леонтьева, А. П. Лурия, С. Л. Рубинштейна, Д. Б. Эльконина и других отечественных ученых показано, что развитие мышления происходит в результате активной деятельности ребенка под руководством взрослых, в процессе которой он усваивает социальный опыт, опосредованный знаковым общением. Процесс образования понятий начинается в трехлетнем возрасте. В это время словарный запас ребенка насчитывает 300—500 слов, совершенствуются речевые шаблоны, на основании отвлечения и обобщения появляются миниатюрные системы знаний об отдельных предметах, позволяющие узнавать их в различных ситуациях. Усвоение научных понятий происходит уже в период школьного обучения [3].

Исследования в области филогенеза свидетельствуют о том, что становление психики человека было подготовлено развитием его животных предков. Наличие элементарного мышления у высших обезьян, проявляющегося в их орудийной деятельности, отмечают все современные исследователи антропоидов. Антропоиды не являются непосредственными предками человека, но степень их анатомического, психологического и иного сходства с австралопитеками, непосредственными предками человека, и человеком достаточно велика. Поэтому данные о современных антропоидах с известной степенью осторожности можно использовать для анализа возможных путей антропогенеза, для реконструкции филогенеза мышления и языка.

Исследования онтогенеза человека показали, что понятийная форма мышления с необходимостью предполагает наличие словесного языка. Антропоиды не могут произносить членораздельные звуки в силу особенностей анатомического строения гортани и надгортанника, но достаточно высокий уровень развития их психики позволил высказать предположение, что они могут усвоить некоторую систему коммуникативных средств, основанную на иной,

чем звуковая речь, чувственной модальности. Моторная ловкость обезьян наталкивала на мысль об использовании рук. Выготский, обсуждая опыты американского зоопсихолога Р. Йеркса, который видел причину неспособности шимпанзе овладеть речью в отсутствии или неразвитости слуховой имитации, указал на «превосходный экспериментальный способ» проверить это положение: исключить при обучении шимпанзе речи феномен слухового подражания и попытаться научить шимпанзе языку знаков, которыми пользуются глухонемые. «Суть дела ведь заключается вовсе не в звуках, а в *функциональном употреблении знака*, соответствующего человеческой речи» [2, с. 97].

Во второй половине XX в. в США были проведены серии экспериментов по обучению высших обезьян различным видам искусственных языков. У супругов Р. А. и Б. Т. Гарднер, а также у Р. Футса в качестве средства коммуникации между человеком и шимпанзе применялся «амслен» — язык жестов, которым пользуются глухонемые Северной Америки. У А. и Д. Премак употреблялась специально созданная система знаков из цветных пластиковых жетонов различной формы, которые крепились с помощью магнита на доску. У Д. Румбо практиковался специально созданный язык, сравнимый по сложности с человеческим, только более логически упорядоченный и введенный в компьютер. Экспериментальная установка включала в себя этот компьютер, клавиатуру, и уже с ее помощью как экспериментаторы, так и шимпанзе составляли сообщения, экран дисплея, на котором появлялись знаки сообщения, и механическое устройство, выполнявшие просьбы животного. Эти эксперименты получили высокую оценку со стороны антропологов, психологов, лингвистов и иных специалистов США, Германии, Франции, Италии и других стран (подробнее об этом см.: [4]). В опытах Гарднеров — Футса наблюдалось *спонтанное* использование знаков «амслена», соединение их в последовательности из двух, трех и более знаков. Шимпанзе оказались способными оперировать представлениями об объекте и субъекте действия, о его направленности, принадлежности предмета, его местонахождении и признаках. Следует отметить и такое явление, как способность антропоидов называть один предмет или ситуацию различными способами. Опыты с шимпанзе, проводившиеся группами Гарднеров — Футса и Д. Румбо, показали со всей наглядностью: уже антропоиды обладают таким уровнем интеллектуального развития, которое делает возможным усвоение элементов искусственного языка, во многих аспектах сопоставимого с языком человека. Это обстоятельство свидетельствует о том, что у непосредственных предков человека формируются когнитивные структуры, приспособленные к восприятию языковой информации.

Мозг новорожденного не содержит априорных форм пространства и времени, общих понятий, категорий и трансцендентальных идей Канта, но он обладает такими материальными структурами, которые позволяют ему овладеть этой информацией. Человеческий организм несет в себе когнитивные структуры и опыт, накопленный в его филогенетическом развитии. Но источники мыслительной деятельности и «категориального» поведения надо искать не в структурах мозга, а в общественных формах исторического существования человека. Овладевая в процессе онтогенетического развития языком и понятийным мышлением, ребенок тем самым опирается на уже сформировавшиеся знания, закрепленные в категориях. Эти знания являются для человека априорными, но филогенетически они приобретены в результате исторического опыта и в этом отношении будут апостериорными.

Таким образом, сопоставление идей кантовского априоризма и эволюционной эпистемологии позволяет сделать вывод о том, что современная когнитивная наука не противоречит основным положениям гносеологии Канта, а напротив, дополняет, уточняет и конкретизирует их.

Библиографический список

1. *Васильев В. В.* Подвалы кантовской метафизики : (дедукция категорий). М. : Наследие, 1998. 160 с.
2. *Выготский Л. С.* Мышление и речь // Соч. : в 6 т. М. : Педагогика, 1982. Т. 2. С. 5—361.
3. *Ерахтин А. В.* Диалектика становления мышления и сознания. Свердловск : Изд-во Уральск. ун-та, 1989. 152 с.
4. *Ерахтин А. В., Портнов А. Н.* Философские проблемы этологии и зоопсихологии. М. : Знание, 1984. 64 с.
5. *Кант И.* О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира // Соч. : в 6 т. М. : Мысль, 1964. Т. 2. С. 381—425.
6. *Кант И.* Критика чистого разума // Соч. : в 6 т. М. : Мысль, 1964. Т. 3. С. 69—756.
7. *Князева Е. Н.* Эволюционная эпистемология: современный взгляд // Эпистемология: перспективы развития. М. : Канон+ РООН «Реабилитация», 2012. С. 62—89.
8. *Мареев С. Н.* Натуралистическое извращение Канта // Философия Канта в критике современного разума : сборник статей. М. : Русская панорама, 2010. С. 43—56.
9. *Пиаже Ж. Ж.* Психология интеллекта // Избранные психологические труды. М. : Просвещение, 1965. С. 55—231.
10. *Сергиенко Е. А.* Раннее когнитивное развитие: новый взгляд. М. : Институт психологии РАН, 2006. 464 с.
11. *Фоллмер Г.* Эволюционная теория познания: врожденные структуры познания в контексте биологии, психологии, лингвистики, философии и теории наук. М., 1989. 165 с.
12. *Эльконин Д. Б.* Детская психология. М. : Академия, 2007. 384 с.

ББК 87.153.4

Л. Д. Петряков

ЕДИНСТВО И РАЗЛИЧИЕ В МЫШЛЕНИИ ВОСТОКА И ЗАПАДА

Рассмотрены сравнительные особенности мышления и поведения, характерные для представителей восточных и западных культур: мышление предметами, свойствами, отношениями и ситуациями. Комбинация предметного, собственного, относительного и ситуативного мышления возможна и необходима в решении практических задач. Она может дать комбинированную технику как мышления, так и поведения, что особенно важно в контексте глобализации. Взаимопонимание людей, межкультурный диалог невозможны без знаний характерных особенностей мышления представителей разных культур.

© Петряков Л. Д., 2017

• Серия «Гуманитарные науки»

Ключевые слова: особенности мышления Востока и Запада, предмет, свойство, отношение, ситуация, глобализация, межкультурный диалог.

The article considers comparative features of thinking and behavior characteristic of representatives of Eastern and Western cultures such as thinking in terms of objects, properties, relations and situations. The combination of substantive, intrinsic, relative and situational thinking is possible and necessary in the solution of practical problems. It can provide us with a combined technique of both thinking and behavior, which is especially important in the context of globalization. Mutual understanding of people, intercultural dialogue is impossible without knowledge about the features of thinking peculiar for the representatives of different cultures.

Key words: features of thinking of the East and West, the object, property, relation, situation, globalization, intercultural dialogue.

Различие Востока и Запада находят в самых разных областях: в мировоззрении, религии, культуре. На уровне мышления, как показывает А. В. Парибок [2], мы можем выделить предметное мышление, характерное для Запада, мышление свойствами (Индия) и мышление ситуациями (Китай). Предметы (вещи), свойства и ситуации рассматриваются здесь как ведущие инструменты познания. Что даст такой подход к мышлению, если использовать эти инструменты более широко и совместно?

Согласно феноменологии, мир следует рассматривать послойно. Необходимость этого диктуется тем, что наше восприятие мира непрерывно, а любая система репрезентации, в том числе и язык, дискретна. Следовательно, каждая из категорий мышления фиксирует соответствующее ей понятие в его границах. Вблизи этих границ и на самой границе понятие будет «размытым» или диалектичным. Поэтому мы не пытаемся описать мир одной системой понятий, а рассматриваем его «слои». Приближаясь к границе одного слоя, мы переходим к следующему, используя особые понятия для описания каждого из слоев.

Следуя наработкам А. В. Парибок [2] и А. И. Уёмова [4], мы утверждаем, что кроме общепринятого мышления предметами (предметного) может быть мышление свойствами, отношениями, ситуациями, проблемами и др. За каждым образом мышления стоят свой способ, алгоритм, оно имеет свои особенности и следствия, в том числе для принятия конкретных решений, т. е. способ мышления имеет следствием изменение его содержания [1]. Что это дает? К примеру, возможность распознавать заранее, по словам-индикаторам, к чему идет разговор, что имеет в виду собеседник. Другая возможность — направлять его по нужному нам пути, к нашей цели.

Так, всякий материальный предмет обладает пространственными и временными характеристиками, он делим на части, может обладать количеством и качеством. Образ предметного видения мира дает «матрешка» мироздания: элементарная частица, за ней — атом, молекула, клетка, организм, сообщество, Вселенная. Предмет-знак, находящийся во взаимосвязи с реальным предметом, знаком которого он является, также приобретает часть характеристик материального предмета. К примеру, если участок дороги поврежден, его можно отремонтировать, а можно поставить новый дорожный знак «поврежденный участок». Положительный результат — уменьшение аварийности — будет достигнут и в том, и в другом случае. В предметном мышлении допустимы два способа решения проблем: путем изобретения

новых предметов либо новых знаков и даже знаковой деятельности, объясняющей нам, почему существует данная проблема и почему ее решить нельзя. Причем эти способы способны конкурировать друг с другом.

Как начать мыслить иначе? Во-первых, необходимо определить характер того, о чем мы думаем, а во-вторых, говорить о его специфике. Так, любовь, дружба, свобода могут быть как свойствами, так и отношениями и ситуациями и даже восприниматься как предметы. Это будет зависеть от того, в каком аспекте мы рассматриваем данное явление и насколько верен наш взгляд на него. Отличие свойств, процессов, отношений и т. д. от вещей в том, что эти категории не имеют предшествующей причины, не имеют закона — сущности, по которому они возникают. Так, отношения «складываются», ситуации возникают, процессы протекают, деятельность осуществляется. Но свойства и ситуации имеют следствия, т. е. выступают причинами других свойств и ситуаций.

Свойство может быть приписано человеку в качестве его долга, может быть воспитано у него семьей и жизнью, может сформироваться под влиянием событий и обстоятельств. Такой характер появления свойств означает возникновение прежде места свойства, потребности в нем, а уже потом — его самого. Ученые говорят в таких случаях о введении сущности через ее отрицание, отсутствие. Но то, что мы о ней говорим, означает ее востребованность нами, необходимость. Свойство, возникающее «на пустом месте» потребности, проявляется по-разному в разных людях: в зависимости от того, насколько они ощущают и осознают возникшую потребность и насколько они решаются поступить так, как требует жизнь.

Здесь важно видение не вещей: цветовых пятен, линий, конструкций слов. Следование формуле «Ты есть То»: То — что ты ешь, что ты слышишь, видишь, ощущаешь... Ты впитываешь в себя Это и перевоплощаешься в То. Свойство характеризует степень проявления, взаимосвязь степеней и развитие в последовательности: от появления к достижению максимума и последующему «увяданию». Мышление свойствами предполагает индивидуальность деятеля, дискретность событий во времени, внимательность и созерцательность. Мыслящий должен задавать вопросы: каким я хочу стать? Какого качества мне не хватает? Как сформировать это качество в себе? При этом деятельность, протекающая во внутреннем мире, может никогда не выйти во внешний, остаться непроявленной.

Проявление ее мы видим в человеке, делающем карьеру: он приобретает новые навыки, всегда стремится сделать свое дело лучше других, совершенствуется, меняет работу, находя все более достойную и интересную для него. Конечно, на этом пути он оставляет тех, кто не разделяет его убеждений, и заводит новых друзей. У него возникают новые потребности, интересы и смыслы: разбираться в науках и искусстве, путешествовать, начинать новое дело, становиться все более самостоятельным и свободным, открывать мир и себя в этом мире.

Мышление отношениями, напротив, предполагает коллективность субъекта мысли. К примеру, любовь как отношение будет характеризоваться такими понятиями, как взаимность, понимание, доверие, ревность, терпимость к недостаткам, согласие. Логика отношений состоит во взаимосвязи отношений между собой. Отношения по возможности более прочные и постоянные — это то, на что опирались авторы всех утопий, начиная с Платона. Индивид здесь выступает частью, представителем интересов рабочего класса,

крестьянства, предпринимателей, служащих и т. д. Отсюда происходят особые смыслы таких выражений, как «классовая мораль», «классовое сознание», т. е. хорошо в принципе, в абсолютном смысле то, что отвечает интересам не только отдельных личностей, но и семьи, класса, партии, нации...

Коллективист даже более склонен к возвышению над окружающими, к лидерству, к карьере, чем индивидуалист, ибо для него это есть его поведение и роль в коллективе, а для индивидуалиста это есть лишь средство отделиться от коллектива. Коллективист же пробивается вместе с коллективом, за счет коллектива, за счет своей роли в коллективе. Коллективизм делает индивида более приспособленным к сложным условиям современного общества, чем индивидуализм. Коллективист гибче, подвижнее, изворотливее, чем индивидуалист.

Ситуации — это долг, Родина, блокада, творчество, поход, карьера. Не они принадлежат нам, а мы принадлежим им. Долг принадлежит нам только лингвистически. Это некоторая противоположность предмету: чтобы приобрести долг, нужно нечто получить даром, но на время. Напротив, чтобы вернуть долг, нужно сделать некую работу, т. е. отдать больше, чем ты получил. Нам трудно им распорядиться. Мы можем поступать внутри ситуации, т. е. распоряжаться собой, занимая то или иное место внутри определенной до нас системы отношений, которую мы будем рассматривать как первичную по отношению к нашим поступкам. К примеру, элементами ситуации долга будут: должник и кредитор, характер долга, его размер, условия получения, права должника и кредитора, процент, штрафные санкции за просрочку и т. д.

Мысля ситуацией, человек должен меняться, а не только «приспосабливаться», бороться и побеждать. В целом, успешное мышление ситуациями предполагает одновременный учет двух измерений: своего места во внутренней структуре ситуации (благородный муж, исполнитель) и своего видения ее внешней структуры (позиции: руководитель, совершенный человек) [5]. Последнее позволяет человеку предвидеть развитие данной ситуации и свою «судьбу» внутри нее и вовремя предотвратить нежелательное для себя или для других развитие данной ситуации, нарушив ее правила. Иными словами, трансформировать ситуацию в другую, применив стратегию или эвристику с более благоприятным исходом. А первое позволяет не менять ситуацию без необходимости, если ее итог благоприятен для тебя.

Но ситуация, рассмотренная как система правил, предполагает также возникновение конфликтов между этими правилами, основанных на противоречиях между элементами ситуации, их целями и позициями и т. д. Если в качестве примера мы рассматриваем ситуацию на шахматной доске, где любое из возможных правил (вариант хода) способно актуализироваться в данный момент, тогда может возникнуть конфликт равнозначных правил и как результат — заикливание ситуации — повторение ее неограниченное число раз. Для того чтобы избежать подобного, требуются правила, действующие не в отношении элементов, а в отношении правил и их конфликтов, т. е. правила второго порядка. В качестве таких правил рассматривают стратегии и эвристики [3].

Комбинация предметного, свойственного, относительного и ситуативного мышления возможна и необходима в решении практических задач. Она может дать комбинированную технику как мышления, так и поведения. Мысля философски, мы можем выбрать отдельное понятие в качестве модели всего. Тогда мы видим за ним целый мир неожиданных

следствий и можем создать новую науку, взяв наше понятие в качестве онтологической предпосылки. Переходя от одного понятия к другому, мы увидим множество таких миров, увидим власть языка над нами и плоскость, узость обычного употребления этих понятий.

Библиографический список

1. *Маклюэн М.* Понимание медиа: Внешние расширения человека / пер. с англ. В. Николаева ; закл. ст. М. Вавилова. 2-е изд. М. : Гиперборей : Кучково поле, 2007. 464 с.
2. *Парибок А. В.* Миф и метафизические схемы : лекция. URL: <http://yandex.ru/video/search?text> (дата обращения: 12.03.2017).
3. *Петряков Л. Д.* Дискурсивная реальность как объект философского анализа. Онтологический и гносеологический аспекты : дис. ... д-ра филос. наук. Иваново, 2014. 350 с.
4. *Уёмов А. И.* Вещи, свойства, отношения. М. : Изд-во АН СССР, 1963. 184 с.
5. *Шуцкий Ю. К.* Китайская классическая «Книга перемен» / под ред. А. И. Кобзева. 2-е изд., испр. и доп. М. : Наука : Вост. лит., 1993. 606 с.

ФИЛОСОФИЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

ББК 87.3 (4Ита)6-8Эвола

К. А. Юдин

КАК «ОСЕДЛАТЬ ТИГРА» В «МИРЕ РУИН»? БАРОН ЮЛИУС ЭВОЛА И «ДИОНИСИЙСКИЙ АПОЛЛОНИЗМ» КАК ИДЕЙНО-ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ СТРАТЕГИЯ

Статья посвящена изучению творчества, идейного наследия известного консервативного философа, эзотерика, писателя, политического деятеля, правого идеолога, итальянского аристократа барона Юлиуса Эвола. Предпринята попытка детализировать историко-философские взгляды мыслителя, осуществить анализ и дать развернутую интерпретацию главных элементов «третьего пути» правоконсервативной экзистенции — «дионисийского аполлонизма» как основополагающей аксиологической парадигмы в составе общей идейно-интеллектуальной стратегии, определяемой Эволой с помощью аллегорического образа из «мира Традиции» — «оседлать тигра». С этой целью в качестве источников автором привлекаются преимущественно поздние и обобщающие труды философа, содержащие итоговую рефлексию его воззрений и предлагаемых им для практической реализации экзистенциально-онтологических ориентиров, предназначенных для человека «особого типа».

Ключевые слова: Юлиус Эвола, консерватизм, правая идеология, традиционализм, «дионисийский аполлонизм», «активный реализм», инициация, трансцендентность.

This article is devoted to the study of work and the ideological heritage of the famous conservative philosopher, an esoteric scholar, writer, political activist, right-wing ideologist, an Italian aristocrat, Baron Julius Evola. The author has attempted to specify the thinker's historico-philosophical views, to analyze and give a detailed interpretation of the main elements of the «third way» conservative existence — «Dionysian Apollonian» as the fundamental axiological paradigm in the ideological and intellectual strategy, defined by Evola with the allegorical image of «world Traditions» — «ride the tiger». In order to achieve this goal the author makes use of the primarily late and generalizing works of the philosopher, which contain a summary reflection of his views and existential-ontological reference points proposed by Evola for the practical implementation for a «special type» man.

Key words: Julius Evola, conservatism, right-wing ideology, traditionalism, the «Dionysian Apollonian», «active realism», initiation, transcendentality.

Крупнейшим представителем, яркой фигурой и, без преувеличения и ложной идеализации, настоящим столпом западноевропейской консервативной философской и политической мысли, давно приобретшим мировую известность, является итальянский аристократ, писатель, эзотерик барон Юлиус (Джулио Чезаре Андреа) Эвола (1898—1974). Еще далеко до завершения

© Юдин К. А., 2017

2017. Вып. 2 (17). Философия •

своего жизненного и творческого пути он воспринимался не просто как теоретик, адепт консервативной эйдетики, а как подлинный *воин «консервативной революции»* (курсив здесь и далее наш. — К. Ю.), показавший себя ревностным сторонником и защитником традиционного миропорядка и его фундаментальных парадигмально-аксиологических оснований.

Среди всех близких по идейно-мировоззренческим ориентирам мыслителей, как своих современников, так и предшественников — Ж. де Местра, А. Шопенгауэра, Д. Кортеса, Ф. Ницше, Ж. Бенды, Ф. Шуона, А. Кумарасвами, Э. Юнгера, В. Зомбарта, А. М. ван ден Брука, К. Шмидта, но, в первую очередь, конечно, Р. Генона — Эвола приобрел статус своеобразного интеллектуального эпицентра в персональном выражении, возвышаясь тем, что выступал уникальным в своем роде носителем правоконсервативной идеи не только как образа мысли, но и образа действия, связанного не просто с решительным неприятием, молчаливым презрением, пассивно-инертным приспособлением, косной атараксией в омертвляющей паутине энтропии, бесформенной экзистенциальности «темного времени» Кали-Юга, прогрессистской «цивилизации становления», являющейся «истребителем пространства» [9, с. 38], но и с выработкой интеллектуального иммунитета, позицией активной обороны, предусматривавшей формирование способностей к наступлению, борьбе, выражающейся в максимально возможной нейтрализации тлетворного влияния «подрывных сил» эпохи.

В этом и заключалось для Эволы продвижение по особому маршруту, четко установленному в своих ведущих координатах *«третьему пути»* идейной телеологии правоконсервативной экзистенции [13], связанному с приверженностью *интегральному традиционализму* [15], предполагавшему верность не застывшим, архаичным внешним материальным, социально-институциональным формам, а идеям, принципам, ценностям и идеалам «мира Традиции» именно как *трансцендентного измерения*, обладающим высшим узаконением — абсолютной истинностью не только метаисторического и наиндивидуального уровня, но и проистекающим из единственно подлинных метафизических первооснов. В этом смысле, как верно заметил А. Г. Дугин, Ю. Эволу можно назвать «традиционалистом без традиции» [5], ориентировавшимся исключительно на связь с трансцендентным, выражавшимся в «интуиции сверхрационального» [8, с. 32, 150].

За свою долгую и насыщенную жизнь Юлиус Эвола оставил обширное философско-литературное наследие, включающее в себя сочинения разного формата — начиная от политической публицистики, предназначенной для специальных периодических изданий, освещавших текущие проблемы геополитики [1], доктринальные перспективы национал-социалистической и фашистской идеологий Германии и Италии в период жизнеспособности утверждавших их режимов (см.: [14]), до капитальных трудов, статей и историко-философских сочинений, в которых барон дал развернутый анализ, осуществил идейно-теоретическую экспертизу морфологии цивилизаций и культур, выявил ранние симптомы и быстро распространявшиеся метастазы разрушительных процессов, обернувшихся глубокой экзистенциально-онтологической патологией, кризисом современного мира.

Безусловно, важнейшими работами Эволы, вышедшими за 40 лет, с середины 1920-х и до 1960-х гг., являются следующие: «Очерки о магическом реализме» (1925); «Человек как воля» (1926), впоследствии переизданная под названием «Йога могущества»; «Языческий империализм» (1928);

«Герметическая традиция» (1931); «Личина и лик современного спиритуализма» (1932); «Восстание против современного мира» (1934); «Мистерия Грааля» (1937); «Миф крови» (1937); «Указания по расовому воспитанию» (1941); «Синтез расовой доктрины» (1941); «Доктрина Пробуждения» (1943); «Йога могущества» (1949); «Люди и руины» (1953); «Метафизика пола» (1958); «Оседлать тигра» (1961); автобиография «Путь киновари» (1963); «Фашизм с точки зрения правых» (1964).

Труд Эвола «Оседлать тигра» не является последним в хронологическом ряду его работ, однако, как представляется, в значительной степени выступает решающим в плане подведения итогов и расстановки наиболее существенных идейно-мировоззренческих акцентов без излишней детализации и воспроизводства фрагментов ранее написанного. Примечательно и само название этого почти финального произведения, которое емко и точно отражает тот вектор действия, модальность актуализации личности *особого типа*, которая, как полагал сам Эвола, должна была находиться в абсолютном приоритете независимо от топографических контуров «цивилизации становления», масштабов распространения энтропии.

Что же значило для Ю. Эвола «оседлать тигра» и какой смысл он вкладывал в эту образную аллегория?

В первой части книги («Ориентиры») мы встречаемся со следующим разъяснением: «Смысл этого дальневосточного правила, — пишет Эвола, — состоит в том, что если вам удастся оседлать тигра, то благодаря этому вы не только помешаете ему напасть на вас, но, удержавшись на нем, сохранив хватку, сможете в конце концов его одолеть» [10, с. 14]. И далее, чуть ниже, мыслитель уточняет: «Необходимо руководствоваться следующим принципом: предоставить силам и процессам эпохи развиваться свободно, но одновременно с этим сохранять твердость и готовность вмешаться, когда “тигр, не в силах наброситься на своего седока, устанет бежать”» [там же, с. 17].

Для «непосвященного» читателя, человека, полностью погруженного в профаническую реальность, наличное псевдобытие, выведенная мыслителем «поведенческая формула» не будут восприниматься иначе, чем как просто очередное поучение житейского характера. Но в действительности для *подлинно знающих*, людей *особого типа*, все это воспринимается как призыв к реализации экзистенциальной стратегии, предполагающей готовность к комплексному «испытанию собственного онтологического ранга и проверке собственного суверенитета» [там же, с. 126], закономерным итогом которого должно стать принятие своей сущности, своего бытия «с ориентацией на трансцендентность» [там же, с. 104]. Для этого человеку «особого типа», явно, остро и глубоко ощущающего себя чужим в атмосфере всеобщего разложения, необходимо совершить «онтологический разрыв», достичь такого «уровня напряженности», при котором «находит свой выход или разряжается и высвобождается то, что мы назвали больше-чем-жизнь» [там же, с. 89].

В ходе экзистенциальных испытаний, экспериментов, под которыми подразумевается любой жизненный опыт, разумеется, исключая абсурдное самоистязание и тем более несущий угрозу необратимого разрушения личности, а претерпеваемый «ради раскрытия всех своих возможностей» [там же, с. 90], у человека «особого типа» пробуждаются «переживания, теснейшим образом связанные с чувствами», переходящими в «опьянение высочайшей духовностью» [там же]. И здесь Эвола вновь обращается к мифологической образности, когда утверждает, что дионисийская раскрепощенность,

подобно античным мистериям, на время предоставляющим полный простор манифестации «слишком человеческого» в сочетании с идейно-эстетическим эталоном аполлонического спокойствия, уверенности, внутренней самодостаточности, завершается формированием *высшего типа духовности*, выступающего вершиной органичной актуализации личности «особого типа», находящей полноту бытия в «дионисийском аполлонизме». «Таким образом, — заключал Ю. Эвола, — речь идет о необходимости совмещения состояния отрешенности со способностью к глубокому переживанию, о периодически возобновляющемся браке между “бытием”, пребывающим в покое, и жизненной субстанцией». Целесообразно процитировать и далее: «Результатом этого союза является состояние совершенно иного рода, светлое, можно сказать, интеллектуализированное и магнетическое, опьянение, полностью противоположное тому, которое возникает в результате экстатического открытия себя миру стихийных сил, инстинкта и “природы”. *Это исключительное состояние тончайшего и незамутненного опьянения является жизненной пищей для свободного существования в хаотическом мире, предоставленном самому себе*» (выделено в источнике. — К. Ю.) [там же, с. 92].

Мы видим, что, по сути, Эвола предлагает особый путь интеллектуальной экзистенции, который предполагает равноудаленность как от мелкобуржуазного, филистерского растворения в повседневности, хтоническо-теллурического образа жизни, рабско-конформистской привязанности к родине и нации, так и от другой этой стороны профанической реальности — *бесформенной интеллигентности*, подчиненной сухому культу разума, не соприкасающемуся со здравым смыслом высших и подлинных ценностей (см.: [16]) и поэтому способному лишь выполнять механистическую функцию инструмента, проводника технократического сциентизма в естественно-научной сфере либо выступать вдохновителем бесплодных позитивистско-социологических концептуализирований — в гуманитарной.

Не принимал барон и крайность иного рода, заключающуюся в эскапизме на почве религиозного мистицизма, спиритуализма и теологического догматизма, иронизируя над философами, для которых бог является «единственно мыслимой формой духовного авторитета» [10, с. 109]. «Бог-личность теизма, — подчеркивал Эвола, — моральный закон с санкциями рая и ада, ограниченная концепция провиденциального порядка и “моральной и рациональной” целесообразности мира, вера, покоящаяся преимущественно на эмоциональной, сентиментальной и подсознательной основе, напротив, скорее, *не имеют ничего общего* с метафизическим мировоззрением, той концепцией, наличие которой четко засвидетельствовано в мире Традиции» [там же, с. 77].

Для личностей не только «особого типа», стремящихся «оседлать тигра», но и тех индивидов, кто пытается даже в низших пределах инициации, приобщения к Традиции, обусловленных имманентной сущностью, придать какой-то смысл своему существованию, Эвола советует взять на вооружение одну из древних восточных, «дзэнских максим», гласящих: «“великое откровение”, достигаемое через преодоление ряда умственных и духовных кризисов, состоит в признании того, что не существует никакого потустороннего, ничего “сверхъестественного”, существует *только реальное*» [там же, с. 175].

При этом апелляция к реальности для Эволы — не просто вспомогательный логически-повествовательный маневр, призванный акцентировать внимание на решительное размежевание со всяческого рода мистико-спиритуалистическими искажениями учения о Традиции, подчеркнуть недопустимость

никаких вольных аллюзий в этом направлении размышлений, но и, как мы получаем возможность убедиться, один из важнейших опорных конструктов в его философской доктрине «третьего пути». «Только полное принятие этой реальности и этих процессов (подрывных, разрушительных, деструктивных. — К. Ю.) позволит человеку *иного типа* обрести свою сущность и присущий ему облик, соответствующий его реальным характерным особенностям; пробуждая в себе *измерение трансцендентности*, выжигая остатки индивидуальности (в профаническом значении этого слова, как состояния растворенности в чистом биосе, элементарной жизненной экзистенции. — К. Ю.), он сможет прорасти в себе *абсолютную личность*» [там же, с. 157].

Таким образом, особое представление, градус интенсивности качества или угол критического восприятия реальности рассматриваются Эволой как некий трамплин, базовый уровень в общей иерархии идейно-интеллектуального преобразования. Барон даже вводит специальный термин — *активный реализм* [там же] для отображения свойственного человеку особого типа стиля бытия, и это вполне правомерно рассматривать как одобренный мыслителем способ практической реализации концептуально-теоретической модели «дионисийского аполлонизма».

На основании многочисленных работ Эволы, но, прежде всего, той, на которую мы опираемся в настоящем исследовании, условно можно выделить три уровня/стадии этого «активного реализма», заключающегося в индивидуальной *технике «трансцендирования»* или овладения «измерением трансцендентности» [там же, с. 64], т. е. последовательного восхождения, приближения к эталону «абсолютной личности» — тому мыслимому идеалу, выступающему не как объект для необоснованных претензий на почве непомерных амбиций, а как единственный шанс обрести подлинную точку опоры, устойчивость и подлинное бытие в экзистенциально-онтологической «пустыне», энтропийности «мира руин».

В первую очередь, человеку «особого типа», осознающему свое превосходство над «мнимым триумфом сил эпохи» [там же, с. 16] и поэтому не изолирующемуся от современного ему мира, а смело находящемуся, живущему «в самом его сердце» [там же, с. 205] следует, как уже говорилось выше, полностью принять реальность, в которой он вынужден пребывать. Это предполагает, по Эволе, не только признание необратимости последствий и деструктивных изменений, наступивших в результате действий «подрывных сил» во всей исторической ретроспективе, начиная с эпохи Возрождения, пробудившей «гуманистический индивидуализм», но и, самое главное, освобождение от любых оптимистическо-прогрессистских иллюзий, тщетных надежд на восстановление подлинного миропорядка. Даже унаследованные от ушедших эпох и внешне традиционные общественные институты, учреждения не представляют собой никакого интереса или точки опоры. Будучи давно и безнадежно профанизированными, десакрализованными, они выступают лишь атавизмами, реликтами и призраками былого, с которыми человек «особого типа» не только не может считаться, но и должен способствовать их окончательному ниспровержению: «для тех, кто выстоял, это, может быть, единственное из оставшихся преимуществ» [там же, с. 12]. «Единственную поддержку, которую сегодня нам может оказать Традиция, — всегда подчеркивал Эвола, — следует искать не в позитивных, регулярных структурах, присущих любой традиционной культуре, но в доктрине, которая сохраняет традиционные принципы в их высшем, невоплощенном состоянии,

предшествующем частным историческим формам; в том значении, которое в прошлом не было достоянием масс, но имело характер “внутреннего учения”» [там же, с. 11]. И четкое осознание Традиции как «доктрины-в-себе» должно способствовать переходу на следующую ступень *«трансцендирования»*, связанную с тяготением к духовной и экзистенциальной автаркии, самодостаточности, выражающейся в *дистанцированности* от атмосферы разложения и упадка.

И это еще одно ключевое понятие, на котором акцентирует внимание Эвола. Сохранение, поддержание «чувства дистанции» являются непосредственными компонентами стиля «активного реализма». Этот уровень в общей идейно-интеллектуальной стратегии направлен на выработку иммунитета, предполагающего овладение техникой особой отрешенности личности, человека «особого типа», определяемой как *«присутствие для того, что есть, но не слияние с тем, что есть»* [там же, с. 150]. «Действительно, существенными чертами этого нового стиля, — указывал Эвола, — стали именно *чувство дистанции*, возвышенность, монументальность, лаконичность, неприятие всякой тёплой близости, “гуманности”, пылкости чувств, “экспрессионизма”; это стиль, требующий объективности в изображении фигур, бесстрастия и величия в передаче форм» [там же, с. 160]. При этом «чувство дистанции», как и все остальные компоненты стратегии, должно носить комплексный и органичный характер, не имеющий ничего общего с «косной атараксией», «не перерастает в равнодушие, не заставляет чувствовать себя изгоем»: напротив, «оно пробуждает сознание корней и высшей свободы, несмотря на полную вовлеченность в мир...» [там же, с. 143].

Согласно Эволе, человек «особого типа», явственно ощущающий свою исключительность, должен осуществить этот «онтологический разрыв» по всем вертикальным и горизонтальным модусам своей экзистенции, дистанцироваться как от материальных обличей, форм «профанической культуры», а на низшем уровне — от опасности «засасывания повседневной жизнью» [там же, с. 82], так и от проявлений квазидуховности «пустопорожных идеологий» [там же, с. 153] и их многочисленных дискурсивных ответвлений, уводящих в призрачные, химерические «перспективы» утопической ирреальности, основанной на «общественно-экономическом» мифотворчестве — капиталистического или социалистического/коммунистического «благоденствия».

И капиталистическая «система», и коммунистическая идеологическая телеология, полагал Эвола, несмотря на их внешний антагонизм, в действительности имеют общую «точку отсчета»: «...они [идеологии] всерьез полагают, что экзистенциальная нищета сводится исключительно к той или иной форме материальной нужды, порожденной конкретным общественно-экономическим устройством <...> Истина же, напротив, заключается в том, что страдать от утраты смысла существования могут равным образом как бедные, так и богатые, и между нищетой материальной и нищетой духовной никакой связи нет» [там же, с. 40]. «Поэтому, — резонно заключает Эвола, — на самом деле истинный смысл общественно-экономического мифа во всех его разновидностях состоит в том, что он служит средством внутренней анестезии и профилактики, направленной на полное исключение *проблемы жизни, лишенной смысла*, а также на всяческое укрепление этой фундаментальной *бессмысленности существования* современного человека» [там же, с. 42].

На хтоническо-теллурическом уровне это проявилось в виде принявшего угрожающие масштабы процесса «“физической” примитивизации жизни» [там же, с. 168] в широком смысле этого слова. На этом направлении «метафизического осуществления» перед человеком «особого типа» стоит не менее трудно выполнимая, чем все остальные, задача по «освобождению от природы». Под этим подразумевается преодоление профанического витализма, биологического эвдемонизма или того, что обычно называют «животным идеалом», сопряженным с «оптимистической эйфорией», при которой «первоочередное значение уделяется всему, связанному со здоровьем, молодостью, физической силой, материальным успехом и безопасностью, примитивным удовлетворением сексуальных потребностей и потребностей желудка, со спортивной жизнью и т. п.», что, в конечном итоге, приводит к «атрофии всех высших форм восприимчивости и интересов» [там же, с. 168], полностью вытесненных на периферию либо культом «физической личности» [там же, с. 169], либо не менее навязчивым превознесением инфантильно-сентиментального восприятия природы, открывшего путь ее окончательной фазе — «оплебеиванию природы» [там же, с. 172]. «Если буржуазное поколение, — писал Эвола, — воспринимало природу как своего рода идиллическую воскресную передышку от городской жизни, если для пришедшего ему на смену поколения она является местом, куда можно сбросить излишки своей скотской, всепроникающей и заразной вульгарности, то для нашего *особого человека* она является школой объективного и далекого, чем-то фундаментальным в том смысле, что его существование в ней начинает обретать тотальный характер» [там же, с. 174]. И далее присутствует известная идейно-концептуальная фигура «по-ту-стороннего»: «Для такого человека ни “природа”, ни “город” не являются “своим местом”, поскольку он здоров и целостен в высшем смысле, ибо способен сохранять *дистанцию* по отношению как к одному, так и другому» [там же, с. 170]; для человека особого типа природа, — напоминает Эвола, — это пространство, открытое для высшей свободы» [там же, с. 171] — «абсолютного присутствия», при котором «имманентное становится трансцендентным, а трансцендентное имманентным» [там же, с. 175]. И в этом отношении для верификации истинности *«третьего пути»* правоконсервативной экзистенции барон вновь апеллирует к традиционным учениям Востока, сравнивая избранный им и подходящий для людей «особого типа» маршрут с техникой «третьего глаза», «просветляющего раскрытие сознания, преодолевшего узы физического “я” — узы личности” и ее “ценностей”» [там же].

Однако, как уже говорилось выше, Юлиус Эвола не считал себя связанным никакими теоретическими рамками «традиционной ортодоксии». Он всегда позиционировал себя как практик, воин «консервативной революции», для которого даже энтропия, «мир руин», рассматривался как арена для противостояния, поле битвы с «подрывными силами». Поэтому готовность дать *идейно-интеллектуальное сражение*, находя поддержку и устойчивость в единственной доступной точке опоры, «островке традиции» — внутренней самодостаточности, неразрывной связи с трансцендентным, незыблемыми ценностями и идеалами — эта воинско-героическая самоотверженность выступает высшим уровнем *«дионисийского аполлонизма»* и как доктрины, и как стиля бытия в его практическом выражении — *активном реализме*.

При этом, как полагал Эвола, пробуждение и осуществление подлинно героической духовности возможно только на стадии полного разрыва со всеми

«ценностями») (сам мыслитель намеренно употребляет это слово в кавычках. — *К. Ю.*) низшего порядка — буржуазно-бюргерской мелочной моралью, конформистским индивидуализмом, и, самое главное, инстинктом самосохранения — основой *воли к жизни* в ее профаническом измерении. «Здесь важно то, — писал Ю. Эвола, — что жизнь включает естественный союз с риском, преодолевая инстинкт самосохранения, включая также те ситуации, когда сама возможность физической смерти открывает путь к постижению абсолютного смысла существования и раскрывает в действии “абсолютную личность”. В подобных ситуациях можно говорить о пограничном случае “оседлания тигра”» [там же, с. 155].

И в этом отношении, в этой плоскости претворения в жизнь стиля «активного реализма» Ю. Эвола полностью солидаризируется с позицией другого консервативного мыслителя — Э. Юнгера, у которого присутствует аналог описанной выше модели поведения, определяемой им как «бытие в действии», выступающей образцом «высочайшей дисциплины сердца и нервов», когда происходит пробуждение «героического сознания», демонстрирующего способность «распоряжаться своим телом как простым орудием и, забывая об инстинкте самосохранения, принуждать его к выполнению ряда сложнейших операций» [11, с. 42—43, 45]. «В охваченных огненным вихрем сбитых самолетов, в затопленных отсеках подводных лодок, — далее цитирует Юнгера Ю. Эвола, — продолжается не отмеченная ни в одном рапорте работа, которая, по сути, уже пересекла черту жизни» [там же, с. 43]. «Таким образом, — заключает барон, — в “типе” (особого человека и его уровня бытийности, представляющей собой качественную концентрацию героической самости, прошедшей испытание — «созерцание смерти». — *К. Ю.*) соединяются две крайности — с одной стороны, стихийное, действующее в себе и вне себя, с другой, жесточайшая дисциплина, предельное самосознание и объективность, полный контроль при тотальном задействовании собственного существа» [там же]. В результате перед нами предстает квинтэссенция модели «дионисийского аполлонизма», при которой к уже известным характеристикам, экзистенциальным «ингредиентам-константам» — «мирному» состоянию «интеллектуализованного, незамутненного опьянения» [10, с. 92] присоединяется воинско-героический этос как верховный регулятив, вершина пробуждения в индивиде личности «особого типа».

Для того чтобы все вышеизложенное показалось несколько более понятным и доступным, мы попробуем обратиться к одной наглядной иллюстрации, которую можно обнаружить в визуально-образной «гиперреальности» классического кинематографа. Близкую по идейно-телеологической репрезентативности к описанным вариативным моделям поведения экзистенциальную трансформацию испытывает персонаж известного итальянского актера Альберто Сорди в трагикомедии режиссера М. Моничелли «Мелкий-мелкий буржуа» / «Un borghese piccolo piccolo», вышедшей на экраны в 1977 г. Трагическая гибель сына от «шальной пули», выпущенной грабителем банка, приводит к пробуждению в простом, заурядном, законопослушном бухгалтере Джованни Вивальди (А. Сорди) ранее неведомой ему жизненной энергии: он «скидывает с себя личину мелкого «бюргера», представителя третьего сословия, и конвертируется в сурового и беспощадного воина-мстителя — восстановителя порядка: сначала он расправляется с убийцей своего сына, а затем переключается на аналогичные подрывные элементы, представителей

«потерянного поколения», стремящихся волонтаристско-авантюристическим путем получить то, на что никакого права не имеют» [12, с. 121—122].

Разумеется, в данном случае ни о каком «оседлании тигра» как комплексной стратегии, интегральной доктрине духовной самоактуализации личности речь не идет, но, безусловно, локальный «онтологический разрыв» в рамках «бытия в действии» как отдельной настройки в виде акта практической инициации был осуществлен.

Фактически вопрос о дифференциации стиля «активного реализма», установлении строго жестких критериев при его индивидуально-персонализированном выражении остается открытым, ибо сам Эвола неоднократно предостерегал от смешивания подлинного *героизма* консервативно-органичного порядка с обывательским милитаристским эпатажем, плебейским «подрывным активизмом», *геройствованием* ковбойского типа, для которого характерны мелочная мстительность, реваншизм, тщеславие, высокомерность, брутальность, подчеркивающая чисто физический уровень «превосходства», и так далее.

В то же время барон признавал, что пределы самораскрытия личности, идейно-интеллектуального преобразования напрямую зависят от специфики «травматических ситуаций» [10, с. 204], в которых она оказывается; одну из таковых при отсутствии (или, по крайней мере, не выраженных эксплицитно) вышеприведенных недостатков, несомненно, претерпел и вымышленный персонаж, воплощенный на экране А. Сорди, — Дж. Вивальди.

В целом же, если подводить *промежуточные итоги*, то мы получаем возможность убедиться, что «дионисийский аполлонизм» как аксиологическая парадигма, составляющая суть *правоконсервативной экзистенции «третьего пути»*, представляет собой, по Эволе, непрерывную идейно-интеллектуальную самоактуализацию личности «особого типа». Это целеполагание предусматривает реализацию стратегии «*тройственной инициации*», складывавшейся из последовательного прохождения по трем условно выделяемым ступеням, этапам или уровням «трансцендирования»: 1) признание неизбежной данности «мира руин», «системы остатков» ушедших культур [там же, с. 255]; 2) дистанцирование («бесстрастная отрешенность в миру» [там же, с. 283]) от наиболее агрессивных и патологических проявлений процесса разложения; 3) готовность к тому, чтобы вступить в схватку с «тигром» и, в конечном итоге, «оседлать» его либо в локальном сражении, либо в рамках «традиционалистской интенциональности» — достижении максимальной выносливости и устойчивости в бытии как перманентном *испытании* внутренней цельности при соприкосновении с элементами распада, готовности всегда «встретить опасность лицом к лицу, превратить яд в лекарство» [там же]. Именно в этом случае можно говорить о том, что человеку «особого типа» удалось «оседлать тигра» — осуществить *экзистенциальное восстание против современного мира*.

Теперь, обозначив основные идейно-теоретические рубежи и положения, целесообразно перейти к анализу тех частей итогового труда Ю. Эволы или их фрагментов, которые в силу специфики содержания можно отнести к парергам или паралипоменам, т. е. дополнениям, примечаниям, посвященным характеристике воззрений Ф. Ницше, критике эпистемологического наследия экзистенциализма как философского направления в целом и его отдельных представителей — М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, феноменологии Э. Гуссерля, а также замечаний относительно

общего состояния государственно-политической и общественной сфер. Сам Эвола подчеркивал, что с позиций доктринальной имманентности вполне мог обойтись и без этих отступлений и ссылок [там же, с. 106], тем не менее считал необходимым прояснить и указать на отдельные моменты, которые должен учитывать человек «особого типа».

Если говорить о Ницше, то, как полагал Эвола, его позиция «активного нигилизма» имеет важное инструментальное идейно-методологическое значение, ибо лежащая в ее основе тактика «отрицания отрицания», приводящая, в конечном итоге, к преодолению «мелкой морали», буржуазно-гуманистических «ценностей», становится залогом и гарантом не только полного раскрепощения, духовной автаркии человека «особого типа», но и открывает путь к преображению в «абсолютную личность», сущностные черты которой отчасти вобрал в себя ницшеанский образ-эталон «сверхчеловека». Нигилизм, а также ощущение бессмысленности жизни и мучительности мнимой экзистенциальной свободы в предельно материализованном и подвергшимся варварской десакрализации мире, в котором «умер Бог», воспринимавшийся для большинства единственным источником и гарантом морали и нравственности, — вот что выступает тяжелейшим испытанием, которое способны выдержать немногие. И Эвола соглашается с ницшеанским «пессимизмом силы» («позитивным пессимизмом»), заключающимся в признании того, что «степень силы воли измеряется тем, насколько человек может себе позволить выдержать жизнь в мире, не имеющем смысла» [там же, с. 49].

И человеку, стремящемуся «оседлать тигра», всегда нужно помнить, что заблуждения относительно «истинной природы и реальной силы» [там же, с. 63] всегда приводят к экзистенциальному краху — деструкции или самодеструкции — тех печальных последствий, наступивших в результате рокового самообмана «внутренне раздробленных существ» [там же], таких как герои Достоевского — Раскольников и Ставрогин, а из реальной действительности — представителей молодежных движений 1960—1970-х гг., чей протест против «буржуазного общества потребления» вылился в откровенную манифестацию индивидуализма, варьировавшего от примитивных форм эпатажа, экстравагантности, до самого настоящего экстремизма, вандализма, агрессии, что выступало свидетельством духовной нищеты, злобы и ярости от гнетущего ощущения пустоты существования. Поэтому, как полагает Эвола, предпринятая Ф. Ницше попытка обосновать экзистенциальный радикализм, связанный с укреплением «чувства мощи», становится оправданной лишь только при решительном разрыве с профаническим уровнем — «интенсивной жизненностью» [там же, с. 60].

Подобную ошибку, выразившуюся в сохранении связи с этим уровнем, и совершил немецкий философ, постоянно путавший «жизнь с трансцендентностью» [там же, с. 69], что неизбежно предопределило редуционизм в идее «сверхчеловека», загнанного в узкие рамки эволюционистской схемы, ставшего резервуаром скопления натуралистических потенций, биологических сил и чистой шопенгауэровской воли к жизни без перспектив перехода в иное качество. «Сверхчеловек, — разъяснял Эвола, — является не столько “белокурой бестией” или наследником сомнительных добродетелей деспотов Ренессанса, сколько существом, способным на благородные поступки, готовым по-мужски прийти на помощь, наделенным “дарящей добродетелью” и великодушным, стремящимся к преодолению собственной индивидуальности, — все эти положительные элементы человек Традиции может делать своими,

но только при условии их истолкования не через жизнь, но через “больше чем жизнь”, то есть *трансцендентность*» [там же, с. 68]. Только в свете подобной интерпретации человек «особого типа» мог, согласно Эволе, обращаться к наследию Ф. Ницше.

Не менее жесткую по своей критической модальности позицию Ю. Эвола занимал и по отношению к другим философским направлениям своего времени — экзистенциализму и феноменологии Э. Гуссерля, указывая на существенную гносеологическую ограниченность их философских воззрений. Об этом красноречиво свидетельствуют заголовки исследуемого труда Эволы: «Тупик экзистенциализма», «Сартр: тюрьма без стен» и т. д.

Единственным идейно-теоретическим мотивом, который можно попытаться использовать продуктивно, — это, по Эволе, присутствующий в трудах М. Хайдеггера концепт экзистенциальности как стратегии «горизонтальной экстатичности» [там же, с. 133], при которой «бегство вперед», направленное на превращение «здесь-бытия» в «бытие-в-мире», т. е. на овладение становлением и обретением сущности, можно рассматривать как схему, иллюстрирующую телеологию правоконсервативной экзистенции — «дионисийского аполлонизма», в свою очередь, предусматривающего трансформацию личности в режиме испытания эмпирической реальностью и исходящих из нее «вызовов». «Именно эта задача и стоит, — подчеркивал Эвола, — перед интересующим нас типом человека: сущностно преобразить структуру и значение становления, существования во времени, освободив его от мрачной тяжеловесности, от нужды и принуждения, тревожного напряжения, внося взамен решимость в свой образ действий и жизни...» [там же].

При этом общая оценка экзистенциализма Эволой однозначно отрицательная. Вся концепция заброшенности человека в мир как проекта, первичности экзистенции перед сущностью, при котором «здесь-бытие» априори «виновно» во всех своих модусах активности и реализации свободы выбора, является не только логико-гносеологической «диверсией», диссонансом, противоречащим здравому смыслу, но и по существу представляет собой замаскированный в заумную терминологию теологический креационизм с его идеей-гипостазом «первородного греха». Поэтому, как резонно замечает Эвола, тщетное и к тому же абсурдное стремление достичь «бытия-в-мире» при уже наличии самости, коренящейся в сущности, обреченной лишь прийти к «бытию-к-смерти» во время погони от себя и за собой, — это «экстатический и религиозный выход в крушении» [там же, с. 138], показывающий состояние типичного невротика, что дает основание рассматривать экзистенциализм как неопровиденциалистскую проекцию «современного человека, погруженного в кризис, а не современного человека, его преодолевшего» [там же, с. 141].

Не содержат в себе никаких гносеологических перспектив и изыскания Э. Гуссерля. Единственной заслуживающей внимания идеей этого мыслителя, которая, как указывал Эвола, «почти дословно воспроизводит традиционную доктрину» [там же, с. 199], можно считать концепцию «феноменологической деструкции» или «редукции», представляющей собой нечто вроде «очистительной техники», способствующей освобождению подлинного «я» от всех дискурсивных наслоений — того плотного «покрывала майи», застилающего трансцендентальную наследственность личности. Во всем остальном, полагал Эвола, для человека «особого типа» философия Гуссерля как «своего рода пародирование идей, принадлежащих к совершенно иному

миру» [там же, с. 201], не может представлять значительного интереса, который должен быть обращен к первоисточникам — «фундаментальным текстам различных великих традиций» [там же, с. 296].

Весьма последователен и категоричен Эвола в своем отношении к государственно-политической и общественной сферам. Одним из тяжелейших последствий *инволюции* стало то, что государство перестало быть «иерархичным и органичным» [там же, с. 239] в *традиционном* понимании этих принципов. Дегradировав до лишенного всяческого высшего узаконения и начал аморфного образования, безликого «административного представительства», государство превратилось не только в транслятор, но и непосредственный инкубатор-источник, культивирующий все формы экзистенциально-онтологической патологии: демократический эгалитаризм, проистекающий из абсурдной идеи «естественного права», партикуляризм, коллективистский инстинкт и его крайние проявления — национализм и агрессивный патриотизм, наконец, тотальный релятивизм. Все это, как считал Эвола, наравне с мистико-спиритуалистическими искажениями традиционного миропорядка, условно можно отнести к проявлением «второй религиозности» [там же, с. 288] — собирательного обозначения общей духовной патологии современной цивилизации, означающей преклонение перед ложными ценностями. В этих условиях искомый человек «особого типа» должен стремиться к *аполитейе*, что выступает еще одним предикатом тактики «активного реализма». «Аполитейя, — уточнял Эвола, — означает неустранимую дистанцированность по отношению к современному обществу и его “ценностям”, отказ от всяких моральных обязательств по отношению к нему» [там же, с. 243—244].

Принципиальность подобного уровня распространялась и на отношение к таким общественным институтам, как семья и брак. Последние, как небезосновательно полагал Эвола, также подверглись профанизации, связанной с возобладанием, с одной стороны, буржуазных ханжеских стереотипов, «выхолощенного и фальшивого традиционализма» [там же, с. 257], смешении морально-этических принципов, «этоса чести» с интимно-сексуальной составляющей, и, с другой стороны — распущенностью чисто физическо-материалистического уровня, гинекократией как во внутрисемейных отношениях, так и на общественно-политическом уровне, что выразилось в установках на конвейерное, количественное биологическое «серийное воспроизводство» [там же, с. 154] «человека-массы» и полном пренебрежении к достоинству личности: «в этих иерархиях (материального и количественного. — К. Ю.) нет места духовного рангу и духовному превосходству, эти понятия не имеют в них ни малейшего смысла» [там же, с. 246]. В силу этого «интересующий нас человек, — писал Эвола, — должен полностью располагать собой, чтобы при необходимости быть готовым рискнуть даже собственной жизнью. Создание семейных связей дает ему столь же мало, сколь в прежние времена давало аскету или наемнику» [там же, с. 268]. И вновь «онтологический разрыв» на этом уровне постулируется как часть воинско-героического этоса — высшей ступени идейно-интеллектуального «метафизического осуществления», трансцендирования в рамках доктрины «дионисийского аполлонизма», составляющей существо общей экзистенциально-онтологической стратегии — призыва «оседлать тигра».

В целом, подводя общие итоги, стоит отметить следующее. Творчество Ю. Эволы, как и его жизненный путь, всегда подвергались парадоксальным и неоднозначным оценкам, варьировавшим от признания и даже преклонения

перед интеллектуальным авторитетом и решительностью политической позиции «радикального реакционера» [3], «последнего гибеллина» [6], «тайного сверхисторического агента Фридриха II Гогенштауфена» [7], подкрепляющихся личным примером служения Традиции и обогащением за счет интерпретации ее доктринальных обличей, до откровенно скептических суждений, поступавших еще со стороны современников и исследователей, считавших барона Эволю опасным человеком, представляющим собой нечто вроде «анархического индивидуалиста» со склонностью к волюнтаризму в оценках действительности [4, с. 412].

Не приходится отрицать, что воззрения Эволю нельзя считать неуязвимыми. В ранее опубликованных работах [13, 14, 15] мы уже обозначили серьезные идейно-концептуальные диссонансы, которые допускал Эвола в области метафизики половой любви, идеализируя, истолковывая в противоречащем его парадигме мистическом ключе чисто биологическую совместимость мужчины и женщины («гетеросексуальный андрогинат»), на что указывали ему и другие мыслители [2], а также недооценивал консервативный республиканизм Пятой республики генерала Шарля де Голля и т. д.

В заключение, чтобы избежать повторов, обратим внимание только на два момента.

Во-первых, необходимо учитывать то обстоятельство, что все творческое наследие Эволю носит специфический, элитарный характер, рассчитанный не на сухое академическое восприятие и механистический критицизм, а представляющий собой практические экзистенциальные ориентиры для тех, кто искренне стремится к духовному преображению на основе априорно имманентной исключительности, когда «человек от рождения владеет этой иной силой» [10, с. 298].

И во-вторых, ни на каком этапе излагаемая идейно-интеллектуальная стратегия у Эволю не приобретает догматический характер, не превращается в «категорический императив», призывающий к насильственному ауто-тренингу или абсурдным и даже трагикомичным попыткам «виртуальной» или формально-ритуальной инициации на основе традиционалистской самоидентификации, что считал допустимым Р. Генон. «Человек *особого типа*, — признавал Эвола, — должен быть доволен уже тем, что ему удастся добиться того экзистенциально-онтологического статуса, который является общим результатом, *естественным образом* складывавшимся из частных поведенческих моделей» [там же, с. 302] — и этот неподдельный *активный реализм*, благоразумие при решении вопроса о перспективах — главное свидетельство высокой гносеологической ценности и актуальности учения барона Юлиуса Эволю.

Библиографический список

1. Бандурин М. А. Геополитическая ситуация в Европе накануне и во время Второй мировой войны во взглядах правых европейских мыслителей — Карла Шмидта, Мартина Хайдеггера, Юлиуса Эволю // Интеллигенция и мир. 2013. № 2. С. 145—165.
2. Барони Ф. Юлиус Эвола и Томмазо Паламидесси. URL: <http://www.fatuma.net/text/evola-baroni> (дата обращения: 20.03.2017).

3. *Бенуа А.* Юлиус Эвола, радикальный реакционер и метафизик, занимающийся политикой. URL: <http://rossia3.ru/ideolog/nashi/evolabenoist> (дата обращения: 27.03.2017).
4. *Быстров В. Ю.* Воля к Традиции // Эвола Ю. Учение о пробуждении : очерк буддийской аскезы. СПб. : Владимир Даль, 2016. С. 399—413.
5. *Дугин А. Г.* Традиционализм и его миссия. URL: <http://arcto.ru/article/1582> (дата обращения: 26.03.2017).
6. *Мила Э.* Юлиус Эвола: последний гибеллин. URL: <http://my.arcto.ru/public/evola/evol-mila.htm> (дата обращения: 29.03.2017).
7. *Парвулеско Ж.* Секрет Юлиуса Эволы. URL: http://rossia3.ru/politics/russia/parv_evola (дата обращения: 30.03.2017).
8. *Хансен Х. Т.* Политические устремления Юлиуса Эволы. Воронеж ; М. : TERRA FOLIATA, 2009. 176 с.
9. *Эвола Ю.* Лук и булава. СПб. : Владимир Даль, 2009. 384 с.
10. *Эвола Ю.* Оседлать тигра. СПб. : Владимир Даль, 2016. 352 с.
11. *Эвола Ю.* «Рабочий» в творчестве Эрнста Юнгера. СПб. : Владимир Даль, 2005. 192 с.
12. *Юдин К. А.* Альберто Сорди и кинематограф постфашистской Италии в консервативной историко-философской ретроспективе // Диалог со временем. 2017. Вып. 58. С. 105—124.
13. *Юдин К. А.* Барон Юлиус Эвола и «третий путь» интеллектуальной правоконсервативной экзистенции // Специфика социально-политической активности интеллигенции/интеллектуалов в современном мире : материалы XXVII Международной научно-теоретической конференции, Иваново, 22—24 сентября 2016 г. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2016. С. 184—188.
14. *Юдин К. А.* Национал-социализм, фашизм во взглядах Юлиуса Эволы и некоторые теоретические проблемы консерватизма // На пути к гражданскому обществу. 2015. № 1. С. 52—62.
15. *Юдин К. А.* Традиционализм барона Юлиуса Эволы: об идейных исканиях консервативного революционера // Философские науки. 2014. № 7. С. 113—128.
16. *Юдин К. А., Бандурин М. А.* «Интеллигенция» и «интеллектуалы» : (историографические, социально-философские и общетеоретические аспекты понятий) // Общественные науки и современность. 2016. № 2. С. 108—120.

ББК 87.3(2)61-02

В. Н. Пинчук

ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ СОВЕТСКОЙ НОМЕНКЛАТУРЫ В 1917—1929 гг.

Анализируются мировоззренческие идеи видных представителей советской номенклатуры Н. К. Крупской, Г. Л. Пятакова, А. В. Луначарского, Е. М. Ярославского и М. И. Калинина, которых объединяло марксистское учение, но вместе с тем имелась разница в их аксиологических, гносеологических и этических представлениях. Проведенное исследование позволило выявить желание советских чиновников создать новое мировоззрение в социалистическом государстве, основанное на антирелигиозных, коллективистских и, по сути, антидемократических началах при игнорировании прав и свобод личности.

© Пинчук В. Н., 2017

• Серия «Гуманитарные науки»

Ключевые слова: мировоззрение, номенклатура, философия, марксизм, материализм, идеализм, ленинизм, социализм, религия, мораль, диктатура пролетариата, демократия.

The world views of outstanding representatives of Soviet nomenclature are being analyzed — N. K. Krupskaya, G. L. Pyatakov, A. V. Lunacharskiy, E. M. Yaroslavskiy and M. I. Kalinin. They were all united by Marxism, but at the same time they differed in axiological, gnoseological and ethic conceptions. The study identified the longing of the Soviet officials to implement a new world outlook in a socialistic state that was based on antireligious, collectivist and in fact antidemocratic principles while ignoring individuals' rights and freedoms.

Key words: world outlook/view, nomenclature, philosophy, Marxism, materialism, idealism, Leninism, socialism, religion, morals, proletariat dictatorship, democracy.

Идеи могут быть обезврежены только идеями.
Оноре де Бальзак

Философское мировоззрение чиновника достаточно ярко характеризует его мышление и поступки. Исходя из этого, важно выяснить, какими философскими идеями руководствовались советские бюрократы. После Октября 1917 г. произошли коренные изменения в государственном аппарате страны. Старое чиновничество было разогнано, так как прежний государственный аппарат (с точки зрения марксизма, созданный исключительно для подавления трудящихся) должен был исчезнуть, и на его месте появиться новый аппарат пролетарского государства.

Новая бюрократия создавалась из представителей профессиональных революционеров (так называемой «ленинской гвардии») с привлечением рабочего класса, а также отдельных «буржуазных» специалистов, необходимых для управления отраслями экономики. Термин «номенклатура», подразумевающий под собой перечень важнейших руководящих должностей в партийно-государственном аппарате, назначение на которые утверждалось центральными партийными органами, появился в партийных документах после того, как секретариат ЦК РКП(б) осенью 1923 г. направил всем наркомам и руководителям государственных учреждений список должностей, назначения на которые осуществлялись исключительно постановлением ЦК.

В 1917—1920-е гг. во главе советской номенклатуры стояли соратники В. И. Ленина, вдохновляемые марксистской философией и идеей мировой революции. Представители этого нового правящего класса обладали мировоззрением, в основе которого лежала ярко выраженная идейная убежденность в великой исторической миссии пролетариата, создающего новое социалистическое общество, в котором нет места эксплуатации человека человеком.

Наиболее ярким представителем советской номенклатуры была Надежда Константиновна Крупская. С 1917 по 1920 г. она являлась заведующей отделом внешкольного образования Наркомата просвещения. В 1919 г. VII Всероссийский съезд Советов избрал Крупскую членом ВЦИК. В 1927 г. она становится членом ЦК ВКП(б), а в 1929 г. утверждена СНК заместителем наркома просвещения [3, с. 385—386, 393, 395].

В своих мемуарах «Мой муж — Владимир Ленин» Крупская упоминает немецкого социал-демократа Каутского, который, по ее мнению, являлся «одним из самых видных предателей рабочего дела», но имел заслугу в том, что критиковал другого социал-демократа — Бернштейна, утверждавшего, «что многое в учении Маркса устарело, отжило свой век, что конечная цель (социализм) — ничто, а движение — всё» [5, с. 96].

Крупская была убеждена в важности воспитания нового поколения и считала, что без него невозможно прийти к социалистическому строю. Выступая 20 сентября 1918 г. на конференции пролетарских культурно-просветительных организаций, она заявила: «В настоящее время коллективный труд надо поставить в центре воспитания. Воспитание должно заключаться в том, чтобы организовать жизнь детей так, чтобы в основу ее был положен коллективный разносторонний труд, освещенный светом науки». По мнению Крупской, цель новой социалистической школы — «воспитать в учениках общественные инстинкты, сделать обстановку школьной жизни такой, чтобы собственнические инстинкты заглошались». Труд в школе должен быть организован так, чтобы «удовлетворялись общественные инстинкты». Главной задачей советской школы провозглашалось развитие общественных инстинктов [4, с. 76—78].

В своей небольшой работе 1924 г. «К вопросу об антирелигиозной пропаганде» Крупская полагает, что «религиозной морали, согласно которой человек отвечает лишь перед господом богом и руководствуется лишь желанием заполучить тепленькое местечко в царстве небесном, должна прийти на смену коммунистическая мораль». Коммунистическая же мораль требует, чтобы каждый человек ставил на первое место не свои интересы, а общие. «Слить свою работу, свою борьбу, свою жизнь с работой, борьбой, жизнью трудящихся масс — в этом заключается коммунистическая мораль. Надо это делать не потому, что так велит какой-то господь бог, а потому, что это дает человеку такую радость, такое счастье, как ничто другое, — жизнь его становится ярче, красочнее, сила его растет, потому что опирается на силу масс, каждое его переживание становится глубже» [там же, с. 379—380].

Другой крупный чиновник советской России Георгий Леонидович Пятаков занимал различные должности в советской номенклатуре. В 1920 г. он возглавил «Чрезвычайную тройку по Крыму», ответственную за массовые расстрелы белых офицеров. В 1922 г. Пятаков назначен заместителем председателя Госплана, а в 1923—1927 гг. он являлся членом ЦК ВКП(б) и заместителем председателя ВСНХ СССР. В 1929 г. стал председателем правления Государственного банка СССР [1, с. 390].

В мемуарах Сорокина имеются интересные подробности, ярко характеризующие мировоззрение этого чиновника. В августе 1922 г. Питирим Александрович, готовясь к высылке из России (он был в составе тех ученых, которых Ленин предложил выдворить из страны), встретился с Пятаковым, «с которым был дружен в студенческие годы». Он пришел к нему с просьбой за «общего друга», который, находясь в тюрьме, «серьезно заболел». Здесь имеет смысл дословно воспроизвести беседу корифея социологии с представителем высшего звена советской номенклатуры: «Я сказал ему: — Пятаков, позволь узнать, **ты на самом деле веришь в то, что вы строите коммунистическое общество?** — **Конечно, нет, — честно ответил он** (выделено мной. — *В. П.*). — Значит, вы понимаете, что эксперимент не удался и вы строите обычное буржуазное общество. Тогда почему высылают нас? —

Ты не принимаешь во внимание того, что в России идут параллельно два процесса, — сказал он. — Один из них — восстановление буржуазного общества; другой — приспособление Советского правительства к этому обществу. Первый процесс протекает быстрее, чем второй. Это несет угрозу нашему существованию. Наша цель — затормозить развитие первого процесса. Вот почему вас выдворяют за границу. Возможно, через два-три года мы пригласим вас вернуться обратно. — Благодарю покорно — сказал я, — надеюсь вернуться в мою страну без вашего приглашения» [10, с. 144].

В том же 1922 г. в журнале «Красная новь» Пятаков опубликовал статью «Философия современного империализма (Этюд о Шпенглере)». Рассматривая знаменитый труд известного представителя философии жизни и основоположника философии культуры Освальда Шпенглера «Закат Европы», Пятаков сразу крайне негативно оценивает его философские идеи: «Подвергать научной критике систему взглядов Шпенглера — занятие малоплодотворное и бесполезное. “Философия” Шпенглера — это плоская идеалистическая мешанина, совершенно антинаучная претенциозно-мистическая галиматья». На взгляд Пятакова, философские положения Шпенглера не новы и представляют собой интерес только из-за их большого успеха «в кругах идеологов буржуазии». Нет смысла спорить со Шпенглером, но необходимо объяснить тот успех, «который выпал на долю его книги». В этой необходимости Пятаков видит первую задачу своей статьи. Успех книги Шпенглера является неслучайным и свидетельствует о том, что «она соответствует психологии некоторых общественных слоев и хорошо выражает настроения и чаяния этих слоев». Только этим и интересна книга Шпенглера [9, с. 182—183].

Другой задачей своей статьи Пятаков объявляет необходимость **«поставить весь вопрос о Шпенглере несколько по-иному, по-марксистски»** (выделено мной. — *В. П.*). Так, по его мнению, российский философ и экономист Базаров (псевдоним Владимира Александровича Руднева), критикуя отклики русских философов на «Закат Европы», явно отходит от марксизма, видя в произведении Шпенглера какие-то достоинства вроде «изошренности интеллекта» и «обостренной зоркости» в описании различных периодов истории. Плохо и то, что Базаров колеблется в научной состоятельности шпенглеровской книги и даже отмечает в ней «более чем достаточно» ошибок и погрешностей. Пятаков же полагает, что «там все насквозь сплошная ошибка и погрешность». Затем Пятаков удивляется тому, что Базаров считает философию Шпенглера слабо обоснованной и обвиняет его в отходе от марксизма: «Да чем она вообще-то обоснована? Ничем решительно! Уж видно такова “судьба” Базарова соблазняться всякой новейшей философической выдумкой реакционной буржуазии, обслуживая в ней лишь частные погрешности и недостатки. Тот, кто знает историю Базарова, несколько не удивится тому, что он у Шпенглера (у Шпенглера!) отыскал “завещание грядущим поколениям” — ему это так и положено. **Мы и не удивляемся новому увлечению Базарова и потому лишь покорнейше просим его публично, в печати заявить наконец, что он с научным марксизмом порвал окончательно и бесповоротно»** (выделено мной. — *В. П.*) [9, с. 182].

Исходя из поставленных задач Пятаков приходит к нескольким выводам. Шпенглер признается им идеологом империализма, который ищет оправдание империализму и «возможность жить, действовать и чувствовать, не впадая в отчаяние» от его естественной гибели. Далее Пятаков характеризует

Шпенглера как идеолога воинствующего империализма, защищающего культуру господствующих классов. На взгляд Пятакова, философ призывает буржуазию в эпоху империализма иметь «способность к дерзновению, к отваге, ко всему, что требует силы действия, инициативы, личного превосходства». В конце концов Пятаков приходит к выводу, что философия Шпенглера «есть философия империализма, осознавшего угрозу смерти и борющегося со смертью». По мнению Пятакова, гибнет не европейское общество, а умирает всего лишь буржуазия и культура господствующего класса, «гибнет этот класс, на смену ему идет новый класс, насильственно уничтожающий господство буржуазии и тем самым освобождающий общество от мертвящих оков буржуазных отношений и буржуазной культуры» [там же, с. 183, 185, 192, 193].

Критикуя Шпенглера и стараясь представить свои взгляды как истинно научные, Пятаков обличает позицию известных русских философов того времени — Н. А. Бердяева, Ф. А. Степуна и С. Л. Франка, которые, по его мнению, являясь «славянофильствующими юридическими вехистами», абсолютно неправильно сравнивают Шпенглера с Данилевским, Киреевским и Соловьевым, т. е. с представителями «обскурантско-черносотенной плеяды философов средневековья». У философа Деборина Пятаков нашел наиболее правильную характеристику Шпенглера, но и он основное проглядел, поскольку отметил в Шпенглере только «его реакционность и прусское юнкерство» и поэтому представил его «просто как прусского империалиста». Так же узко, хотя и более обобщенно Бухарин характеризует Шпенглера как «писателя, удрученного событиями германской буржуазии». Заканчивает статью Пятаков глубокой уверенностью в победе коммунизма. Хотя империализм борется со своей смертью, «он обречен и должен погибнуть». По мнению Пятакова, стоит только радоваться появлению книги Шпенглера, которая свидетельствует о крахе империализма. Нарастает буря, которая «сметет нынешних властителей мира и очистит одновременно землю от больной идеологии империализма. **Европейская культура не идет к закату, она расцветет еще небывало пышным цветом, но носителем ее будет уже другой класс, являющийся ее нынешнему носителю в грозе и буре коммунистической революции**» (выделено мной. — *В. П.*) [там же, с. 187, 190, 191, 197].

Именно о Пятакове Ленин в конце 1922 г. в «Письме к съезду» указал: «Затем Пятаков — человек несомненно выдающейся воли и выдающихся способностей, но слишком увлекающийся администраторством и администраторской стороной дела, чтобы на него можно было положиться в серьезном политическом вопросе» [6, с. 345]. В 1928 г. Пятаков вполне откровенно высказался о сущности советской власти и о своем отношении к ней: «Диктатура пролетариата есть власть, **осуществляющаяся партией, опирающейся на насилие и не связанной никакими законами** (выделено мной. — *В. П.*) ...И еще раз скажу: **если партия для ее побед, для осуществления ее целей потребует белое считать черным — я это приму и сделаю своим убеждением**» (выделено мной. — *В. П.*) [11, с. 390].

Из советских номенклатурных работников, пожалуй, самой большой эрудицией в области философских знаний обладал Анатолий Васильевич Луначарский, являвшийся первым наркомом просвещения Советской России с октября 1917 г. по сентябрь 1929 г. В отличие от других членов Совнаркома он никогда не входил в Центральный Комитет партии. В своей книге 1925 г.

«Воспоминания из революционного прошлого» он писал, что с работами Маркса и Энгельса, в том числе с «Капиталом» и «Коммунистическим Манифестом», он познакомился уже в гимназические годы и его революционное мировоззрение «сразу определилось как более или менее марксистское» [7, с. 16].

В своих работах, посвященных вопросам просвещения и религии, Луначарский высказывал достаточно интересные мысли. Так, в 1919 г. он написал статью «Об антирелигиозной пропаганде», где сразу заявил: «**Коммунист-христианин — явление абсурдное**» (выделено мной. — *В. П.*) и не менее абсурдным является коммунист, не участвующий в антирелигиозной пропаганде. Далее он решительно уточняет: «В понятие народного просвещения должно быть неукоснительно введено стремление выбросить из народной головы религиозный хлам и заменить его светом науки». Нарком просвещения тут же предостерегает: «Пропаганда против религии не должна, прежде всего, носить ни малейшего насилия... Борьба с предрассудками путем насилия, прежде всего, не рациональна. Она не приводит к ослаблению предрассудков, а лишь укрепляет их; истина, что угнетаемая всякого рода гонениями религия приобретает притягательную силу и закаляется, — факт, проверенный многократно». Затем Луначарский рассуждает о различных методах антирелигиозной пропаганды и сразу отмечает деятельность «ретивых и очень часто малообразованных проповедников атеизма, которые рубят сплеча». Он допускает иронию, но только по отношению к злоупотреблениям и «смешным сторонам быта» духовенства и осуждает насмешку «против глубоко и трогательно чтимых святынь». Автор статьи советует «этическое обсуждение христианства», при котором следует показать «бесстыдное предательство» духовенством христианской общины «путем союза с той самой властью, которая в самых энергичных выражениях осуждается евангелием», и затем указать разницу между христианским и подлинным социализмом [8, с. 194—196, 199—201].

В брошюре 1924 г. «Беседы по марксистскому миросозерцанию» Луначарский предлагает различать две стороны отношения марксизма к религии: представления о ней как о социальном явлении и как о мировоззрении «господствующих классов». Далее он определяет религию не только как одну из форм идеологии, но и как «мать всех идеологий», которая длительное время господствует в мировоззрении общества. Именно марксизм является «величайшим разрушителем религии», используя с этой целью и науку, и социальный анализ. Благодаря естествознанию создается новое «величественное миросозерцание», которое удаляет «из вселенной каких бы то ни было богов, духов и т. п.», а экономика показывает «антинародный характер» религии. Заканчивается брошюра прогнозом избавления человечества как от частной собственности и государства, так и от религии [там же, с. 227, 228, 235—238].

В том же году в статье «Дальше идти некуда» Луначарский критикует взгляды Бердяева и Франка — философов русского зарубежья, обличает их идеализм и религиозные убеждения и отмечает: «Когда история, взяв в руки метлу, поступила с каждым идеалистом, как с мусором, они, конечно, страшно на нее обиделись». По его мнению, Бердяев не прав, видя корни большевизма в Возрождении, которое породило «человеческую самонадеянность». Не нравится Луначарскому и мысль Бердяева о том, что Маркс требует уничтожения личности в коллективе и заменяет бога коллективом. Сам Луначарский утверждает: «Но мы все знаем, что **марксистский коллектив есть**

предел свободного общества (выделено мной. — В. П.), общества безгосударственного». Франк не устраивает советского марксиста тем, что он утверждает невозможность философии «открыть какую-нибудь предельную истину». И самое крамольное в рассуждениях Франка следующее: «Истина дается человечеству только откровением божества». Из этого Луначарский делает вывод, что философия превращается в «служанку богословия» [там же, с. 238—244, 246].

В апреле 1925 г. на I съезде Союза воинствующих безбожников СССР Луначарский выступил с речью «Религия и просвещение». Союз являлся массовой добровольной организацией трудящихся, действующей в 1925—1947 гг., основной задачей которой было проведение атеистической пропаганды. Нарком начал с заявления о том, что члены Союза являются коллегами сотрудников Наркомпроса, поскольку просвещение «включает в себя неизбежно и борьбу с религиозными предрассудками, начиная от самых темных суеверий и кончая самыми утонченными формами религиозной мысли и даже идеалистической философией» (выделено мной. — В. П.). Религиозная мысль и чувство есть «тяжелое бремя на плечах трудового человечества», и существует взаимная ненависть «в нашей борьбе против религии», но в этой борьбе нельзя использовать насилие. Далее Луначарский заявляет, что хорошая антирелигиозная пропаганда неразрывно связана «и с общехозяйственным подъемом, и с повышением уровня грамотности, и с ознакомлением населения с естественнонаучными знаниями». Поэтому от «активного безбожника» требуется «широкое образование», хорошая естественнонаучная и историческая «подготовка», «знание быта» и психологии пропагандируемых [там же, с. 284—289]. По мнению Луначарского, любой человек, участвующий в религиозной пропаганде, должен быть всесторонне образован, иметь прочные естественнонаучные и исторические знания, а также хорошо знать бытовые условия и психологию тех людей, с кем он работает.

Другим известным советским партийным деятелем был Емельян Михайлович Ярославский (М. И. Губельман) — идеолог и руководитель антирелигиозной политики в СССР. В 1919—1920 гг. он был кандидатом в члены ЦК ВКП(б), а в 1921 г. стал секретарем ЦК РКП(б). В 1923—1930 гг. являлся членом Центральной контрольной комиссии. Самое любимое поприще Ярославского — антирелигиозная пропаганда. Он являлся редактором журнала «Безбожник», был организатором и председателем Центрального Совета Союза воинствующих безбожников СССР, а также бессменным председателем Антирелигиозного комитета ЦК ВКП(б) — тайного партийного штаба, в котором разрабатывались планы уничтожения религии в советском государстве [11, с. 570, 571].

В первую очередь Ярославский широко известен тем, что в 1922 г. создал «Библию для верующих и неверующих», которая вначале печаталась в виде отдельных статей в газете «Безбожник» и издавалась десять раз при жизни автора. В предисловии к своей книге Ярославский пишет о вреде «религиозного дурмана», который мешает рабочим и крестьянам правильно усвоить «учение коммунизма». Основой религии является библия, а человек, воспитанный в религиозном духе, «становится неспособным к борьбе за переустройство мира». Кроме того, религия учит покорности эксплуататорам и «убивает смелую мысль, пылкий ум», а также: **«религия прикрывала преступления господствующих классов, царей, вельмож, как сейчас она прикрывает преступления капиталистов и помещиков во всем мире.**

Религия была и осталась кнутом, уздой, хитросплетенной сетью, которая держала и держит еще народы мира в глубоком рабстве» (выделено мной. — *В. П.*). Ярославский считает, что единственное предназначение религии — служить эксплуататорам «орудием своего господства над массами». Только в СССР трудящиеся быстрее освобождаются от религии, и здесь «растет безбожие по мере роста социализма» [12, с. 6, 8, 9, 10].

В 1924 г. была напечатана статья Ярославского «Можно ли прожить без веры в бога?» В ней он пишет, что для некоторых рабочих и особенно работниц, вступающих в коммунистическую партию, трудно решить вопрос о совместимости религиозной веры с коммунистическими взглядами. Затем он повторяет высказывания Ленина о религии, которые сводятся к тому, что эксплуатируемым классам религия дает надежду на лучшую загробную жизнь, а эксплуататорам та же загробная жизнь предлагается религией за их благотворительность на земле. Член партии должен, как предлагал Ленин, вести борьбу «с религиозным туманом» с позиций научного и «именно материалистического мировоззрения» [13, с. 100—102].

Далее Ярославский старается опровергнуть мнение, что религия есть основа нравственности. Много примеров свидетельствуют, что люди религиозные являются «самыми гнусными эксплуататорами». Более того, Ярославский пишет: «Разве не во имя бога были перебиты в религиозных войнах миллионы людей? Разве не во имя бога сжигали на костре еретиков?... Среди религиозных людей, в религиозном обществе разве считалось грехом рабство, крепостничество или самая безжалостная капиталистическая эксплуатация?». Итак, религиозная нравственность — «это нравственность эксплуататорская», а высшей нравственностью является нравственность социалистического общества. Никак нельзя примирить материалистическое мировоззрение с религией, поскольку религия «есть неверное, искаженное, фантастическое отражение в сознании человека окружающего его мира и человеческих отношений» [13, с. 105—107].

Еще в религии, по утверждению Ярославского, может привлекать мысль о бессмертии, с которой связан смысл жизни. Многие верят в сказки о «страшном суде», который одним даст вечное блаженство, а другим — «вечные, страшные муки». Такое «поповское бессмертие» выгодно эксплуататорам, убеждающих угнетаемых в необходимости терпения для получения воздаяния после смерти. Настоящее же бессмертие — это мысли Маркса и заветы Ленина о борьбе за «строительство нового мира». Заканчивается статья словами: «Без веры в бога не только можно жить: **вера в бога мешает жить радостно, бороться уверенно, действовать смело. Нельзя быть ленинцем и верить в бога»** (выделено Ярославским) [13, с. 107—108].

Другим представителем советской номенклатуры (если исходить из официальной табели о рангах, первым ее лицом) был Михаил Иванович Калинин, который длительное время представлял высшую законодательную власть страны. После смерти Свердлова с марта 1919 г. он председательствует во ВЦИК, а с 1922 г. — в ЦИК СССР. В сталинском Политбюро он находился дольше всех других его членов (с марта 1919 г.) и говорил: «Коммунистическая партия меня породила, и поэтому я не только член Коммунистической партии большевиков, но и являюсь ее сыном» [1, с. 4—5].

В 1924 г. на V конгрессе Калинин выступил с докладом «Ленинизм и Коминтерн», в котором постарался раскрыть суть ленинизма. Ленинизм, по его мнению, проявляется в трех идеях: союз рабочих и крестьян, национальный

вопрос и диктатура пролетариата. Бедные крестьяне вместе с середняками должны осознавать, что смогут победить «крестьянскую буржуазию» только в союзе с рабочим классом. Что касается взаимоотношений наций, то здесь должно установиться полное равноправие «всех без исключения национальностей», не допускающих какую-либо национальную вражду. Ленин как марксист был против любого национализма и являлся сторонником интернационализма. Учение о диктатуре пролетариата завершает творческую деятельность Ленина «в области применения и углубления марксизма». Калинин приводит слова Ленина о том, что марксистом является **«лишь тот, кто распространяет признание борьбы классов до признания диктатуры пролетариата»** (выделено мной. — В. П.). Основная задача Коминтерна — это «объединение пролетариата в сознании необходимости и неизбежности вооруженной борьбы за диктатуру пролетариата», которая и даст трудящимся такой политический режим и такую демократию, благодаря чему будет построен коммунизм [там же, с. 74—77, 81—83].

В 1925 г. на III съезде Советов СССР Калинин прочитал доклад «Вопросы советского строительства», в котором речь шла о сущности новой советской власти. Глава законодательной власти страны заявил, что буржуазная демократия для Советской республики — «пройденная ступень». Сила же советского государства — в большем количестве рабочих и крестьян, участвующих в управлении, чем в странах демократии. Перед новым государством стоит «более сложная задача, чем формальная демократия» — это сплочение рабочей и крестьянской массы «в ее повседневной работе и быту» таким образом, чтобы рабочий и крестьянин «были органически слиты с существующей системой». Объявляя об исключительной энергии компартии, направленной на развитие политического сознания и общественной инициативы масс и их привлечения в органы управления, а также создания системы «широкого общественного контроля» этих органов, Калинин тут же заявляет, что именно партия «является решающей силой в системе диктатуры пролетариата» и сама демократия «может развиваться только в пределах пролетарской диктатуры» [там же, с. 91, 94].

В 1926 г. в статье «Что делает Советская власть для осуществления демократии», которая была написана для иностранной печати, Калинин пытается противопоставить «действительную» демократию буржуазной. По его мнению, в Америке демократия обслуживает буржуазию и «означает освобождение эксплуатации рабочих от всякого государственного ограничения», в Англии демократия возможна «лишь в пределах английской консервативной мысли». В целом буржуазная демократия — это всего лишь формальное право масс «легально отстаивать свои интересы», которым они реально воспользоваться не могут. Только Советская власть провела настоящие демократические преобразования, к которым в первую очередь относятся «конфискация всей помещичьей земли и бесплатная передача ее народу» и конфискация всех фабрик и заводов и последующая передача их «в руки рабочего государства». В СССР достигнуто как юридически «и, насколько это возможно, практически» полное равенство полов, чего нет ни в одном демократическом государстве мира. В то же время Калинин признает, что «фактически, конечно, еще полного равенства нет» и оно может быть только при развитии коммунизма. Следующее достижение — это объединение различных наций и национальностей путем создания Союзного государства, и основным подтверждением этого является то, что **«нигде в мире не относятся столь**

внимательно и бережно к национальным особенностям и нуждам, как в Советском Союзе» (выделено мной. — *В. П.*). И последнее демократическое достижение — установление восьмичасового рабочего дня. Что касается провозглашения ГПУ, то это явная ложь врагов советской власти, потому что «ни в одной стране орган охраны не связан столь крепко с правительством, как в СССР», и в органах госбезопасности **«работают наиболее уважаемые и выдержанные товарищи»** (выделено мной. — *В. П.*), в то время как в буржуазных государствах «в государственную охрану идут из чисто карьеристских соображений» [там же, с. 111—116, 119—121].

В 1929 г. на II Всесоюзном съезде Союза воинствующих безбожников Калинин произнес речь «Борьба с религией и социалистическое строительство», в которой выразил свое отношение к религиозному мировоззрению. На его взгляд, религия есть не только человеческий предрассудок, но и проявление слабости человека перед силами природы. Советская власть борется с религией из-за того, что она используется господствующими классами «в своих корыстных интересах». Борьба с религией — всего лишь «одно из средств расчищения пути к коммунизму». Эта борьба не должна сводиться к простой агитации или «к ликвидации внешних атрибутов религиозного культа», в том числе к снятию колоколов и закрытию церквей. Основная борьба с религией проводится «на заводах, фабриках, в деревне, в общественных местах». Главное внутреннее содержание этой борьбы — философское: **«за то, кем быть: идеалистами или материалистами»** (выделено мной. — *В. П.*). Калинин отмечает, что в настоящее время «огромные массы православных христиан переходят в сектанство», а оно представляет собой более сложную и более рациональную форму «идеалистического мировоззрения». Подытоживая, он заявляет: «Нужно идти вглубь, **нужно с корнем вырывать религиозное, даже идеалистическое мировоззрение**, которое говорит “если бога нет, то есть высший разум”» (выделено мной. — *В. П.*) [там же, с. 150—152, 154—155].

Подводя итоги нашего исследования, мы можем отметить, что всех рассмотренных нами членов советской номенклатуры объединяло марксистское мировоззрение, не предполагавшее построение социализма эволюционным путем, но вместе с тем следует видеть и разницу в их аксиологических, гносеологических и этических представлениях.

Крупская стала теоретиком воспитания такого нового поколения, которое участвовало бы в построении социализма. Основой воспитания детей провозглашался научно организованный коллективный разносторонний труд. По мнению Крупской, цель новой социалистической школы состояла в том, чтобы сформировать в учениках общественные инстинкты и заглушить собственнические. Крупская полагала, что на смену религиозной морали должна прийти коммунистическая, суть которой состояла в том, что каждый человек должен был руководствоваться в своих поступках не своими личными интересами, а интересами общими, каковыми были построение социализма и борьба за этот новый строй. Коммунистическая мораль заключалась в том, что вся жизнь и работа человека были посвящены этой цели. Именно в процессе создания нового общественного строя человек получал подлинную радость и счастье. В свете современных представлений о роли морали идеи Крупской о смене религиозной морали коммунистической и о господстве последней в социуме представляются крайне утопичными.

Достаточно объективно мировоззрение Пятакова характеризует его статья о философии Шпенглера, где он пытается представить свою истинно марксистскую оценку работы немецкого философа о судьбе европейской цивилизации. По мнению Пятакова, философия Шпенглера — это философия воинствующего империализма, борющегося со своей смертью. Но гибнет не европейское общество, а умирают всего лишь буржуазия и культура господствующего класса, на смену которым идут новый класс и новая пролетарская культура. Пятаков полностью уверен в победе коммунизма, и книга Шпенглера как раз свидетельствует о крахе империализма, который будет уничтожен будущей революцией вместе со своей больной идеологией. Критикуя Шпенглера, Пятаков попутно клеймит ненавистных ему представителей идеализма и заодно обличает философско-материалистов, не понявших сути философии Шпенглера и находящих в ней какие-то положительные моменты. Пятаков, выставя себя истинным марксистом и мечтая о мировой коммунистической революции, по сути дела представляет собой тип советского чиновника, для которого интересы партии всегда приоритетны и для их осуществления все средства хороши. Именно такие бюрократы взялись искоренять инакомыслие, препятствующее, на их взгляд, строительству нового социалистического общества. «Благодаря» им советская власть выслала за границу на «философском пароходе» выдающихся русских философов и ученых, в том числе Н. А. Бердяева, Ф. А. Степуна, С. Л. Франка и П. А. Сорокина.

В мировоззрении Луначарского можно увидеть различные идеи, относящиеся к вопросам просвещения и религии, с которыми можно как спорить, так и соглашаться. По его мнению, коммунист не только не должен быть верующим, но и обязан участвовать в антирелигиозной пропаганде. В народном просвещении религию нужно заменить наукой. Борьба с религией не должна быть основана на насилии, поскольку религия благодаря этому приобретает притягательную силу. Рассуждая о различных методах антирелигиозной пропаганды, Луначарский допускает в ней иронию, но только по отношению к явным злоупотреблениям служителей религиозного культа и осуждает насмешку против религиозных святынь. Луначарский предлагает различать две стороны отношения марксизма к религии: это представления о ней как о социальном явлении и как о мировоззрении «господствующих классов». Он определяет религию не только как одну из форм идеологии, но и как «мать всех идеологий», которая длительное время господствует в мировоззрении общества. По его мнению, именно марксизм разрушает религию, используя с этой целью науку. Благодаря науке создается новое мировоззрение, в котором нет места религии. В то же время он допускает явно утопический прогноз об избавлении человечества как от частной собственности и государства, так и от религии.

Ярославский обедняет содержание религиозного мировоззрения, объявляя, что единственное предназначение религии — служить орудием господства эксплуататорских классов над массами. Он скорей всего не видит разницы между религиозным мировоззрением и церковью, рассуждая о том, что религия «прикрывала» и «прикрывает» преступления господствующих классов. Разве можно считать вслед за Ярославским, что человек, воспитанный в религиозном духе, становится неспособным переустраивать мир? Так может думать только партийный функционер, игнорирующий идеи

и деятельность многих мыслителей, а также религиозных реформаторов. Трагическая история нашей страны достаточно убедительно доказала, что людей может держать в «глубоком рабстве» не только религия, но и политическая система, основанная на одной идеологии и создавшая мощный репрессивный аппарат, который боролся не только с религией, но и с любым инакомыслием. Опять же исходя из опыта построения социализма нельзя согласиться с Ярославским в том, что высшей нравственностью является нравственность социалистического общества, но следует признать, что и в настоящее время церковь склонна к клерикализму и не вникает в проблемы социальной дифференциации общества. Более того, современная церковь поощряет то мракобесие, которое рядится в тоги истинно верующих.

Ленинизм, по мнению Калинина, проявляется в трех идеях: союз рабочих и крестьян, национальный вопрос и диктатура пролетариата. Бедные крестьяне вместе с середняками должны осознавать, что смогут победить «крестьянскую буржуазию» только в союзе с рабочим классом. Что касается взаимоотношений наций, то здесь должно быть установлено их полное равноправие, не допускающее какую-либо национальную вражду. Учение о диктатуре пролетариата Ленина определяет настоящим марксистом того, «кто распространяет признание борьбы классов до признания диктатуры пролетариата». Явно декларативно, а лучше сказать ханжески, поступает Калинин, объявляя, что компартия всячески развивает политическое сознание, общественную инициативу масс и привлекает их в органы управления и тут же заявляет, что именно партия является основной силой в системе диктатуры пролетариата, а демократия может развиваться только при пролетарской диктатуре. Калинин пытается противопоставить пролетарскую демократию буржуазной. При последней, по его мнению, массы не могут отстаивать свои интересы, а при первой трудящиеся в СССР получили землю и заводы в свои руки, достигли относительного равенства полов, добились бережного отношения к национальным особенностям и установили восьмичасовой рабочий день. Что касается произвола органов государственной безопасности, то это явная ложь врагов советской власти, потому что в них «работают наиболее уважаемые и выдержанные товарищи», в то время как в буржуазных государствах там работают карьеристы. Имея определенный исторический багаж, нам сразу следует вспомнить о качестве таких псевдодемократических преобразований. В Советском Союзе и земля, и заводы стали общегосударственной собственностью, а точнее собственностью партийной номенклатуры. Действительно установилось относительное равенство полов при явном преобладании во властных структурах лиц мужского пола. Бережное отношение к национальным особенностям, видимо, лучше всего проявилось в массовых депортациях народов. Постоянные авралы, субботники и стахановские подвиги дискредитировали понятие нормального рабочего дня. Ну а о массовых репрессиях органов госбезопасности против собственного народа не знает только неграмотный человек или слышать об этом не желает какой-нибудь циничный политик. Радикальна мысль Калинина о необходимости искоренения не только религии, но и идеалистического мировоззрения, допускающего наличие высшего разума. Другими словами, Калинин является не только богоборцем, но и борцом с ноосферой.

Библиографический список

1. *Жирков Г. В.* Михаил Иванович Калинин. М. : Мысль, 1982. 119 с.
2. *Калинин М. И.* Избранные произведения. М. : Политиздат, 1975. 448 с.
3. *Крупская Н. К.* Биография. М. : Политиздат, 1978. 415 с.
4. *Крупская Н. К.* Избранные педагогические произведения. 2-е изд. М. : Просвещение, 1968. 696 с.
5. *Крупская Н. К.* Мой муж — Владимир Ленин. М. : Алгоритм, 2013. 432 с.
6. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. Т. 45 : Март 1922 — март 1923. М. : Политиздат, 1964. 729 с.
7. *Луначарский А. В.* Воспоминания и впечатления. М. : Сов. Россия, 1968. 376 с.
8. *Луначарский А. В.* Религия и просвещение. М. : Сов. Россия, 1985. 544 с.
9. *Пятаков Г. Л.* Философия современного империализма : (этюды о Шпенглере) // Красная новь. 1922. № 3. С. 182—183.
10. *Сорокин П. А.* Дальняя дорога : автобиография. М. : Моск. рабочий, 1992. 303 с.
11. *Торчинов В. А., Леонтьев А. М.* Вокруг Сталина : историко-биографический справочник. СПб. : Филологический факультет СПбГУ, 2000. 608 с.
12. *Ярославский Е. М.* Библия для верующих и неверующих. М. : Гос. изд-во полит. лит., 1959. 375 с.
13. *Ярославский Е. М.* О религии. М. : Гос. изд-во полит. лит., 1957. 640 с.

БИОАДЕКВАТНАЯ МЕТОДИКА ПРЕПОДАВАНИЯ В ОБУЧЕНИИ СТУДЕНТОВ С ОГРАНИЧЕННЫМИ ВОЗМОЖНОСТЯМИ ЗДОРОВЬЯ И ИНВАЛИДНОСТЬЮ

Рассмотрены теоретические положения и практические аспекты реализации биоадекватной методики преподавания в образовательном процессе высшего учебного заведения для студентов, имеющих ограничения возможностей здоровья и инвалидности различных нозологий. Автор приводит пример использования REAL-методики на занятии по адаптивной учебной дисциплине «Специальная психология для лиц с ОВЗ и инвалидностью».

Ключевые слова: ноосферное образование, биоадекватная методика преподавания, ограниченные возможности здоровья, инвалидность.

The article deals with theoretical principles and practical aspects of bioadequate education techniques implementation in the educational process of higher school for students with disabilities. The author gives an example of using Relaxation-action method at the lesson of «Special psychology for people with disabilities» adaptive learning discipline

Key words: noospheric education, bio-adequate teaching methods, students with disabilities.

Внедрение и реализация инклюзивного образования на всех уровнях образовательной системы в Российской Федерации требуют поиска новых концепций для эффективного обучения лиц с ограниченными возможностями здоровья (ОВЗ) и инвалидностью различных нозологий в общей среде. Одной из таких концепций является ноосферное образование, «технологические» основы которого разработаны академиком Российской академии естественных наук, доктором психологических наук Н. В. Масловой. В ее методе соединены «космические, биосферные, антропосферные и культуротворческие аспекты личностного развития» [5, с. 5]. Содержательные аспекты ноосферного образования представлены в трудах Г. С. Смирнова [10], который говорит о специфике современного образования в рамках ноосферной картины мира [8].

Концепция ноосферного образования основывается на феномене ноосферы (от греч. *ноо* — разум, *сфера* — шар), открытом академиком В. И. Вернадским. «Ноосфера рассматривается им как состояние гармонии в системе “человек — общество — природа”, совершенно особую роль в которой играет человеческий разум» [1, с. 9]. В традиционном понимании она представляет собой сферу взаимодействия природы и общества, в пределах которой разумная человеческая деятельность становится главным определяющим фактором развития [10]. Термин «ноосфера» вошел не только в педагогический лексикон, его вариации используются также в управлении, философии и экологии. В данном контексте мы будем понимать под *ноосферным образованием* наукоемкую инновационную технологию,

учебно-воспитательную деятельность с выработкой духовных и ценностных ориентаций учащихся на базе Всеобщих Законов Мира [5, с. 9], содержательные компоненты которой хорошо раскрыты Г. С. Смирновым [9].

Учебные заведения, реализующие программы ноосферного образования, появляются в настоящее время в разных регионах Российской Федерации. Одним из примеров этого является школа № 1 г. Полевского на Урале, в которой реализуется программа «СЕМЬ-Я», включающая компоненты ноосферного образования через «восхождение к краеведческим тематическим линиям, включенным в предметные и образовательные области» [7, с. 82].

Помимо исторического и краеведческого направлений ноосферное образование в системе школьного образования может реализовываться в экологическом направлении. Подобный опыт имеется у общеобразовательной средней ноосферной школы г. Боровска Калужской области. При преподавании дисциплины «Экология» в этой школе учителя стараются активизировать сознательную деятельность учеников, подключить различные каналы восприятия (осознательный, обонятельный, зрительный и слуховой) в процессе обучения, задействовать левое и правое полушария головного мозга в решении учебных задач [3].

Если на уровнях дошкольного и школьного образования ноосферное образование внедряется и реализуется, правда, чаще в единичных случаях на регион или область, то в системе высшего образования такие случаи встречаются еще реже. Одним из научно-исследовательских центров и «очагов» ноосферного образования является Славянская Всемирная Академия (СВА), при которой действуют Институт ноосферной педагогики и Ноосферная школа, где проходят подготовку и переподготовку педагоги, ученикам прививаются славянские культура и ценности посредством ноосферной методики преподавания [13, 10]. Авторский опыт реализации ноосферного образования в высшем учебном заведении будет приведен далее.

На базе данной концепции разработана релаксационно-активная методика (relaxation-action learning — REAL-методика), представляющая особый интерес при проектировании учебного процесса для лиц с ОВЗ и инвалидностью и уделяющая внимание здоровьесберегающим педагогическим технологиям. Она основывается на психофизиологических особенностях работы мозга человека — чередованиях работы правого и левого полушарий головного мозга, т. е. релаксационной и активной форм восприятия и усвоения учебной методики [5, с. 7].

Во-первых, во время проведения занятия по REAL-методике в головном мозге человека происходит последовательное чередование основных ритмов: бета-ритм — в начале занятия при получении и осмыслении нового материала, альфа-ритм и тета-ритм — при проведении релаксационной паузы, гамма-ритм или бета-ритм — при выполнении практического задания в зависимости от уровня сложности, бета-ритм — при закреплении пройденного материала (табл.). Стоит учесть, что у лиц с ОВЗ и инвалидностью различных нозологий существуют особенности ритмов головного мозга. Так, у слепорожденных людей отсутствует альфа-ритм [6, с. 40]. Лица с психическими нарушениями (например, шизофренией) имеют нарушения гамма-ритма. Учебная работа, при которой активизируются различные ритмы работы головного мозга, влияет на оптимальное и эффективное усвоение материала, а также снижает нагрузку с лобной доли головного мозга, последовательно перераспределяя ее на другие области (табл.).

Ритмы головного и мозга и состояние человека

Ритм	Частота колебаний, Гц	Амплитуда, мкВ	Локализация	Состояние человека
Альфа	8—12	50	Затылочная и теменная области мозга	Спокойное бодрствование с закрытыми глазами, дремота
Бета	15—40	25	Прецентральная и фронтальная области	Активное бодрствование
Гамма	30—170	2	Прецентральная, фронтальная, височная и теменная области	Решение задач, требующих концентрации внимания и усилий
Дельта	1—3,5	20—200	Не имеет определенной локализации	Глубокий сон
Тета	3,5—7,5	5—100	Лобная и височная области	Полноценный спокойный отдых, неглубокий сон

Во-вторых, при использовании биоадекватной методики преподавания в образовательном процессе у учащихся задействованы оба полушария головного мозга, ибо «вся вербальная информация перерабатывается преимущественно в левом полушарии, невербальная — в правом» [6, с. 119]. Помимо этой специализации полушарий головного мозга также известно, что левое полушарие головного мозга обрабатывает поступающую информацию последовательно, а правое — целостно и одновременно; левое полушарие обрабатывает осознанную информацию, а правое — неосознанную. Активизация межполушарного взаимодействия влияет на перераспределение нагрузки между ними, сравнение информации, полученной разными полушариями, контроль полученных данных.

В-третьих, организация обучения по REAL-методике дает возможность учитывать влияние биологических ритмов учащихся с ОВЗ и инвалидностью. В организме человека многие процессы ритмичны — основной цикл сон-бодрствование. Он составляет 24—25 часов у разных людей. От этого цикла зависят все остальные биологические ритмы — эмоциональный, поведенческий, гормональный, физиологический. Так, по данным биоритмологии, для учебы наиболее подходит время с 9 до 11 часов, для выполнения самостоятельной работы — с 16 до 19 часов [2, с. 104—121]. Учитывая биоритмы учащегося с ОВЗ и инвалидностью, можно создать условия для оптимального уровня активности путем изменения его функционального состояния, что повлияет на успеваемость.

Рассмотренные выше психофизиологические основы REAL-методики формируют ее потенциал в обучении лиц с ОВЗ и инвалидностью. Прикладная составляющая данной работы позволила оценить практическое применение этой методики при обучении студентов с ОВЗ и инвалидностью и зафиксировать воздействие на общее самочувствие и уровень усвоения учебного материала данной категорией учащихся.

Для реализации биоадекватной методики преподавания была выбрана группа студентов с ОВЗ и инвалидностью (с соматическими заболеваниями, нарушениями зрения и опорно-двигательного аппарата) численностью 9 человек, обучающихся в Институте бизнеса и делового администрирования Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (ИБДА РАНХиГС). Методика была имплементирована при преподавании адаптивной учебной дисциплины «Специальная психология для лиц с ОВЗ и инвалидностью».

Перед прохождением обучения по данной дисциплине все учащиеся группы проходили тестирование на основе опросника «Самочувствие. Активность. Настроение» (САН) [12]. Использование данного опросника позволяет помимо данных о психологическом состоянии студентов с ОВЗ и инвалидностью получить сведения об их физическом состоянии на момент обследования. Этим обусловлен приоритет в выборе этой методики при работе с категорией учащихся, имеющих психофизические отклонения.

Средние полученные показатели самочувствия и настроения (4,3 и 4,7 соответственно) по группе студентов с ОВЗ и инвалидностью указанного вуза ниже, чем средние показатели по группе студентов по Москве (5,4 и 5,1 соответственно); полученный показатель активности (5,2) выше, чем средний показатель по группе студентов по Москве (4,7) [12].

Адаптивная дисциплина «Специальная психология для лиц с ОВЗ и инвалидностью» рассчитана на 72 часа (32 ч — семинарские занятия, 40 ч — самостоятельная работа студентов). Занятия по данной дисциплине проводились с применением биоадекватной методики преподавания. Для большинства семинаров использовался следующий план занятий (на примере семинара по невербальному восприятию лиц с ОВЗ инвалидностью):

Объяснение нового материала. Тема: «Основы невербального восприятия личности».

Студенты познакомились со следующими основами невербального восприятия: кодирование и расшифровка невербального поведения личности, особенности внешнего облика человека, восприятие человеком своего внешнего облика, позы, мимики, особенности восприятия запаха, имидж человека и его влияние на невербальное восприятие, гендерные различия в невербальном восприятии человека, эмоции человека и их невербальное выражение, роль невербального поведения личности с ОВЗ и инвалидностью в структуре социального стереотипа. Далее учащиеся должны были мысленно представить идеальный образ человека с инвалидностью — его мыслеобраз.

Релаксационная пауза. В аудитории фоном звучала расслабляющая инструментальная музыка, студенты могли занять непринужденные позы. Сначала им предлагалось сконцентрироваться на своем дыхании — «послушать» вдохи и выдохи. Расслабиться, вдохнуть и выдохнуть. Задержать дыхание, ощутить, как легкие наполняются чистым, свежим воздухом. Вдыхаемый воздух распределяется по всему телу, наполняя его теплотой, приятным покалыванием. Хочется все больше и больше вдыхать воздух, дыхание становится более глубоким, все тело наполняется ощущениями покоя, безмятежности.

Далее нужно вернуться к образу человека с инвалидностью. Форма дефекта и вид инвалидности не уточнялись, студенты работали с индивидуальным мысленным образом. Человек с инвалидностью мог находиться в любом помещении или на местности. Нужно представить детально его психологическое состояние и эмоции, постараться «увидеть» его лицо и глаза,

«рассмотреть» мимику и позу, представить одежду и запах, соответствующие ему в данный момент.

Студенты должны были мысленно наделить человека с инвалидностью разными эмоциями, представить, как изменяются его мимика и поза, какими могут быть его жесты. Определить свое отношение к человеку с инвалидностью в зависимости от вида нарушения, эмоционального состояния, мимики, позы. Для этого можно использовать «коды экспрессивного поведения» [4, с. 321—327].

Основные эмоции и мимика человека, испытывающего их: *радость* (глаза блестят, уголки губ приподняты, уголки бровей подняты вверх, лицо подвижное); *удивление* (блеск в глазах не выражен, рот открыт, брови округлены и высоко подняты, лицо застывшее); *страх* (блеск в глазах не выражен, рот раскрыт, брови приподняты, лица застывшее, отсутствие движений); *гнев* (глаза блестят, губы сжаты, между бровями складки, лицо подвижное).

Выход из состояния релаксации.

Формирование практических навыков. Работа с картами «Невербальное восприятие лиц с инвалидностью». Студентам с ОВЗ и инвалидностью раздаются комплекты карт «Невербальное восприятие лиц с инвалидностью». Используя полученные теоретические знания и личный эмоциональный интеллект, учащиеся должны определить:

Карта 1. Вид инвалидности по специфической позе человека.

Карта 2. Психологическое состояние и эмоцию человека с инвалидностью на фотографии.

Карта 3. Вид инвалидности и эмоции человека (по мимике) на фотографии.

Карта 4. Сопоставить фразы с позами лиц с инвалидностью на фотоснимках.

Карта 5. Условно здоровых людей и лиц с инвалидностью по фотоснимкам.

Карта 6. Степень близости лиц с инвалидностью на фотографиях.

Карта 7. Интерпретировать позы и жесты лиц с инвалидностью.

Карта 8. Выразить свои эмоции и чувства по отношению к лицам с инвалидностью на представленных фотографиях.

Карта 9. Сопоставить жест человека с инвалидностью с его эмоциями.

Закрепление изученного материала. Студенты с ОВЗ и инвалидностью участвовали в обсуждении полученных теоретических знаний и практических навыков. Выражали свои эмоции, давали рекомендации по организации занятия по данной теме.

Участвуя в практической части семинара, почти все студенты с ОВЗ и инвалидностью осознали, что на фотоснимках не видно большой разницы во внешнем виде, позах, эмоциях, мимике условно здоровых людей и инвалидов. Это снимало комплексы, связанные с внешними проявлениями дефекта и способствовало принятию своего тела, любви к нему.

Студентам было предложено сформировать свой девиз, резюмирующий восприятие их другими людьми и учащимися. Были рекомендованы варианты: «Все люди одинаковы и равны» и известный лозунг из пропаганды инклюзии, полно отражающий суть занятия «Люди так не делятся!».

После проведения всего учебного курса по адаптивной дисциплине «Специальная психология для лиц с ОВЗ и инвалидностью» студенты этой группы снова были обследованы с помощью методики САН (самочувствие,

активность, настроение). Как показало повторное обследование, у студентов с ОВЗ и инвалидностью после изучения адаптивной дисциплины «Специальная психология для лиц с ОВЗ и инвалидностью» улучшились показатели самочувствия (на 1,4 пункта) и настроения (на 1,5 пункта), при этом активность учащихся снизилась (на 0,9 пункта), что может объясняться их общей усталостью в конце семестра и напряжением перед итоговыми зачетно-экзаменационными мероприятиями.

Применение биоадекватной методики преподавания в группах студентов с ОВЗ и инвалидностью благоприятно влияет на усвоение ими знаний и навыков, а также на их физическое и психическое состояния. На занятиях студенты с ОВЗ и инвалидностью имеют возможность отдохнуть, расслабиться, прочувствовать преподаваемый им материал, представить его образно, графически и закрепить практически. Использование данной методики для студентов с нарушениями опорно-двигательного аппарата дало им возможность снимать статическое напряжение мышц и менять позу тела без необходимости делать перерыв во время занятия. Разбиение занятий на описанные выше блоки повышает их эффективность и улучшает запоминание пройденного материала, что было продемонстрировано учащимися с ОВЗ и инвалидностью на итоговых зачетно-экзаменационных мероприятиях.

В дальнейшем автор планирует продолжать внедрение биоадекватной методики преподавания в работу со студентами с ОВЗ и инвалидностью.

Библиографический список

1. Глазачев С. Н. Ноосферные идеи Вернадского и современное образование // Вестник Московского государственного гуманитарного университета им. М. А. Шолохова. Сер.: Социально-экологические технологии. 2012. Вып. 2. С. 9—19.
2. Ежов С. Н. Основные концепции биоритмологии // Вестник Тихоокеанского государственного экономического университета. 2008. Вып. 2. С. 104—121.
3. Иванова-Гладильщикова Н. Наш принцип: не навредить ребенку. URL: <http://gaen-noos.narod.ru/reg-borovsk.htm> (дата обращения: 20.02.2017).
4. Лабунская В. А. Не язык тела, а язык души! Психология невербального выражения личности. Ростов н/Д : Феникс, 2009. 344 с.
5. Маслова Н. В. и др. Биоадекватная методика преподавания : методическое пособие / отв. ред. Н. Г. Куликова. М. : Лидер-М, 2009. 69 с.
6. Николаева Е. И. Психофизиология. Психологическая физиология с основами физиологической психологии : учебник. М. : ПЕР СЭ, 2008. 603 с.
7. Сикорская Г. П. Ноосферный вектор в образовательной парадигме XXI века // Научный диалог. Сер.: Педагогика. 2012. Вып. 5. С. 71—90.
8. Смирнов Г. С. Ноосферная картина мира и современное образование // Вестник Российской академии естественных наук. 2003. № 1. С. 57—64.
9. Смирнов Г. С. Ноосферное образование: «мыслить глобально, действовать локально» // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2008. Вып. 3. С. 88—104.
10. Смирнов Г. С. Современное ноосферное образование: региональный аспект // Вопросы современной науки и практики. 2005. № 2. С. 105—112.
11. Философский энциклопедический словарь / ред. кол.: Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов. М. : Сов. энцикл., 1983. 840 с.
12. Опросник САН: (самочувствие, активность, настроение). URL: <http://testoteka.narod.ru/lichn/1/28.html> (дата обращения: 20.02.2017).
13. Славянская Всемирная Академия. URL: <http://akademsva.ru/instituty/institut-noosfernoj-pedagogiki-i-noosfernauya-shkola> (дата обращения: 20.02.2017).

ББК 87.3(2)63-8+86.429

М. А. Афанасьева

«РОЗА МИРА» Д. Л. АНДРЕЕВА: МИСТИЧЕСКАЯ ГЛОБАЛЬНОСТЬ

Исследуется произведение Д. Л. Андреева «Роза мира», в котором отражено особое мировоззрение, направленное на духовное понимание. Рассматривается мировоззренческая составляющая глобального сознания как путь решения глобальных проблем человечества с позиции религиозного детерминирующего фактора. Прослеживается связь между «человеком облагороженного образа» Д. Андреева и ноосферной личностью.

Ключевые слова: глобальное сознание, интеррелигия, трансмиф, ноосферная личность, «человек облагороженного образа».

This article examines D. L. Andreev's «The Rose of the World» as a special worldview, aimed at spiritual understanding. The worldview component of a global consciousness is described as a way of humanity problems solving from the perspective of religious determining factor. The correlation between D. L. Andreev's «ennobled image man» and noospheric person is also approved.

Key words: global consciousness, interreligion, transmyth, noospheric personality, «the man of ennobled image».

На современном этапе развития общества глобальные проблемы человечества становятся все более актуальными и сам феномен глобализации все более значимым при рассмотрении мировой общественной динамики. Глобализация — неоднозначное явление с собственной сложной диалектикой: то, что она несет в себе как положительные, так и отрицательные черты, — очевидная редукция ее сути. В этом контексте формирование глобального сознания как одного из главных факторов-результатов глобализации нуждается в философском анализе для более широкого понимания всех ее аспектов.

По нашему мнению, глобализация сознания — это завершающий этап глобализации и вместе с тем необходимый когнитивный инструмент, без которого не может обойтись ни один глобализационный процесс. В настоящее время определением «глобальный» наделяется буквально все, причем не всегда глобализация предстает в позитивном свете. Демографический кризис, социальное неравенство, терроризм, угроза термоядерной войны — все это лишь малая часть оборотной стороны глобализационных процессов, которая получила название «глобальные проблемы современности». В глобализме, в свою очередь, если обратиться к генетическому подходу, можно видеть корень всех глобальных проблем. Речь здесь идет о глобальном сознании, а именно о его мировоззренческой составляющей. Само глобальное сознание как путь решения глобальных проблем «изнутри» представляется единым мировоззрением,

© Афанасьева М. А., 2017

направленным на достижение общих целей. Именно в этом ключе анализируется в настоящей статье фундаментальный труд Д. Л. Андреева «Роза мира».

«Роза мира» — одно из самых значимых философско-эзотерических произведений русского космизма XX в. Автор старался затронуть и объяснить практически все основные механизмы развития человечества, элементы, из которых состоит мир, формы и способы их взаимодействия и самое важное — зафиксировать проблемы, с которыми человечество неотвратимо столкнется. О «глобальном предчувствии» Д. Андреева писал, например, А. В. Седов: «С позиций религиозно ориентированной этики всеединства Д. Андреев предчувствует оформление глобальных проблем человечества и катастрофических сторон глобализации еще до того, как они стали предметом широкого обсуждения» [6, с. 61].

В начале своей книги Д. Андреев обращает внимание читателя на две глобальные проблемы, угрожающие существованию общества: «опасность физического уничтожения человечества вследствие войны и опасность его гибели духовной вследствие абсолютной всемирной тирании» [1, с. 8]. Физическое уничтожение человечества, считает автор, возможно в результате третьей мировой войны, которая осуществится в любой момент, как только исчезнут условия, на которых держится мир. В эпоху, когда международные договоры потеряют свою значимость, а баланс ядерных вооружений — свое равновесие, человечество окажется беззащитно перед угрозой собственного уничтожения. В настоящее время физическая война постепенно переходит в информационную, которая плавно начинает охватывать мир. Так, на смену (и в дополнение) ядерному оружию приходит оружие информационное, а опасностью становится не истребление человечества, а деформация его сознания. Это показывает рост вертикальной составляющей глобального сознания, в которое начинает внедряться психическая энергия, вытесняя энергию социальную и политическую. Вторая опасность, заключающаяся в духовной гибели, обнаруживает себя более заметно; особенно это касается религиозности, уровень которой существенно снижается с каждым годом. Так, в западных странах с ростом научно-технического прогресса растет и уровень атеистичности и, как это было отмечено еще М. Вебером, идет активное «расколдовывание» мира, отражающееся в возникшем ультиматуме: наука или религия [2, с. 713].

Как правило, не существует четкого плана разрешения большинства глобальных проблем. В то же время Д. Андреев видит исток решения этих проблем в том, что первоначально их определяет, — в мировоззрении. Этические, духовные, культурные и многие другие аспекты мировоззрения современного человека следует, очевидно, описывать в кризисно-апокалиптических тонах. Во времена развитого социалистического строя, казалось бы, глобальное мировоззрение, пусть и внутри одной страны (СССР), привило человечеству идею об общественном благе через объединение народов и культур, о всеобщем равенстве социальных классов. Однако эта система, основанная на материалистической идеологии, была лишена духовности, индивидуального творчества, отрицала индивидуальность в целом. Сейчас, когда общество вступило в эпоху «настоящего» глобализма, отражающегося в тесном взаимодействии государств и народов всего мира, человечество стало более свободным, и на первый взгляд это открыло горизонт новых возможностей для развития общества и человека. С другой стороны, что есть свобода, если не уметь ей правильно пользоваться? Человечество прошло огромный путь

эволюционного развития, но до сих пор животные инстинкты являются у большинства людей основой бытия, главными факторами жизни. Получив свободу, эти инстинкты стремятся выйти на этапы неограниченной вседозволенности, начинают затмевать абсолютно все, что имеет хоть какие-то намеки на нравственность и духовность. Такая «смена полюсов» показала, как «механический производитель» трансформировался в «механического потребителя».

Оказалось, что новая политическая идеология не способна в принципе решить глобальные проблемы, так же как и поменять мировоззрение людей. Смена мировоззрения — индивидуальный процесс, личное дело каждого человека. Вместе с тем государство может оказывать на него влияние. Размышляя над последствиями, к которым могут привести глобальные проблемы, и над нереальностью их решения в рамках отдельно взятых стран, Д. Андреев приходит к выводу о необходимости этического контроля над деятельностью всех государств, или, если быть ближе к тексту, установления «над Всемирной федерацией государств некоей незапятнанной, неподкупной, высокоавторитетной этической инстанции» [1, с. 11—12]. Здесь «роза» автора открывается с политической стороны, представляя лепестки всех мировых государств в едином цветке, который являет собой этический контроль, одну общую федерацию. Этический контроль влечет за собой определенное мировоззрение, в основу которого положены высокие моральные принципы: справедливость, разумность, гуманность, преобладание духовного над материальным. Стоит ли говорить, что главными лицами государств должны быть люди если не обладающие таким мировоззрением, то целиком и полностью устремленные к нему.

Д. Андреев неспроста называет свое произведение «Роза мира». В этой метафоре он видит цветок, отображающий единую мировую религию, и лепестками цветка автору представляются все ныне существующие и существовавшие ранее элементы духовности, т. е. все основные религиозные конфессии. На наш взгляд, общество, описываемое автором, должно являть собой целый букет таких цветков, состоящий из целостности религиозной, политической (Всемирная федерация государств), экономической, культурной и т. д. Разумеется, в первую очередь внимание должно уделяться духовной сфере, обеспечивающей единство всех остальных. Именно «религии итога», или «интеррелигии» (так называет автор единую мировую религию), Д. Андреев отводит значительно большее место для размышлений, чем остальным частям, из которых будет состоять новое общество, ставя вопрос: «Сможет ли религия — не старинные ее формы, а та религия итога, которой ныне чреват мир, предотвратить наиболее грозные из нависших над человечеством опасностей: всемирные войны и всемирную тиранию?» [1, с. 16].

Его ответ оптимистичен: сможет, после того как сформируется ее ядро, и осуществление такой религии выступает главной целью, выраженной в этом мистическом тексте. Интеррелигия включает в себя пять духовных реальностей, существующих мировых (глобально-локальных) религий: зороастризм, индуизм, буддизм, иудаизм и христианство. С эзотерической точки зрения Д. Андреев проводит параллели между этими религиями и трансмифами, бытующими в тонком мире. Каждый трансмиф служит «небесным» отражением одной из пяти религий, находящихся в мире физическом. Д. Андреев описывает такие трансмифы в форме пирамид, каждая из которых наделена своим цветом (таблица).

Связь основных религий с трансмифами

Религия	Трансмиф	Цвет пирамиды
Зороастризм	Азур	Белый
Иудаизм	Аэ	Золотой
Христианство	Небесный Иерусалим	Голубой
Буддизм	Нирвана Слой дхиани-бодхисаттв	Зеленый
Индуизм	Нирудхи Эройи Имя пока неизвестно Шатриттва	Сиреневый

Путь, ведущий к трансмифам, идет из таких реалий, как затомисы — «небесные» отражения метакультур, их Д. Андреев выделил всего девятнадцать. Как можно заметить, затомисов (культур) выявлено гораздо больше, чем трансмифов (религий), это говорит о том, что сразу несколько затомисов может объединять один трансмиф. Исходя из этого понятие «религия» несет в себе больше глобальных, объединяющих черт, чем понятие «национальная культура», а это значит, что религиозный фактор обладает большими возможностями и «обязанностями» для формирования глобального сознания. Таким образом, все отображенные трансмифами религии в Энрофе (так автор называет наш физический мир) выполняют лишь функцию связи с огромной системой Шаданакара (брамфатура Земли).

Методом достижения означенной цели, как было изложено выше, является смена мировоззрения. Это возможно, согласно Д. Андрееву, путем воспитания «человека облагороженного образа». Автор описывает интеллектуальный, эстетический, нравственный облик такого человека, особенно выделяя религиозную сторону — «знание религиозных форм прошлого и настоящего; умение со-веровать всем религиям, т. е. понимать опыт и учение каждой из них как отражение одного из рядов духовной реальности; императивную потребность собственного участия в религиозной жизни и творчестве человечества; способность к чувству захватывающей радости от участия в них» [1, с. 519—520]. Разумеется, такая личность не сформируется самостоятельно, поэтому автор большое внимание уделяет сфере образования «человека облагороженного образа». Снова делая акцент на глобальных религиозных чертах, Д. Андреев предлагает включить в образование новые учебные дисциплины, направленные на духовное понимание, одну из которых он называет всеобщей историей религий, изучающей духовную эволюцию человечества. Затрагивает он и такие новые дисциплины, как метапсихология и метафизиология, надеясь на то, что в будущем они найдут свое научное обоснование, сформировав при этом новую педагогическую систему. И действительно, в настоящее время уже отмечается широкое распространение различного рода духовных практик, связанных с глобальными процессами в религиях, преимущественно продвигающимися по траектории с Востока на Запад. Стоит отметить, что Д. Андреев выделяет черты глобального религиозного сознания в христианстве и индуизме, называя индийский народ «в религиозном

отношении гениальнейшим из всех народов» [1, с. 560]. С этим трудно не согласиться, ибо индуизм представляет собой децентрализованную религию, которая не имеет церковной иерархии, строгой догматичности и верховного авторитета. Данная религия поистине уникальна в аспекте своей терпимости к другим конфессиям. Автор не забывает упомянуть и о лидере индийского национально-освободительного движения Махатме Ганди, замечая, что он и его партия «именно на пути высокой этики добились освобождения страны» [1, с. 15].

«Человек облагороженного образа», описанный в книге «Роза мира», находит тесные связи с представлениями о ноосферной личности. Ноосферная личность — это система определенных качеств человека, взаимодействующая с основным ноосферным законом: информация генерирует энергию, энергия структурирует вещество [3, с. 27—28]. В настоящее время общество подошло к тому моменту, когда информация становится главным источником существования социума и функционирования всех социальных институтов. Согласно ноосферной концепции, человечеству предстоит объединиться в целостную систему, сохраняя при этом национальную, культурную, духовную самобытность, т. е. не утрачивая в своем глобальном сознании индивидуальных черт. Особенности качеств ноосферного человека исследовала М. А. Меликян, выделив главные из них — «высокий духовно-нравственный потенциал, жизнестойкость, готовность идти путем жизни при любых обстоятельствах, умение созидать, а не разрушать жизнь» [5]. Таким образом, мы можем видеть, что самоорганизация, осознание всеединства человечества, экологическая ответственность, преобладание духовного над материальным — основные качества ноосферной личности, о которых, по сути, пишет и Д. Андреев, размышляя о воспитании «человека облагороженного образа». Следует подчеркнуть, что Андреев выделяет творчество как высшее качество человека, как самый приближенный к духовному, божественному началу элемент. Основания для этого он находит в том факте, что Бог является творцом всего сущего, а значит, и человек, когда занимается творчеством, более всего близок к Богу. Здесь мы снова можем проследить связь с ноосферным развитием личности. М. В. Жульков отмечает: «Можно сказать, что творчество есть способ самоорганизации личности. Отсюда ясно, что творчество должно стать массовым видом деятельности — как необходимое условие развития человечества в предстоящие десятилетия» [4, с. 24]. Таким образом, ноосферное общество может быть сравнимо с обществом «Розы мира».

Произведение Д. Андреева «Роза мира» неоднократно подвергалось критике, основание которой в большинстве случаев заключалось в утопизме его идеи, невозможности воплотить ее в настоящем. Так или иначе, прочитав это произведение, человек, пусть и неосознанно, сравнивает полученные знания с положением, существующим в мире на данный момент. Однако, чтобы понять мысли автора более целостно и глубоко, необходимо абстрагироваться от временных рамок, но не с целью совершенно уйти от реальности, а с целью воспринять троичность времени — прошлое, настоящее и будущее как единое, через которое мы можем видеть всю полноту представшей перед нами картины мира. С этой точки зрения даже понятие времени по Д. Андрееву мыслится более глобально, чем мы привыкли его воспринимать. В сущности, произведение «Роза мира» всецело пропитано глобализмом. Каждая сфера человеческого бытия, каждый отдельно взятый человек с его

личной целью, такие феномены, как нация и государство, — все рассматривается с позиции глобальности и всеединства.

«Роза мира» раскрывается перед читателем как трансцендентная, духовная глобальность, отражающаяся и в физическом мире. Таким образом, труд Д. Л. Андреева имеет значимость не только в мистическом или эзотерическом аспекте, но и в социальном: в нем предлагаются методы формирования и осуществления единого мировоззрения, направленного на выявление и решение основных глобальных проблем современности.

Библиографический список

1. Андреев Д. Л. Роза мира. М. : Мир Урании, 2004. 608 с.
2. Вебер М. Наука как призвание и профессия // Избранные произведения : пер. с нем. / сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова ; предисл. П. П. Гайденко. М. : Прогресс, 1990. С. 707—735.
3. Дмитриевская И. В., Портнов А. Н., Смирнов Г. С. Ноосферная динамика России: философские и культурологические проблемы. Ч. 1 // Ноосферные исследования. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2002. Вып. 1. 158 с.
4. Жульков М. В. К вопросу о понимании ноосферной личности // Форум устойчивого развития сельских территорий и поселений Сибири и Дальнего Востока «Сибирский земельный конгресс» : сборник материалов. Иркутск, 2014. С. 15—28.
5. Меликян М. А. Категория «ноосферный человек» в современной российской философии человека // Вестник Московского государственного областного университета. 2013. № 4. URL: <http://vestnik-mgou.ru/ru/Issues/View/14> (дата обращения: 24.04.2017).
6. Седов А. В. Проблема толерантности в «Розе мира» Д. Андреева // Проблемы толерантности: история и современность : материалы Международной научной конференции. Череповец : Череповец. гос. ун-т, 2015. С. 61—63.

ББК 87.228.1

Л. А. Кривцова

ЯЗЫКОВЫЕ ИЗМЕРЕНИЯ ГЛОБАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ

Статья знакомит читателя с современными реалиями научной школы профессора А. Н. Портнова, возникшей на рубеже XX—XXI столетий в ивановском регионе. Обосновывается актуальность сложного синтеза нового — когнитивного — предметного поля (на пересечении философии сознания и философии ноосферы, философской антропологии и философии образования; этики, семиотики, глобалистики, ноосферологии, социологии, литературоведения, религиоведения) и раскрывается его содержательная эвристичность.

Ключевые слова: глобальное сознание, языковое сознание, языки сознания, религиогемы, язык права, язык культуры, язык образования, глобальная этика и этология, изофилософствование.

The article talks about the current issues professor A. N. Portnov's scientific school engages itself with. The school/research group was created at the turn of the XX and XXI centuries in Ivanovo region. Reasons are given for the timeliness and significance of the complex synthesis of a new cognitive field at the intersection of philosophy of consciousness and philosophy of noosphere, philosophical anthropology and philosophy of education, ethics, semiotics, global studies, noospheriology, sociology, literary criticism, religious studies. The article substantiates this approach and shows its heuristic potential.

Key words: global consciousness, language consciousness, languages of consciousness, religiogems, language of law, language of culture, language of education, global ethics and ethology, image-philosophy.

2017 год — «юбилейный» для профессора Александра Николаевича Портнова (1947—2010), основоположника ивановской школы философии сознания, получившей известность далеко за пределами области и страны. Фигуры, подобные А. Н. Портнову, составляют синклит большой и малой интеллектуальной истории (см. напр.: [22—26, 28]), которая вполне отвечает и эпитету «ноосферная» [31].

«Для тех, кто знаком с творческим наследием А. Н. Портнова, очевидно, что в нашем регионе не было и нет личности, соизмеримой с ним в профессиональном отношении» [11, с. 93] — такими словами открывает Т. Б. Кудряшова выпуск журнала «Известия высших учебных заведений» (серия «Гуманитарные науки») за 2017 г., посвященный памяти Александра Николаевича. Подзаголовок выпуска «Подробности диалога» отчетливо раскрывает и смысл задумки авторов-составителей, и сущность научно-философского пространства, которое создал вокруг себя А. Н. Портнов: диалог о сакральном на профанном языке и о профанном на сакральном языке

© Кривцова Л. А., 2017

Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта № 15-03-00833 «Философия глобального сознания в контексте человеческой революции: философско-методологические и когнитивно-семиотические проблемы».

2017. Вып. 2 (17). Философия •

(языке философии) был визитной карточкой философа. Это связано не в последнюю очередь с тем, что, как показывает Г. С. Смирнов, «главным в философском дискурсе А. Н. Портнова был пафос абсолютной свободы, порожденный вечным интеллигентским несогласием с жизнью в непреодолимом временем тоталитарном обществе» [29, с. 103]. Подобной свободой гуманитарной научной мысли и пропитан этот памятный выпуск.

В. О. Волкова указывает, что «ученый вписан в определенный социокультурный контекст движения науки и прикреплен к ее определенному “месту” как звезда в строении Вселенной. Его движение не зависит от желания, а происходит по траектории вселенского конструктивизма» [4, с. 106]. Именно так можно представить глобальность («локальную глобальность») фигуры и творчества А. Н. Портнова. Вместе с тем нельзя не заметить, что «стоицистский» пафос, характерный для этого высказывания, в рамках персональной истории философа должен быть обогащен и синергетической составляющей, которая заключается в своеобразном интеллигентском и интеллектуальном эскапизме — отчаянной попытке выхода за рамки: темы, перевода, языка, личности... Результатом такого жизненного порыва неизбежно должно было стать, говоря словами Л. Д. Петрякова, «фрактальное мировоззрение», которое «предполагает идею единства множественности, в философском смысле — создание нового теоретического обоснования планетарного единства мира» [20, с. 153].

По сути, об этом же пишет Г. С. Смирнов, который, ведя разговор «о диалектике развития региональной языковой философии, выпестованной профессором А. Н. Портновым», и видя широту подходов, обнаружил, что «языковые картины мира не ограничивались только логосными формами» [29, с. 103]. Этот тезис и стал исследовательским посылом для научного семинара с международным участием «Языки глобального сознания», прошедшего 23 апреля 2016 г.¹ и приуроченного ко дню памяти А. Н. Портнова.

География мероприятия оказалась довольно масштабна: Болгария, Сербия, Украина, Казахстан; Владимир, Москва, Нижний Новгород, Орел, Саранск, Ярославль. В основном участники семинара, о котором пойдет речь далее, — это либо ученики А. Н. Портнова (кого-то из них профессор отпустил в свободное плавание, но никогда не терял из виду), либо коллеги по кафедре, вузу, философскому сообществу, идейному братству. Сама конференция явилась продолжением исследований регионального творческого коллектива, начавшихся в конце 2015 г. семинаром «Глобальное сознание человечества: теории и реалии» [33]², базой которого выступила кафедра философии Ивановского государственного университета.

Отправным тезисом дискуссии стало положение, сформулированное Г. С. Смирновым. С его точки зрения, разнообразные языки глобального сознания «не только все более точно и полно описывают реальность общечеловеческого бытия, но и все более способствуют его переструктурированию и преобразованию» [30, с. 4]. Это говорит об оформлении новой ипостаси исторического процесса современности, результирующей (в телеологическом

¹ Изданная по итогам семинара коллективом авторов монография [39] стала своеобразной интеллектуальной коммеморацией А. Н. Портнова.

² Поворотной точкой здесь можно считать и 2013 г., когда состоялась Международная научная конференция «Ноосферная история России» [32], очертившая научные ориентиры философского развития школы Н. П. Антонова.

смысле) целью которой оказывается становление глобального сознания, — нового измерения ноосферной истории [31]. Следует признать, отмечает Г. С. Смирнов, что «большое глобальное сознание человечества опирается не столько на внешнюю форму конкретного языка, сколько на внутреннюю форму “языкования” (как знакования) бытия разнообразного и многоязыкого человечества» [30, с. 4]. Аберрации, характерные для современного понимания глобальности сознания и глобального сознания самого по себе, оказываются напрямую связаны с обращением как раз к внешней стороне языка. Можно сказать, что такая постановка проблемы и подвигает мыслить глобальное сознание дискретно, как глобальные сознания. Вместе с тем внутренняя форма языка задает континуальный тренд своего анализа: она предстает как своеобразная отсутствующая структура (в терминологии У. Эко), на которой напластованы различные языковые репрезентации.

«Языки говорения» глобального сознания поддаются классификации и могут быть представлены в виде «ментальных (культурных) образов». Так, М. М. Прохоров выделяет три такие когнитивные конструкции — мифологию, религию и философию, находящиеся в перманентной конфронтации. Здесь он прогностически подчеркивает, что «в настоящее время конфронтация основных образов глобального сознания происходит не (с)только в сфере теоретической, но перетекает в сферу практической деятельности, что, следовательно, их борьба детерминирует будущее человечества» [21, с. 16]. Данный тезис напрямую связан с представлением А. Г. Дугина о ноомахиях (войны умов, или разумов), которые и составляют сущность современной нам глобализации. На том, что такая ноосферная детерминация уже имеет место, акцентирует внимание украинская исследовательница О. В. Добродум, в центре внимания которой оказались процессы глобализации и компьютеризации религиозного сознания. Информационная глобализация, как полагает она, создала условия для превращения Интернета в подобие ноосферы, а последняя «порой предстает как новая глобальная религия, имеющая своих последователей почти в половине жителей Земного шара» [5, с. 20]. Собственно религиозная детерминация обнаруживает себя в современном мире победивших информационных технологий через «широкое распространение религиозем глобального сознания» [5, с. 30]. На самом деле здесь поднимается семиотическая проблема маркеров современного глобального сознания, исследуя которые можно проникнуть в суть происходящих планетарных процессов. Выйдя за рамки аналитического тренда в анализе, можно, очевидно, обнаружить соответствующие знаки-сигналы и в других срезях культуры. Это, например, хорошо показал Е. А. Бородин, проследив эволюцию языковых форм в отечественном правовом сознании на протяжении XX в., выделив в нем (и визуализировав через теги) частные языки: язык природоресурсного права [2, с. 176], язык природоохранного права [2, с. 177], язык экологического права [2, с. 179] и язык ноосферного (глобального) права [2, с. 186]. Его выступление отчетливо показало, что управленческое сознание, размышляющее об отношениях в социоприродной системе, находится (если проанализировать стратегические задачи и цель года экологии в Российской Федерации) как раз на уровне природоохранного права, тогда как живое ноосферное право ушло гораздо дальше мертвого права нормативных документов.

А. А. Индриков, анализирующий феномен монументального языка культуры, мыслит в синтетической традиции. Язык культуры для него — это «вся совокупность смыслов, необходимых ей для исторического самосохранения,

в качестве цивилизационного основания представленная в виде символически выраженных образцов и моделей личностного бытия» [8, с. 62]. Фиксируя нарастание процессов демонументализации языка и культуры, он рассматривает монументализм через призму ноосферной безопасности — как «программу формирования целостной картины мира, общественного единства... основанного на приоритете нравственных ценностей» [8, с. 66], «защищающую народ от разрушающих механизмов эпохи потребления» [8, с. 67]. Это во многом разворачивает представление Вяч. Вс. Иванова, сформулированное два десятилетия назад, о системе самозащиты ноосферы. В развитие этой проблематики А. А. Беляцкая исследует язык как инструмент активного единения человечества в «общем делании», или «общем деле» (как его понимал Н. Ф. Фёдоров). В проекции ноосферы, считает она, «язык эволюционирует с целью удовлетворения потребности общества к обмену и распространению некоторого наращиваемого знания — смыслов культуры, понимаемых как основания совместного бытия людей» [1, с. 74]. А происходит это «через активизацию определенной комбинации концептов, закладывающей иную структуру мировоззрения читателя... и выводящей ее на уровень сложной категориальности» [1, с. 73]. В докладе А. А. Беляцкая очень хорошо демонстрирует применимость системного подхода к анализу эпохи ноосферного перехода, как в свое время это предложила делать И. В. Дмитриевская.

Концепты, указанные выше, привлекли к себе внимание А. С. Тимошук, который в выступлении показал, что «современный горизонт понимания общества сильно детерминирован технократически-политэкономическим структурированием социальности» [37, с. 53]. Он представляет «современное общество как... сложный, плюральный, многоярусный объект» [там же] через категории массового общества, глобального общества, информационного общества, технологического общества, «общества высоких скоростей», общества риска, общества потребления, неклассического общества, политрадиционного общества и, наконец, «хорошего общества». Подобная языковая палитра демонстрирует широкие возможности вписания «нужного общества» в реальную картину мира, конструируемую философами, историками, культурологами и социологами. В свою очередь, И. Н. Смирнова [35] предложила посмотреть на язык описания культуры из пространства социологии — через призму дихотомии «глобальное/локальное». Оказалось, «глобальное и локальное сознания действительно говорят на одном языке, используя одни и те же слова (понятия)» [36, с. 170]. Их различие заключается в аксиологической акцентуации бытия, направленности сознания и мышления на определенные — дальние или ближние, простые, сложные и сверхсложные — способы миропостроения, конструирования картины мира [там же]. Избрав предметом анализа молодежное сознание, И. Н. Смирнова обращает внимание на один интересный для философии сознания момент: «возраст сознания» детерминирует зависимость от среды, т. е. определяет глобальность/локальность сознания, в той же мере как и идентичность. Такой поворот позволяет посмотреть на проблему глобального сознания с семиотической точки зрения. Д. Г. Смирнов, подкрепляя полевые социологические исследования философской методологией, подчеркивает, что современное глобальное сознание, с учетом его закономерной неоднородности — деления на элитарное и народное, индивидуальное и общественное, «северное» и «южное», западное и восточное, в содержательном плане достаточно противоречиво. «Оно находится в пути между разными глобальностями через не менее разные локальности»

[34, с. 143]. Глобальность сознания Д. Г. Смирнов определяет в традиции качественного понимания вещей — как «свойство (способность) сознания воспринимать, идентифицировать и интерпретировать семиотические ситуации социокультурного и социоприродного планов через призму семиотического детерминизма» [там же]. Подобная позиция отчасти подкрепляется оригинальной трактовкой феномена информации И. И. Булычёвым и М. Ю. Сорокой, которые обосновывают, что «сущность информации следует искать в ее способности создавать и формировать вселенные и любые материальные объекты, порождать живое и неживое» [3, с. 205]. Если несколько «приземлить» это положение, то информационные и знаниевые потоки и ресурсы ноосферы не только способны определять, но определяли, определяют и еще более интенсивно будут определять «наше общее будущее».

Основания семиотического (информационного) детерминизма, как следует из концепции П. Е. Калинина [9], «покоятся» в структурах мозговой активности. Нет оснований «приписывать феноменам субъективной действительности (мыслям, образам, смыслам) совершенно иные основополагающие принципы, чем сфере объективной и материальной. Другое дело, что особенности субъективной действительности могут в снятом, измененном виде присутствовать в материальном субстрате — мозговой активности. И наоборот, закономерности протекания процессов в головном мозге могут и должны отражаться в закономерностях сознательной активности» [10, с. 86]. Здесь П. Е. Калинин фактически формулирует представление о своеобразном (наряду с герменевтическим и логическим) когнитивном круге, в котором «определяемое имеет привязку к определяющему» и без него объяснено быть не может. Проблему принципиальной переводимости языка мозга на язык сознания оригинально решает А. А. Обрезков, рассматривающий язык как деятельность. Языковая деятельность «начинается гораздо раньше вербальной стадии... с восприятия и психической переработки эмпирических данных, воспринимаемых первоначально в виде образов и ощущений, обрабатываемых одним из полушарий мозга и в зависимости от уровня обработки и намерений субъекта получающих то или иное воплощение» [17, с. 92]. Заметим здесь, что языковая деятельность (рассмотренная, например, через медийный контекст) является одним из детерминантов современной электронной культуры и даже можно сказать шире — «электронного сознания» интернет-популяции. В свою очередь, речь как «оборотная сторона языка», с позиции М. В. Жулькова [6], есть один из «способов выражения и передачи мысли и энергии сознания». Вербализация имеющегося у человека знания, а мы бы добавили — и сознания, необходима для того, чтобы это (со)знание «стало доступно для использования, чтобы оно стало силой» [7, с. 104]. Может быть, пришло время для расширения эвристичного (и потому открытого) тезиса Ф. Бэкона. Настоящее настоятельно требует смены переменных (в том числе и в образовательной плоскости): лозунг «Знание — сила» трансформируется в девиз «Сознание — сила».

Подобная логика размышлений подводит нас к праксиологическому измерению поставленной в рамках семинара проблемы. Болгарский исследователь Э. Лазарова [14] ставит на повестку дня вопрос о «языке глобальной этики», одним из значимых субъектов которой является, по ее мнению, папа римский Франциск [40]. С нашей точки зрения, можно не только вести речь о языке глобальной этики, но и говорить в целом об этиологии глобального

человека [16], которая задается цельной системой императивов. Современность отчетливо демонстрирует несостоятельность прежней модели глобального антропоцентристского техногенного поведения. В этом контексте представляется, что эталоном новой этиологии в обозримом будущем станет ноосферный человек [15]. Казахская исследовательница Р. Б. Шиндаулова придерживается точки зрения, что гуманистические основания картины мира, соответствующей совершенному человеку XXI в., лежат именно в плоскости формирования ноосферно-ориентированного мировоззрения, ключевыми признаками которого становятся, по ее мнению, концептуальность, системность, глобализационность, ценностность, динамичность [38, с. 247]. О. Б. Куликова, конкретизируя проблему в пространстве науки и высшей школы, сосредоточивает внимание на парадоксах универсификации науки и образования в рамках российских реалий, которые явились результатом глобализации университетской деятельности [13, с. 237]. Она показывает, что имеющиеся антиномии во многом оказываются продуктами неадекватного перевода образовательных интенций в культурный контекст. В. А. Кузьменков, оптимистически оценивая потенциал самосохранения отечественного образования, полагает, что «только через взаимную кооперацию и обмен опытом педагогов и деятелей науки всех стран и специальностей возможно преодолеть и “пищевую” модель образования, и коммерциализацию знания, и изоляцию ученых как социального слоя» [12, с. 213] — основные качественные признаки образовательной системы XXI в. Е. В. Палей [18] обращает внимание на ценностные стратегии современных университетов (делая ставку именно на региональные вузы), предлагая интересную модель конвергенции глобального и локального — зачастую противопоставляемых характеристик бытия. Образовательное глобальное, пишет она, означает пересмотр масштабов образовательной активности субъекта при расширении пространственно-временных рамок образования, ориентации его на открытость и непрерывность, а образовательное локальное создает ценностные рамки, формирует этические принципы образовательной деятельности [19, с. 224]. Мы согласимся, что подобный союз, рождающий феномен глокального, именно «таким образом понимаемая локальность должна привести к подлинному глобальному — расширению образовательного разнообразия» [там же]. Как оказалось, мнения трех специалистов сходятся в одном: спасение отечественного образования есть первостепеннейшая задача, которая ложится на плечи самоорганизующегося нравственно ориентированного сообщества педагогов, учителей и преподавателей, сохраняющих сущностные моменты образования и одновременно обогащающих его содержательные и формальные стороны.

Представленное выше разно- и многообразие языковых измерений глобального сознания закономерно отсылает к наименее лингвистической форме языка — к изофилософии. Г. С. Смирнов обосновывает тезис о том, что изофилософствование — неотъемлемый атрибут современного мышления, претендующий на эмпирическое и теоретическое изучение, особенно если учитывать, что «именно в этой сфере более всего представлена бессознательная, иррациональная сторона как индивидуального, так и общественного сознания» [27, с. 38]. Он ведет речь о двух вариантах изофилософствования: имплицитном (герметическом, эзотерическом, потаенном, сакральном, дазайнном) и эксплицитном (экзотерическом, экзегезном, герменевтическом) [там же]. Сравнение форм живописной глобальности

(планетность и космопланетарность) В. В. Кандинского и П. А. Филонова открывает, по его мнению, великую картину «всего имеющегося» — космопланетарного Универсума, в котором посредством «принципиальной координации» и «принципа дополнительности» сплелись когнитивные, языковые, интересубъективные, коммуникационные, вещно-знаковые и предметные версии не только будущего миро-сознания, но и самого предвосхищенного будущего [27, с. 49]. Здесь следует подчеркнуть один существенный момент. Художественность и философичность — это высшие уровни абстракции, которыми может оперировать разум, если иметь в виду и сознательное, и бессознательное, и сверхсознательное. Этот своеобразный тандем — залог успеха революции, в которую уже вошел современный человек и его «мятежное» сознание. Именно сочетание вербально-невербального порождает разномастные проективные образы и форсайтные эйдосы ближнего и дальнего будущего. Нам кажется, Г. С. Смирнов, как, собственно, и М. М. Прохоров, таким образом задает ориентиры для следующего среза проблематизации в пространстве исследования глобального сознания, а именно изучения образов глобального сознания.

Библиографический список

1. *Беляцкая А. А.* Текстовая лингвокультура: методология ноосферного перехода // Ноосферные исследования. 2016. Вып. 1—2 (13—14). С. 69—79. URL: http://glonoos.com/wp-content/uploads/Belyatskaya_2016_1-2.pdf (дата обращения: 01.06.2017).
2. *Бородин Е. А.* Язык глобального правового сознания // Ноосферные исследования. 2016. Вып. 1—2 (13—14). С. 173—190. URL: http://glonoos.com/wp-content/uploads/Borodin_2016_1-2.pdf (дата обращения: 01.06.2017).
3. *Булычёв И. И., Сорока М. Ю.* О природе и сущности информации // Ноосферные исследования. 2016. Вып. 1—2 (13—14). С. 191—207. URL: http://glonoos.com/wp-content/uploads/Bulychev_Soroka_2016_1-2.pdf (дата обращения: 01.06.2017).
4. *Волкова В. О.* Современная проекция учения А. Н. Портнова: поэтика против технологии // Известия высших учебных заведений. Сер.: Гуманитарные науки. 2017. Т. 8, № 2. С. 106—111.
5. *Добродум О. В.* Религиогемы современного глобального сознания : (информационно-сетевой аспект) // Ноосферные исследования. 2016. Вып. 1—2 (13—14). С. 19—36. URL: http://glonoos.com/wp-content/uploads/Dobrodum_2016_1-2.pdf (дата обращения: 01.06.2017).
6. *Жульков М. В.* Энергоинформационное измерение глобального сознания // Ноосферные исследования. 2015. Вып. 1—2 (9—10). С. 55—70. URL: http://glonoos.com/wp-content/uploads/Zhulkov_2015_1-2.pdf (дата обращения: 01.06.2017).
7. *Жульков М. В.* Энергии языка: от буквы к слову и имени // Ноосферные исследования. 2016. Вып. 1—2 (13—14). С. 95—108. URL: http://glonoos.com/wp-content/uploads/Zhulkovs_2016_1-2.pdf (дата обращения: 01.06.2017).
8. *Индриков А. А.* Монументальный язык культуры: коды славного будущего // Ноосферные исследования. 2016. Вып. 1—2 (13—14). С. 61—68. URL: http://glonoos.com/wp-content/uploads/Indrikov_2016_1-2.pdf (дата обращения: 01.06.2017).
9. *Калинин П. Е.* Онтология целостного сознания: пространственно-временная организованность глобальной сознаниевой и языковой реальности. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2015. 264 с.

10. Калинин П. Е. Язык мозга и язык сознания: проблема соответствия // Ноосферные исследования. 2016. Вып. 1—2 (13—14). С. 80—88. URL: http://glonoos.com/wp-content/uploads/Kalinin_2016_1-2.pdf (дата обращения: 01.06.2017).
11. Кудряшова Т. Б. А. Н. Портнов о «силе языка» // Известия высших учебных заведений. Сер.: Гуманитарные науки. 2017. Т. 8, № 2. С. 93—97.
12. Кузьменков В. А. Глобальное сознание, университеты и ценности гуманитарных наук // Ноосферные исследования. 2016. Вып. 1—2 (13—14). С. 208—215. URL: http://glonoos.com/wp-content/uploads/Kuzmenkov_2016_1-2_.pdf (дата обращения: 01.06.2017).
13. Куликова О. Б. Наука и идея классического университета: парадоксальность объективации на российской почве // Ноосферные исследования. 2016. Вып. 1—2 (13—14). С. 227—239. URL: http://glonoos.com/wp-content/uploads/Kulikova_2016_1-2.pdf (дата обращения: 01.06.2017).
14. Лазарова Э. Экологическая этика глобального сознания: от экологии культуры к экологии духа // Ноосферные исследования. 2015. Вып. 3—4 (11—12). С. 76—86. URL: http://glonoos.com/wp-content/uploads/Lazarova_2015_3-4.pdf (дата обращения: 01.06.2017).
15. Меликян М. А. Философема совершенного человека: история и современность // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2016. № 2 (16). С. 55—68.
16. Меликян М. А. Этология глобального человека // Ноосферные исследования. 2016. Вып. 1—2 (13—14). С. 118—133. URL: http://glonoos.com/wp-content/uploads/Melikyuan_2016_1-2.pdf (дата обращения: 01.06.2017).
17. Обрезков А. А. К вопросу о рассмотрении языка как деятельности // Ноосферные исследования. 2016. Вып. 1—2 (13—14). С. 89—94. URL: http://glonoos.com/wp-content/uploads/Obrezkov_2016_1-2.pdf (дата обращения: 01.06.2017).
18. Палей Е. В. Ценностный характер образования как познания // Известия высших учебных заведений. Сер.: Гуманитарные науки. 2015. Т. 4, № 6. С. 269—273.
19. Палей Е. В. Ценностные стратегии университета: обучение языку глобального и локального // Ноосферные исследования. 2016. Вып. 1—2 (13—14). С. 216—226. URL: http://glonoos.com/wp-content/uploads/Paley_2016_1-2.pdf (дата обращения: 01.06.2017).
20. Петряков Л. Д. Методологические перспективы фрактальной семантики // Известия высших учебных заведений. Сер.: Гуманитарные науки. 2017. Т. 8, № 2. С. 148—153.
21. Прохоров М. М. Мифология, религия и философия как глобальные образы сознания: сравнительный анализ // Ноосферные исследования. 2016. Вып. 1—2 (13—14). С. 5—18. URL: http://glonoos.com/wp-content/uploads/Prokhorov_2016_1-2.pdf (дата обращения: 01.06.2017).
22. Смирнов Г. С. Первый иваново-вознесенский философ : (к столетию профессора Николая Павловича Антонова) // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2010. № 2. С. 3—8.
23. Смирнов Г. С. На девятом этаже: София-премудрость в постсоветском обществе : (к юбилею профессора Ирины Владимировны Дмитревской) // Ноосферные исследования. 2013. № 2 (4). С. 101—103. URL: <http://glonoos.com/wp-content/uploads/K-ubileu-Dmitrevskoi-2013-2.pdf> (дата обращения: 01.06.2017).
24. Смирнов Г. С. Мудрость философа: тихая глобальность провинции : (к 90-летию юбилею профессора Г. Н. Гумницкого) // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2014. № 2 (14). С. 103—105.
25. Смирнов Г. С. Онтология жизненного мира : к 75-летию юбилею профессора А. В. Ерахтина // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2015. № 3 (8). С. 81—82.
26. Смирнов Г. С. Российский дазайн: первобытие «Александра Великого» // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2015. № 2 (15). С. 76—83.

27. *Смирнов Г. С.* Живописная глобальность сознания: от В. В. Кандинского до П. А. Филонова // Ноосферные исследования. 2016. Вып. 1—2 (13—14). С. 37—51. URL: http://glonoos.com/wp-content/uploads/Smirnov_G_2016_1-2.pdf (дата обращения: 01.06.2017).
28. *Смирнов Г. С.* Университетское образование как искусство : (к 80-летию юбилею профессора В. П. Ракова) // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2016. № 2 (16). С. 94—96.
29. *Смирнов Г. С.* Философия языка: парадигмальная транзитивность в творчестве А. Н. Портнова // Известия высших учебных заведений. Сер.: Гуманитарные науки. 2017. Т. 8, № 2. С. 98—105.
30. *Смирнов Г. С.* Языки глобального сознания // Ноосферные исследования. 2016. Вып. 1—2 (13—14). С. 3—4. URL: http://glonoos.com/wp-content/uploads/Kolonka_2016_1-2.pdf (дата обращения: 01.06.2017).
31. *Смирнов Г. С., Смирнов Д. Г.* Ипостаси ноосферной истории // Известия высших учебных заведений. Сер.: Гуманитарные науки. 2012. Т. 3, № 1. С. 21—28.
32. *Смирнов Г. С., Смирнов Д. Г.* Ноосферная история России : (научно-теоретическая конференция с международным участием, Иваново — Палех, 31 мая — 1 июня 2013 г.) // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2014. № 2 (14). С. 92—99.
33. *Смирнов Д. Г.* Глобальное сознание человечества в дискурсе ноосферных исследований // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2016. № 2 (16). С. 84—93.
34. *Смирнов Д. Г.* Семиология глобального сознания: к постановке проблемы // Ноосферные исследования. 2016. Вып. 1—2 (13—14). С. 134—150. URL: http://glonoos.com/wp-content/uploads/Smirnov_D_2016_1-2.pdf (дата обращения: 01.06.2017).
35. *Смирнова И. Н.* Глобальное vs локальное: сознание современной молодежи : (на примере студентов г. Иванова) // Ноосферные исследования. 2015. № 1—2 (9—10). С. 99—118. URL: http://glonoos.com/wp-content/uploads/Smirnova_2015_1-2.pdf (дата обращения: 01.06.2017).
36. *Смирнова И. Н.* Язык глобального и локального: опыт социологической рефлексии // Ноосферные исследования. 2016. Вып. 1—2 (13—14). С. 151—172. URL: http://glonoos.com/wp-content/uploads/Smirnova_2016_1-2.pdf (дата обращения: 01.06.2017).
37. *Тимошук А. С.* Дискурс глобальности в описании социума // Ноосферные исследования. 2016. Вып. 1—2 (13—14). С. 52—60. URL: http://glonoos.com/wp-content/uploads/Timoschuk_2016_1-2.pdf (дата обращения: 01.06.2017).
38. *Шиндаулова Р. Б.* Концептуально-педагогические основы формирования ноогуманистически-ориентированного мировоззрения // Ноосферные исследования. 2016. Вып. 1—2 (13—14). С. 240—250. URL: http://glonoos.com/wp-content/uploads/Shindaulova_2016_1-2.pdf (дата обращения: 01.06.2017).
39. Языки глобального сознания : коллективная монография / под ред. Г. С. Смирнова. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2016. 516 с.
40. *Lazarova E.* The language of ethics in the global world: Pope Francis as a teacher of morality // Ноосферные исследования. 2016. Вып. 1—2 (13—14). С. 109—117. URL: http://glonoos.com/wp-content/uploads/Lazarova_2016_1-2.pdf (дата обращения: 01.06.2017).

РЕЦЕНЗИИ

Д. Г. Смирнов

СЕМИОТИЧЕСКАЯ ПОЛИФОНΙΑ РЕГИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Рец. на кн.: *Докучаев Д. С. Региональная идентичность в Ивановской области: политика конструирования образа территории.* Иваново : Иван. гос. ун-т, 2016. 108 с.

История-в-себе разворачивается не только и не столько как всемирная история или история России, сколько как история малой Родины, края, области, региона, города, поселения. Эта малая история-для-нас нам ближе как в прямом смысле (мы становимся ее непосредственными свидетелями, а порой и участниками), так и в переносном (мы переживаем за нее интенсивнее, нежели за отчужденный от нас исторический процесс). В этом аспекте история региона — это ноосферная история, где более всего сохраняется реальная возможность подстраивания территориальной и социальной материи под формы сознания. Именно этому феномену и посвящена, на наш (философско-ангажированный) взгляд, настоящая монография.

Рецензия, как правило, представляет собой взгляд на конкретную проблематизацию из «своего медвежьего угла». В каждой книге есть внутренний посыл, который может предполагать и внешнюю интерпретацию. В нашем случае вернее будет сказать, что это взгляд из универсума, которому более всего подошел бы эпитет «семиотический». Этот важный момент как раз и определяет тот фильтр, через который открылось нам исследование.

Интерес к работе Д. С. Докучаева обусловлен насущной необходимостью признания факта двойной депрессивности области, поиска и осмысления онтологических и праксиологических оснований «вознесения» ивановского региона со дна различных рейтингов субъектов Российской Федерации и, что не менее важно, конструирования оригинальной иваново-вознесенской идентичности. Введение сразу же четко отсылает читателя к определенной традиции — семиотической. Автор акцентирует внимание на символической политике, в качестве цели исследования определяя «изучение политических и символических практик как власти, так и населения, связанных с конструированием территории» [7, с. 4]¹. Следует отметить, что среди масштабного методологического арсенала нашлось место и для региональной системно-герменевтической традиции (7), которая отчасти предопределила новизну и эвристичность полученных результатов. Как показывает Д. С. Докучаев, «в русле семиотического и герменевтического подходов анализ региона предстает как задача поиска смыслов, кристаллизующих смысл проживания людей...» (16). Исследование разворачивается на стыке нескольких областей знания: философии, истории, политологии, регионалистики, краеведения, социологии. Это, наряду с солидной источниковой базой (8—9) и релевантной

© Смирнов Д. Г., 2017

¹ Далее ссылки на это издание приводятся в тексте рецензии в круглых скобках с указанием страницы.

• Серия «Гуманитарные науки»

библиографией (83—88), полевыми исследованиями и компетентным анализом экспертных интервью (89—105), придает ему фундаментальность, несмотря на небольшой объем.

С нашей точки зрения, Д. С. Докучаев верно зафиксировал тип региона, к которому относится Ивановская область, как тот, в котором «региональная идентичность характеризуется слабым ощущением культурного единства, но активной имиджевой политикой» (4)². Это предполагает, что «члены регионального сообщества слабо рефлектируют относительно своей самости и само сообщество как целостное и ограниченное территориальное образование скрепляется дискурсивной активностью элитных групп» (5). Именно это и определило, по мнению автора, рост значимости имиджевой политики в повестке дня региональной власти. С другой стороны, как отчетливо звучит в рекомендациях власти, представленных в результирующей части работы, это ориентирует на создание условий для самоорганизации «городских и районных активистов» — интеллигенции края, «ребрендинговая» деятельность которых (включая и самого автора) уже себя отчетливо обозначила (45, 57, 67, 70, 78, 81).

Особое значение Д. С. Докучаев придает региональной идее как идее уникальности территории. Ибо она, и мы согласны с автором, «формирует концептуальные особенности жизнедеятельности людей на... конкретной территории» (21). Нам представляется, что здесь имеет место удачный опыт применения системного подхода, который лежит в основе методологического фундамента всего исследования. Как показывает И. В. Дмитриевская, за кем, собственно, и следует в своих размышлениях Д. С. Докучаев, концепт определяет структуру, а структура, в свою очередь, (ре)структурирует субстрат. Это и есть логика самоорганизации, к принятию которой подталкивает автор властные структуры региона на протяжении всего повествования. Саму региональную идентичность Д. С. Докучаев трактует диалектически — «как фактор не только изменчивости, но и устойчивости» (27). Эта диалектичность мышления обнаруживается на страницах текста в разноуровневых оппозициях: часть — целое (28), внутреннее — внешнее (27), власть — население (4), центр — периферия (29). Иногда, правда, автор принимает и иные модели описания — тернарные (34) и четырехчастные (30). Такие формы дополнительности безусловно оправданны в рамках комплексного анализа свойства региональности применительно к разным субстратам. В рамках системной методологии она предстает на структурном уровне как «отношение, конструирующее реальность и конструируемое в социальном взаимодействии, имеющее групповой и индивидуальный уровни проявления» (80)³. Подобных отношений автор выделяет несколько: пространственно-временные, этнические, религиозные, политические и экономические (25). Содержательно (концептуально) региональная идентичность, в основе которой находится региональная идея, есть «представление человека о себе в сопоставлении с общностью, локализованной в части социально освоенного пространства Мира» (21). В этом контексте региональная идентификация происходит одновременно на двух уровнях, если подразумевать соотнесение смысловозжизненного мира человека с *genius loci* региона — культурными явлениями и их материальной средой (внутренняя идентичность) и с социальным целым — региональным сообществом (внешняя идентичность) (25).

² Автор использует типологию М. В. Назукиной [9].

³ Такое понимание имеет много общего с позицией Н. А. Курнаевой [8].

Особый интерес вызывает предлагаемый Д. С. Докучаевым системный анализ регионализма как мировоззрения и предлагаемая на этой основе типология (35). С его точки зрения, концептом регионализма оказывается способность сознания воспринимать пространство гетерогенным и выделять в нем части (34). Мы бы даже расширили эту дефиницию до философского уровня и представили регионализм как особую практику соотношения локального и глобального, регионального и федерального, части и целого. Нам кажется, что данный посыл как раз и определяет синергичную «телеологию региона» в рамках тяготения к одному из указанных выше полюсов. Интересно, что, ведя речь о структурах регионализма и называя мифологические, философские и научные, автор пропускает религиозные. Это, с учетом понимания регионализма как одного из способов видения мира (34) или картины мира (33), вызывает вопросы. (Очевидно, автор не хочет разрушать избранную методологию и идет вслед за теми, кто также элиминирует религиозный компонент из содержания мировоззрения (32)).

Перенося феномен регионализма в политическое пространство, Д. С. Докучаев формулирует весьма интересную концепцию «столкновения элит» (хотя в тексте используется термин «разобщенность») — реальных и воображаемых, при этом постулируя ее катастрофический характер. «Воображаемые (“варяжьи”) элиты, — пишет он, — ко всему прочему принялись “воображать” и конструировать гражданское общество в регионах, загубив на корню формирующиеся его “зачатки”» (40). Здесь мы полностью согласны с автором, что «функции по (вос)производству региональности должна будет взять в свои руки местная интеллигенция» (41), учитывая, что деятельность искусственно сформированных общественных советов на уровне муниципалитетов и региона в целом бюрократизирована и неэффективна (68).

Д. С. Докучаев абсолютно верно, на наш взгляд, характеризует позицию власти как «стороннего наблюдателя» по отношению к интеллигенции, ее проектам и задумкам (44). Он одним из первых в региональном научном сообществе достаточно жестко критикует подобную особенность элитарного регионализма в целом и в Иванове в частности, приводя яркие примеры политической несостоятельности такого отношения. Как указывает сам автор на начальных страницах книги, фокус его внимания сконцентрирован на событиях и кейсах 2015—2016 гг. Мы же можем добавить, что подобная система отношений в пространстве «власть — интеллигенция» сложилась на Ивановской земле еще в 1990-х гг. и сейчас регион пожинает ее порочные плоды. (Уже тогда были озвучены идеи единого «Иваново-Вознесенского университета», «Ивановского льянского края» и многие другие проекты регионального устойчивого развития.) Одно это добавляет «катастрофическому форсайту» автора научный вес.

Пространство реальных акторов символической политики в регионе Д. С. Докучаев ограничивает диадой «власть — культура», выделяя (с отсылкой к экспертам) среди основных игроков губернатора и иные органы власти области, с одной стороны, и учреждения культуры — с другой (хотя в тексте он особо выделяет лидеров общественного мнения, стейкхолдеров и общественных активистов (67)). Обратим внимание на эвристичную, на наш взгляд, идею политики музеефикации, которая, в конечном счете, выливается в представление о музеефикации конкретного пространства [10, 11]. Конструктивность такой постановки проблемы хорошо видна при анализе кейса, связанного с кинофестивалем «Зеркало» (66—67).

Отдельно следует сказать о результирующей части работы. Здесь мы концентрируем внимание на практических рекомендациях, которые направлены

на то, чтобы власть региона могла более эффективно «распределять и использовать символический капитал территории под названием Ивановская область» (81). Д. С. Докучаев справедливо отмечает, что «работа по конструированию образа территории должна вестись на систематической основе» (82), а не от случая к случаю. От себя добавим, что она должна иметь под собой научные (семиотические) основания, как это, например, было в случае с разработкой и принятием гербов города Иванова и Ивановской области (51—52), тем более что специалисты в этой области среди ученых города имеются. Согласимся с автором и в том, что единый бренд (разделяемый всеми членами сообщества), очевидно, невозможен, а вот иерархия брендов (или, быть может, их гетерархия, где, в зависимости от ситуации, «центростемительным» для остальных становится какой-то один бренд из рядоположенных) — это то направление, на котором следует сконцентрировать властные и гражданские усилия.

Взгляд Д. С. Докучаева оригинален и заслуживает внимания. Неслучайно научная сторона его исследования интенционально коррелирует с книгой М. Ю. Тимофеева [12], где региональная идентичность подана не как открытый теоретический конструкт, а как эмпирический «фундаментальный лексикон». Д. С. Докучаев и М. Ю. Тимофеев демонстрируют интеллектуальную дополнительную осмысленность в осмыслении сложного феномена региональной идентичности, к которому подходили с разных позиций многие авторы. Широта такого понимания обеспечивается тем, что в один «текстильный кластер» собираются разные концепты полифоничной идентичности: старообрядческой потаенности, первосоветской пафосности, многоцветной женской ситцевости, третьестолочной статусности и живой народной и интеллигентской университетности. Эти две книги дают возможность широкого взгляда на региональную идентичность — не как на способ выживания территории, а с точки зрения ноосферной динамики региона. Такого рода теоретико-прикладные исследования обогащают «иваново-вознесенское сознание», настраивая на адекватную идентичность, которая, в свою очередь, будет ориентировать на региональное устойчивое развитие.

В заключение отметим, что рецензируемая монография есть своеобразное подведение промежуточного итога изысканий Д. С. Докучаева на уровне изучения феноменов региона и регионализма [1—6]. Заметим, что название монографии отсылает к многозначному многосубъектному поиску еще во многом не откристаллизовавшейся во властном и общественном сознании региональной идентичности, формирование которой является способом не только политического самооправдания и конструирования, но и интеллектуального саморазвития образа территории. Стиль и слог книги выдают в авторе компетентного аналитика, увлеченного мыслителя, философа-реалиста, болеющего душой за малое отечество. При этом работа ставит новые вопросы в сфере региональной символической политики, открывает новые исследовательские горизонты, к которым, будем надеяться, и направится в скором времени автор. Вместе с тем думается, что рецензируемое исследование Д. С. Докучаева — лишь эскиз будущей полифонической книги о синергии региональной идентичности, которая станет убедительным свидетельством не только федеральной (региональной), но и мировой (глобальной) состоятельности и самостоятельности «земли Иванов». Уровень современной философии региона, по нашему мнению, позволяет этот синтетический проект осуществить.

Библиографический список

1. Докучаев Д. С. «Вертикаль власти» и трансформация системы региональной идентичности в современной России // Политика и общество. 2010. № 3. С. 16—20.
2. Докучаев Д. С. Регион как социальная система // Арктика и Север. 2012. № 7. С. 153—158.
3. Докучаев Д. С. Регионализация пространства как знаковый процесс: семиотический аспект // Псковский регионологический журнал. 2012. № 14. С. 3—8.
4. Докучаев Д. С. Региональная идентичность: понятие, структура, функции // Философия и культура. 2012. № 12. С. 15—22.
5. Докучаев Д. С. Онтология регионализма // Региональные исследования. 2014. № 1. С. 4—11.
6. Докучаев Д. С. Региональная идентичность в Ивановской области и политика конструирования образа территории: фактор туризма // Современные проблемы сервиса и туризма. 2015. Т. 9, № 3. С. 76—82.
7. Докучаев Д. С. Региональная идентичность в Ивановской области: политика конструирования образа территории. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2016. 108 с.
8. Курнаева Н. А. Свои и Чужие в коллективной идентичности: социально-философский анализ : автореф. дис. ... канд. филос. наук. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2006. 24 с.
9. Назукина М. В. Региональная идентичность в современной России: типологический анализ : автореф. дис. ... канд. полит. наук. Пермь : Ин-т философии и права УрО РАН, 2009. 26 с.
10. Смирнова С. Т. Музеефикация провинции на рубеже XX—XXI веков : (наблюдения путешественника) // Лабиринт : журнал социально-гуманитарных исследований. 2014. № 5. С. 68—71. URL: <http://journal-labirint.com/wp-content/uploads/2014/12/1/Smirnova.pdf> (дата обращения: 01.06.2017).
11. Тимофеев М. Ю. Музеефикация СССР // Лабиринт : журнал социально-гуманитарных исследований. 2014. № 5. С. 25—33. URL: <http://journal-labirint.com/wp-content/uploads/2014/12/1/Timofeev.pdf> (дата обращения: 01.06.2017).
12. Тимофеев М. Ю. Город красной зари: Иваново : неканонический путеводитель. Иваново : А-ГРИФ, 2017. 180 с.

Сведения об авторах

АФАНАСЬЕВА Мария Анатольевна студентка 3-го курса социолого-психологического факультета, Ивановский государственный университет. masiania1994@mail.ru

ЕРАХТИН Арнольд Валентинович доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, Ивановский государственный политехнический университет. erakhtinav@mail.ru

ЖУЛЬКОВ Михаил Вячеславович кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ивановский государственный университет. mzh1@mail.ru

КРИВЦОВА Людмила Алексеевна кандидат философских наук, доцент, вице-президент фонда «Артель.Палех». krittsova@bk.ru

МИХАЛЬЧИ Екатерина Владимировна аспирантка кафедры психологии образования, Московский государственный педагогический университет им. М. А. Шолохова. missi-ice@rambler.ru

ПЕТРЯКОВ Леонид Джоржович доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Ярославский филиал). tkstudia@yandex.ru

ПИНЧУК Виктор Николаевич кандидат исторических наук, доцент кафедры философии, Рязанский государственный университет им. С. А. Есенина. victor_pinchuk55@mail.ru

СМИРНОВ Григорий Станиславович доктор философских наук, профессор кафедры философии, Ивановский государственный университет. gssmirnov@mail.ru

СМИРНОВ Дмитрий Григорьевич доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии, Ивановский государственный университет. dissovet_212@mail.ru

ЮДИН Кирилл Александрович кандидат исторических наук, доцент кафедры истории России, Ивановский государственный университет. kirill-yudin.hist@mail.ru

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

«ВЕСТНИКА ИВАНОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА»

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

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

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

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

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

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

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

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

8. Рукописи аспирантов публикуются бесплатно.

ПРАВИЛА РЕЦЕНЗИРОВАНИЯ СТАТЕЙ

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

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

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

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

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

**ВЕСТНИК
ИВАНОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА**

**Серия «Гуманитарные науки»
2017. Вып. 2 (17). Философия**

Над выпуском работали:

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

Дата выхода в свет 20.06.2017 г.

Формат 70 × 108¹/₁₆. Бумага писчая. Печать плоская.

Усл. печ. л. 8,23. Уч.-изд. л. 6,7. Тираж 100 экз. Заказ № 136. Цена свободная

Издательство «Ивановский государственный университет»

✉ 153025 Иваново, ул. Ермака, 39

☎ (4932) 93-43-41. E-mail: publisher@ivanovo.ac.ru

