

ISSN 2219-5254
ISSN 2500-2791 (online)

ВЕСТНИК ИВАНОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

Серия «Гуманитарные науки»

Вып. 2 (18), 2018

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. Польшинский, 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 (18), 2018

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

Теоретические проблемы философии

- Брагин А. В.* Метафизическая гносеология В. С. Соловьёва
в оценке А. И. Введенского 5
- Ерофеева К. Л.* К вопросу об онтологическом статусе зла (Категория
трагического и ее интерпретации в современном искусстве) 10
- Куликова О. Б.* Эпистемологический поворот в философии Нового
времени и концепт субъекта познания 15

Проблемы метафилософии

- Вавилова Е. Ю., Петряков Л. Д.* Атрибуция и диалектика научного
и паранаучного в глобальном сознании 23

Философия интеллектуальной истории

- Пинчук В. Н.* Философские взгляды номенклатуры СССР
в 1930—1939 гг. 26

Философия ноосферы

- Белоусов П. А.* Ноогенез как телеономический процесс глобализации
субъектности человечества 36
- Соколов М. М.* Многомерная глобализация: ноосферные
и неноосферные практики 44

Философия образования

- Коваленко С. В.* Ноосферные технологии инклюзивного образования 52

Философия экономики

- Одинцова А. А.* Нооэкономическое сознание: категориальная
концептуализация 59

Философско-антропологические штудии

- Меликян М. А.* Ноосферность и информационность человека:
философско-антропологическое осмысление
нового человеческого качества 68

- Сведения об авторах* 79

- Информация для авторов*
«Вестника Ивановского государственного университета» 81

CONTENTS

Theoretical problems of philosophy

- Bragin A. V.* V. S. Soloviev's metaphysical gnoseology in A. I. Vvedenski's interpretation 5
- Erofeeva K. L.* On the question of ontological status of evil (The category of tragic and its interpretations in the modern art) 10
- Kulickova O. B.* An epistemological turn in philosophy of modern age and the «subject of cognition» concept..... 15

Problems of metaphilosophy

- Vavilova E. Yu., Petryakov L. D.* The attribution and the dialectic of scientific and parascientific in the global consciousness 23

Philosophy of intellectual history

- Pinchuk V. N.* Philosophical standpoints of the Soviet nomenclature in 1930—1939 26

Philosophy of the noosphere

- Belousov P. A.* Noogenesis as a teleonomic process of the human subjectivity globalization 36
- Sokolov M. M.* Multidimensional globalization: noospheric and non-noospheric practices 44

Philosophy of education

- Kovalenko S. V.* Noospheric technologies of the inclusive education 52

Philosophy of economics

- Odintsova A. A.* Nooeconomic consciousness: categorical conceptualization 59

Studies in anthropological philosophy

- Melikyan M. A.* Noospheric and informational parameters of a human being: a philosophical-anthropological consideration of a new human quality 68

- Information about the authors* 79

- Information for the authors of «Ivanovo State University Bulletin»* 81

**ВЕСТНИК
ИВАНОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА**

**Серия «Гуманитарные науки»
2018. Вып. 2 (18). Философия**

Над выпуском работали:

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

Дата выхода в свет 20.06.2018 г.

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

Усл. печ. л. 7,2. Уч.-изд. л. 6,0. Тираж 100 экз. Заказ № 72. Цена свободная

Издательство «Ивановский государственный университет»

✉ 153025 Иваново, ул. Ермака, 39

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



ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ

ББК 87.3(2)522-685

А. В. Брагин

МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ГНОСЕОЛОГИЯ В. С. СОЛОВЬЁВА В ОЦЕНКЕ А. И. ВВЕДЕНСКОГО

Статья посвящена актуальной проблеме (особенно сегодня, в условиях усиливающегося процесса интеграции всех видов знаний) — возможности построения последовательной метафизической гносеологии. Такая попытка была предпринята в конце XIX в. В. С. Соловьёвым, а ее оценка А. И. Введенским имеет ценность и для современных исследователей.

Ключевые слова: метафизика, мистика, мистицизм, критицизм.

The article is dedicated to a topical problem (particularly today taking into account an ever increasing trend of integrating all kind of knowledge) — a possibility of constructing consistent metaphysical epistemology. Such attempt was undertaken at the end of XIX c. by V. S. Soloviev; its estimation by A. I. Vvedenski is still of value for modern researchers.

Key words: metaphysics, mystics, mysticism, criticism.

Начиная с XX в. наблюдается тенденция к интеграции человеческих знаний вообще, включающей не только научное знание, но и вненаучное, во всех видах и формах. Последнее находит выражение в таких подходах, как, например, сформулированный в книге Ф. Капра «Дао физики» (1974 г.). Ф. Капра, в частности, отмечает, что для современной «западной науки» теперь «восточная — и вообще вся мистическая — философия может быть последовательным и необходимым обоснованием для современных научных теорий, может создать концепцию мироздания, в которой научные открытия будут прекрасно уживаться с духовными целями и религиозными верованиями» [4, с. 13]. Такой подход имеет под собой глубокую объективную основу, свидетельствуя о формировании новой парадигмы науки — синкретической, т. е. объединяющей преимущества научного, философского и религиозного знания.

Действительно, культ Разума, свойственный новоевропейской мысли, к началу XX в. начинает изживать себя. Наступающая эпоха находит свое выражение в общественном сознании в интуитивном ожидании кардинального изменения сложившегося положения вещей, приближающейся бури, вселенской катастрофы. В этих условиях акцент в философских построениях все чаще делается на иррациональном, возрастает тяга к мистике.

© Брагин А. В., 2018

• Серия «Гуманитарные науки» •

Применительно к России, все более становящейся эпицентром мировых социальных событий, можно отметить нарастающую тягу к религиозно-философской проблематике, поиску новых подходов к осмыслению действительности на основе обращения к эзотерическим учениям не только христианства, но и брахманизма, индуизма, буддизма. Именно в этих условиях в искусстве возникает модернизм и символизм, в религиозно-философской мысли — теософская доктрина Е. Блаватской, учение Г. Гурджиева, огненная йога Рерихов, движение имяславия и многое другое, отразившее неповторимую атмосферу духовных исканий короткого Серебряного века русской культуры. В ряду властителей дум этого периода особое место занимает творчество Владимира Сергеевича Соловьёва, явившееся своеобразным истоком для многих отечественных мыслителей. Несомненный интерес представляет попытка оценки его метафизической концепции философами, знавшими В. С. Соловьёва при жизни, например Александром Ивановичем Введенским.

Профессор Санкт-Петербургского университета с 1890 по 1925 г. А. И. Введенский (1856—1925 гг.), по словам Н. О. Лосского, являлся «наиболее выдающимся представителем неокантианства в России» [5, с. 180]. Введенский был вместе с Соловьёвым одним из основателей Санкт-Петербургского философского общества, на открытии которого они оба выступали с речами.

3 декабря 1900 г. Введенский на заседании Санкт-Петербургского философского общества, посвященном уже памяти В. С. Соловьёва, сделал доклад о значении теории познания в «общем составе философии и о критическом направлении в разработке последней» [2, с. IV], связав его с творчеством Соловьёва. Доклад был опубликован им в сборнике статей «Философские очерки. Выпуск I» под названием «О мистицизме и критицизме в теории познания В. С. Соловьёва» (1901 г.). Введенский обосновывал свое обращение к критическому анализу именно теории познания в концепции Соловьёва тем, что тот сам рассматривал теорию познания как определяющий фактор в отношении любого философа к метафизике.

Введенский пишет по этому поводу: «Обсуждая значение его [В. С. Соловьёва] философии со стороны его теории познания, мы тем самым становимся на его же точку зрения. А известно, что нельзя оценивать ни одного философа только с чуждых ему точек зрения, а всегда надо присоединить также и его собственную» [1, с. 43]. Сделать так, как указано выше, Введенскому было тем проще, что он, будучи сам кантианец, небезосновательно полагал и Соловьёва кантианцем, по крайней мере в теории познания. Хотя, по мнению Введенского, кантианские воззрения были усвоены Соловьёвым «далеко не в полном виде» и вперемешку со взглядами рационалистов XVII—XVIII вв. (43).

Введенский начинает свое рассмотрение гносеологической концепции В. С. Соловьёва с обозначения ее в качестве «мистицизма», подчеркивая, что мистицизмом он предполагает «называть уверенность в существовании мистического восприятия»: «...мистическим восприятием я условливаюсь называть непосредственное, т. е. приобретаемое без посредства каких бы то ни было рассуждений и выводов, знание того, что не составляет части внешнего мира, но что в то же время не мы сами и не наши душевные состояния, и притом знание внутреннее, т. е. возникающее без помощи внешних чувств» (43). Такое восприятие исходит из существования духовного предмета восприятия, не являющегося субъективной внутренней галлюцинацией, но обладающего

объективным существованием и доступного другим людям. Духовный предмет мистического восприятия «можно назвать Богом».

Здесь Введенский особо подчеркивает, что «мистик считает самого себя отнюдь не верующим в существование Бога, но *знающим* об этом его существовании, *знающим* с такой достоверностью и непосредственностью, с какой он знает о существовании испытываемой им боли». То есть немистик может быть верующим или не верующим, а мистик «может быть только *знающим*» (46). Введенский, стремясь к точности выражения собственных мыслей, также подчеркивает, что «мистик тот, кто уверен, что он сам обладает даром мистического восприятия; а мистицист тот, кто уверен, что оно вообще существует, хотя бы не у него самого, а у других людей» (48).

Соловьёв, по изначальному предположению Введенского, по крайней мере, мистицист, так как «1) Соловьёв допускает существование мистического восприятия, которое он сам называет иногда этим же именем, а иногда религиозным восприятием, кроме того, еще мистическим или религиозным знанием; 2) в основу всей своей философии он кладет то, что считает предметом своего мистического восприятия. А этот предмет он называет различными именами: Богом, Божеством, абсолютным духовным началом, истинно-сущим, истиной, наконец — сущим всеединым» (48—49). Будучи мистицистом, Соловьёв, однако, пытается преодолеть односторонность «отвлеченного мистицизма», утверждая необходимость его связи со всеми другими видами знания и пытаясь осуществить это на практике в построении своей философской системы. Именно «синтез мистического, иначе религиозного, знания с философией и положительными науками он называет то цельным знанием, то свободной теософией» (49).

Введенский особо отмечает, что в теории познания Соловьёва *мистицизм* вступает в тесную связь с критицизмом И. Канта и *является необходимым условием завершенности метафизических построений*. «Не подлежит ни малейшему сомнению, что теория познания Соловьёва представляет собой главное всего синтез критицизма... с мистицизмом» (52), — пишет он по этому поводу. Указывая на специфику философских воззрений Соловьёва, Введенский подчеркивает, что Соловьёв утверждает единство истины не только с добром, но и красотой и, что особенно важно, в отличие от Канта, *через дополнение метафизики мистицизмом превращает ее из веры в знание*: «Мистицизм помог Соловьёву обратить некоторые пункты его метафизики в непосредственное, т. е. самое несомненное, знание». Это «дает ему возможность осуществить предположенную им систему идеального знания или свободной теософии, т. е. синтез богословия с философией и положительными науками» (52).

Однако, по мнению Введенского, Соловьёв, развивая в своей концепции кантианский критицизм, не уделил столь же пристального внимания мистицизму. Поэтому «значение Соловьёва в судьбах мистицизма ограничилось только тем, что: 1) он указал на мистическое восприятие как на условие, при осуществлении которого становится возможной метафизика в виде знания, и 2) еще тем, что он отучил нас легкомысленно отрицать мистицизм, отрицать его только посредством одного лишь прежнего издевательства над ним, т. е. заставил нас относиться к нему научно, критически, а через это, конечно, многих предохранил и от легкомысленного увлечения мистицизмом» (54—55).

Введенский утверждает, что в соловьевской концепции недостает самого важного пункта — психологии мистического восприятия, мистицизм «остался у него в недосказанном виде» (55). Хотя Соловьёв и наметил общее направление развития мистицизма, он лишь начал тщательную проработку теории. Так, в частности, в «Критике отвлеченных начал» он указал, что сущее всеединое — Бог содержит в себе все, в том числе и наш собственный дух, и потому *каждый человек*, отрешившись от всех ощущений и мыслей, может найти Бога внутри собственного духа, «но как именно, т. е. какими психологическими процессами, произвести это отрешение, об этом он нигде не говорит» (57).

Введенский справедливо отмечает, что Соловьёв доказывает существование мистического восприятия «не ссылаясь на самонаблюдение, *но одними лишь чисто метафизическими доводами*: ссылкой на природу Божества, на то, что оно все в себе содержит, и т. п. Но сама метафизика, по собственной же теории познания Соловьёва, становится доказанным или достоверным знанием только в том случае, если она уже опирается на знание, приобретенное мистическим путем» (59). Преодолеть это фундаментальное затруднение Соловьёв не смог по очевидным формальным причинам — вследствие отвлечения от проработки своей философской системы на занятия церковной и светской публицистикой в 80-х — начале 90-х гг. и по причине своей безвременной смерти. Но, считает Введенский, психология мистического восприятия была у Соловьёва в планах его работы, она органично могла найти «себе место в его эстетике, ибо, по его мнению, творчество, обнаруживаемое в искусстве, находится в тесной связи с творчеством и мистической верой, посредством которых осуществляется объективирование наших ощущений» (60—61).

Введенский пишет, что к 1897 г. Соловьёв принципиально пересмотрел свою философскую систему, однако «он успел напечатать только свою новую этику под заглавием “Оправдание добра” да первые главы новой гносеологии, помещенные им в виде трех статей в “Вопросах философии и психологии”» (61). Под влиянием углубленного изучения И. Канта Соловьёв стал утверждать, что «нашему сознанию, т. е. *непосредственному* знанию, вовсе не дано внутреннее существо нашего Я», в силу чего «вынужден был изменить свой прежний мистицизм» (63). Если раньше он обосновывал объективирование наших ощущений посредством тройного синтеза — мистической веры, метафизического воображения и творчества, то теперь положение меняется.

Как отмечает Введенский, вставая на позицию Соловьёва, «или мы должны совсем отказаться от мистицизма, а с ним от тройного синтеза веры, воображения и творчества, или же объяснять факт объективирования ощущений и существование мистических восприятий несколько иначе, чем это делал Соловьёв прежде. Но как стал бы объяснять он теперь мистические восприятия и объективирование ощущений, а равно уверенность в существовании внешнего мира, это остается нам неизвестным» (64).

Под конец жизни Соловьёв стал допускать способность к мистическому восприятию уже не у всех людей. Более того, «некоторые в этом отношении приравниваются им к слепорожденным» (64), что считается им в некоторых отношениях полезным для целей исторического процесса (см., напр.: [6, с. 250]). По мнению Введенского, из соловьевского «Оправдания добра» следует, что дар мистического восприятия есть у «пророков», причем «по-прежнему осталось неизвестным (если ограничиваться одними лишь его

печатными произведениями), был ли сам-то Соловьёв мистиком или всего только мистицистом» (66).

В заключение необходимо сказать, что, как отмечает Введенский, «Соловьёв нигде не рассмотрел вопроса, насколько мистицизм (в узком или видовом смысле) примирим с Евангелием; а между тем в Новом Завете трижды повторяется одна и та же мысль, резко противоречащая мистицизму» (66), — мысль о том, что *человек не может непосредственно созерцать Бога*.

Исходя из этого логично даже предположить, что Соловьёв (будучи христианином) испытывал сильный внутренний конфликт, который и был подлинной причиной отсрочек в глубокой теоретической проработке теории мистического восприятия. Возможно, что именно этот внутренний конфликт (а не какие-либо внешние обстоятельства) в значительной степени препятствовал Соловьёву в его последовательной работе над своей философской системой.

При всех указанных выше обстоятельствах творчество Соловьёва, однако, продемонстрировало нечто существенно важное для развития философской мысли: метафизическая система, основанная на мистицизме, возможна не только в принципе, но и практически. Процесс такого практического построения метафизической системы, вне всякого сомнения, был начат В. С. Соловьёвым, что справедливо и отметил Введенский, дав нам четкое и методологически ценное различие понимания мистики и мистицизма применительно к теории познания. При этом Введенский смог «говорить научно-критическим языком о мистицизме как явлении, не сползая сам на почву мистицизма» [3, с. 59], который им вовсе не отвергался. Он лишь справедливо подчеркивал, что «положительный ответ на вопрос об обладании нами мистическим восприятием фундировал бы возможность метафизики как знания» [3, с. 63], а не просто как необходимого компонента мировоззрения, опирающегося на веру.

Библиографический список

1. *Введенский А. И.* О мистицизме и критицизме в теории познания В. С. Соловьёва // Введенский А. И. Философские очерки. СПб. : В. С. Балашев и К^о, 1901. Вып. 1. С. 39—68. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи в круглых скобках с указанием страницы.
2. *Введенский А. И.* Предисловие // Введенский А. И. Философские очерки. СПб. : В. С. Балашев и К^о, 1901. Вып. 1. С. III—V.
3. *Дмитриева Н. А.* Критицизм или мистицизм? А. И. Введенский и русское неокантианство // Неокантианство в России : Александр Иванович Введенский, Иван Иванович Лапшин / под ред. В. Н. Брюшкиной, В. С. Поповой. М. : РОССПЭН, 2013. С. 40—73.
4. *Капра Ф.* Дао физики. М. : [б. и.], 1998. 305 с.
5. *Лосский Н. О.* История русской философии. М. : Сов. писатель, 1991. 480 с.
6. *Соловьёв В. С.* Оправдание добра // Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1988. Т. 1. С. 49—580.

К. Л. Ерофеева

К ВОПРОСУ ОБ ОНТОЛОГИЧЕСКОМ СТАТУСЕ ЗЛА (Категория трагического и ее интерпретации в современном искусстве)

Статья посвящена проблеме морального зла, его интерпретации в искусстве, а также в практической педагогической деятельности. Актуальность проблемы усугубляется тем, что в современной цивилизации наблюдается тенденция элиминировать из массового сознания чувство трагического. В массовой культуре преобладают грубые контрасты: либо избыток комического в его примитивных формах, либо засилье ужасного. Трагическое искусство предполагает сбалансированное сочетание скорби и надежды, гнева против зла и благоговейного восхищения героями.

Выявляются и анализируются причины изменений в отношении к трагическому в жизни и искусстве: улучшение качества жизни, возрастание свободы индивидуальности, ирония как атрибут культуры постмодерна. Делается вывод, что категория трагического не исчезла из поля эстетического зрения, но получила свою специфическую окраску. Ее придает неявно присутствующий религиозный аспект (в духе христианства или буддизма), преподносимый в иронической форме, с долей скептицизма.

Ключевые слова: моральное зло, трагическое, комическое, ужасное, ирония, массовое искусство, культура постмодерна, гедонистические ценностные ориентации, постиндустриальная цивилизация, религия.

The article is dedicated to the problem of moral evil, its interpretations in the art as well as in pedagogical practices. The relevance of the problem is enhanced by the modern civilization tendency to eliminate the feeling of tragic from the collective consciousness. In the mass culture brutal contrasts prevail: either an excess of comic in its most primitive forms, or a dominant influence of horror. Tragic art implies a balanced combination of grief and hope, anger against evil and devout admiration of the characters.

The article addresses and analyzes the reasons of changes in the attitude to tragic in life and art: a higher life quality, an individual liberty growth, irony as a post-modern culture attribute. The author concludes that the category of tragic has not disappeared from aesthetic field, but has acquired specific connotations. It reflects an implicit religious aspect (in keeping with the Christian or Buddhist tradition) presented in an ironical form, with certain touch of scepticism.

Key words: moral evil, tragic, comic, horror, irony, mass art, post-modern culture, hedonistic orientation, post-industrial civilization, religion.

Однажды на семинаре мои студенты заспорили о том, правомерно ли «исправлять» для маленьких читателей трагические финалы произведений мировой классики (таких, например, как «Ромео и Джульетта» Шекспира). Как известно, такая практика сейчас существует в современной гедонистически ориентированной массовой культуре Запада, живущей по законам Голливуда. В этом споре обе стороны высказывали интересные аргументы. Одни утверждали, что убаюкивать чувства ребенка гарантированным хэппи-эндом означает лишать его иммунитета ко всякого рода трагическим ситуациям

реальной жизни, другие возражали, что вера в неотвратимую победу добра придает сил вступающему в жизнь человеку.

Моя собственная позиция неприятия подобных изменений классики зиждется даже не столько на моральных, сколько на эстетических соображениях. Но эта дискуссия заставила задуматься о более обширной и сложной проблеме: как и когда педагогически правильно и наиболее эффективно преподнести юному существу тему морального зла. Эта проблема существовала всегда. На практике ее, так или иначе, в определенный момент приходится решать каждому родителю, в том числе такому, который не обладает для этого должными знаниями, интуицией, мудростью. Между тем именно от первоначальной подачи этой сложной экзистенциальной проблемы во многом зависит дальнейшая нравственная ориентация личности.

Если рассматривать проблему как сугубо теоретическую, то она находится на стыке педагогики, психологии и философии. Острота ее на данный момент усугубляется тем, что в современной, ориентированной на развлечения и удовольствия цивилизации отчетливо наблюдается тенденция элиминировать из массового сознания чувство трагического. При этом категория ужасного, напротив, находит выражение в целом кластере жанров и видов массовой культуры. Это и фильмы ужасов, и всевозможные «черные» жанры литературы, и компьютерные игры с соответствующими сюжетами. Маньяки-убийцы, вампиры и зомби наводнили молодежную субкультуру. Извечное стремление юных (разумеется, лишь определенной категории, определенного психологического склада) преодолевать детские страхи, переживая их в игре, порождает целую индустрию «ужастиков». Отдельного исследования требует вопрос о том, каковы психологические и социальные последствия этого явления. Очевидно одно. В массовой культуре современной цивилизации преобладают грубые контрасты: либо избыток комического в его брутальных или примитивных формах, либо засилье ужасного. Трагическое в искусстве требует художественного вкуса как от автора, так и от публики. Трагизм предполагает сбалансированное сочетание скорби и надежды, гнева против зла и благоговейного восхищения героями.

О дефиците чувства благоговения в современной культуре мне уже приходилось писать [5, 6]. Человек массы, которого еще в начале XX в. описал и осмыслил Х. Ортега-и-Гассет [8], сегодня торжествует в идеологии, продиктованной рынком. Это идеология самодовольной посредственности, которая не способна к самокритике, а значит — к восхищению талантом, трудолюбием, самоотверженностью каких бы то ни было других людей. Разумеется, человек массы может восхищаться такими благами, как богатство, популярность и власть, и завидовать им. Но, как известно, сегодня, как и в былые эпохи, эти ценности редко сочетаются с моральными добродетелями, с красотой душевных качеств.

С другой стороны, можно посмотреть на проблему и более оптимистически. Преобладание трагических финалов в мировом искусстве прошлых эпох можно интерпретировать как отражение трагизма самой истории, даже повседневной жизни. Войны, вопиющая социальная несправедливость, авторитарное отношение к женщинам и детям в патриархальной семье — все это с необходимостью порождало трагедию (будь то театральное искусство, литература, живопись). В современной цивилизации существенно возросли возможности индивида: он стал намного более свободен от сословных, гендерных, возрастных, национальных компонентов при определении собственной

идентичности. Он может выбирать веру, род занятий, форму взаимоотношений с противоположным полом, место жительства... Все чаще по поводу очередного своего экзистенциального кризиса человек может заявить себе и другим: это не трагедия. Казалось бы, уже это говорит об утрате большей частью произведений искусства прошлого своей актуальности.

Но в том и состоит общечеловеческая ценность шедевров (помимо их чисто художественного совершенства, оценить которое может лишь высоко развитый эстетический вкус), что они говорят нам о вечных коллизиях человеческого бытия, которые на каждом шагу встречаются и в нашей современной жизни. Разве не актуальна трагедия короля Лира — обманутого отца, беспомощного старика и в то же время самодура и деспота? Разве не разворачивается эта история в наши дни со всем разнообразием и постоянством? А Дон Кихот с его благими намерениями и нелепыми поступками? Как во времена Сервантеса, так и теперь подобные люди очень редко, но встречаются. И отношение общества к ним в любую эпоху примерно одинаковое.

Изменилось в постиндустриальной цивилизации и отношение к смерти. Прежде она преследовала человека с колыбели, обычным явлением считалась смерть в детстве и молодом возрасте: дамоклов меч был занесен над каждым. При таком положении вещей изображение смерти средствами искусства находило живейший эмоциональный отклик в душах людей. Сегодня в тех же «черных» жанрах, а также в популярнейшем жанре детектива смерть (убийство, самоубийство) стала обыденной. Но в этих случаях она предстает как условность, иногда щекоча нервы, но никак не приводя к тому благородному всплеску сложных чувств, основанных на страхе и сострадании, который Аристотель обозначил как катарсис [1, IX, 1449 b]. Что же касается жанра трагедии как такового, где умирает не служебный второстепенный персонаж, а герой, которому мы должны всецело сочувствовать, то он почти отсутствует.

В реальной жизни, по счастью, личный экзистенциальный опыт столкновения со смертью (переживание ситуации опасности для жизни, преждевременная смерть друзей и близких) у большинства появляется достаточно поздно, в том возрасте, когда пик эмоциональной эстетической восприимчивости уже пройден. С другой стороны, и сегодня, при всех успехах общества в деле обеспечения безопасности, преждевременная смерть не является чем-то исключительным. Достаточно вспомнить статистику транспортных катастроф и военных конфликтов. Поэтому едва ли «вымывание» из искусства подлинно трагического отображения смерти можно связывать с утратой этой темой ее актуальности.

По всей видимости, трагический финал в классическом его варианте не популярен в современном искусстве потому, что смерть героя не рассматривается именно как финал произведения. Делается акцент не на самом событии гибели, а на том, как его переживает другой герой, как он постепенно выходит из ситуации скорби, уныния, отчаяния на новый этап своего духовного роста. Таковы лучшие образцы современного кино и литературы, посвященные подобной тематике (скажем, фильм «Привидение», США, реж. Д. Цукер, 1990 г., роман «Белая как молоко, красная как кровь», Италия, А. Д'Авеня, 2011 г.). Возможно, сознание современного человека, как художника, так и зрителя, читателя, не желает быть лишь страдательной стороной и мириться с пассивной ролью наблюдателя смерти. Трагическая коллизия истолковывается как повод к саморазвитию персонажа и тем самым призывает людей к борьбе за жизнь в самом широком значении этого понятия.

Интересен и показателен еще один поворот трагического финала в современном искусстве — акцентирование в нем мотива любви, смирения и прощения, сближающего автора с христианским подходом к теме смерти. Это отличает лучшие произведения как отечественных, так и зарубежных режиссеров, писателей последних десятилетий. Например, финал многосерийной экранизации романа М. Шолохова «Тихий Дон» (реж. С. Урсуляк, 2015 г.) даже намеренно изменен по отношению к финалу романа-первоисточника ради решения этой задачи. О названной тенденции свидетельствует и посмертный монолог героя фильма «Красота по-американски» (США, реж. С. Мендес, 1999 г.), получившего пять премий «Оскар» и высокую оценку критиков и зрителей.

Следует обратить внимание, что речь идет о подлинно художественных произведениях современного искусства. Но и продукция куда более низкого эстетического качества (многие российские телесериалы последних лет и др.) следует названной выше тенденции — трактовать тему смерти в духе обновления и совершенствования внутреннего мира героев. Так что же отражает такое стремление художников наших дней? Их явное или подспудное желание воспитывать публику, прививать ей гуманистические или христианские ценности, основательно забытые в эпоху потребительского индивидуализма? А может быть, их собственное стремление обрести надежду и веру перед лицом чужой и собственной смерти? Очевидно, и то и другое. Часто стихийное, а порой и сознательное богоискательство существует в нашей техногенной, обывательской цивилизации как устойчивая тенденция, противоположная господствующей. И — как всегда — наиболее чувствительные и чуткие в моральном и эстетическом плане люди, особенно деятели искусства, выражают эту тенденцию раньше и полнее остальных.

Ю. Б. Боров, посвятивший теме эстетического большую часть своих трудов, предлагает для категории трагического такую формулу: «страдание — гибель — скорбь — радость». Он далее утверждает, что «переход от скорби к радости — одна из загадок трагического» [2, с. 66]. Однако представляется, что в данном случае можно говорить не о загадочности, а о диалектической противоречивости этой эстетической категории, что далее косвенно подтверждает и сам Боров. Он пишет: «Осмысляя гибель индивидуальности как непоправимое крушение целого мира, трагедия вместе с тем утверждает прочность, бесконечность мироздания. В самом же гибнущем существе трагедия находит бессмертные черты, роднящие личность с мирозданием, конечное — с бесконечным, человека с Богом» [там же]. И действительно, в трагическом искусстве заключена вся диалектика конечности и бесконечности бытия, вся его противоречивость, постоянная изменчивость, текучесть. Неслучайно тему трагического подробно рассматривал великий диалектик Гегель.

Почти всегда в современном искусстве трагическое преподносится с изрядной долей скептицизма, иронии. Последнее обстоятельство закономерно для культуры постмодерна, которая даже в столь экзистенциально важном вопросе, как вопрос о смерти и бессмертии, избегает всякого пафоса. Рассуждая о специфике культуры постмодернизма, В. В. Бычков подчеркивает, что «акцент теперь сделан не на сущностных для классического эстетического сознания ракурсах *прекрасного, возвышенного, трагического*, а на маргинальных для классической эстетики, хотя имплицитно всегда присущих эстетическому опыту универсалиях *игры, иронии, безобразного*» [3]. Эти же

специфические черты искусства постмодернизма отмечает и Н. Б. Маньковская [7]. По поводу места категории безобразного в современном массовом искусстве мы уже обозначили свою позицию. Что же касается игрового характера искусства постмодерна, а также принципа иронии в нем, то этих признаков не отрицает, кажется, ни один из теоретиков названного направления.

Надежда на некую возможность бессмертия, на то, что смерть — не окончательна, не равна полному небытию, основывается для современного сознания не только на религиозных представлениях. Для человека компьютерной эры понятие виртуальной реальности сместило представления о реальности в традиционном значении этого слова. Подобно тому как в компьютерной игре персонаж располагает целым «набором» жизней, привыкший к такого рода играм индивид нередко воспринимает и собственную жизнь как лишь один из возможных способов бытия своего Я.

Современная физика и космология косвенно добавляют аргументов в пользу подобной позиции. Там, где речь идет о многомерности пространства, о сосуществовании параллельных миров, выводы антропологического, экзистенциального характера просто напрашиваются. Человек склонен любую онтологическую проблему применять именно к собственному бытию, к теме его конечности или бесконечности. Неслучайно одно из определений философии — «забота о смерти». Действительно, даже если кто-то абсолютно равнодушен к вопросам об устройстве мироздания, о способах и возможностях познания, о первоначале всего сущего, он не может оставаться полностью безразличным к вопросу о собственной посмертной участи. Мысль о том, что бессмертие возможно и оно существует в некоем ином пространственно-временном континууме, тоже весьма популярна в современном массовом сознании. Иногда она предстает как абстрактное допущение, иногда тоже становится предметом веры — в данном случае не столько религиозной, сколько научной и паранаучной.

Разумеется, в большинстве современных произведений искусства, содержащих изображение трагической смерти, такое видение темы не представлено напрямую. Исключение составляет лишь жанр научной фантастики. Но присутствие в массовом сознании подобной трактовки темы смерти косвенно отражается на интерпретациях трагического.

Категория трагического не исчезла из поля нашего эстетического зрения. Она лишь получила свою специфическую окраску, как получила ее, скажем, категория прекрасного в эпоху перехода от классического искусства к искусству модерна на рубеже XIX—XX вв. И специфика эта состоит не в более выраженном оптимистическом компоненте: оптимизм, так или иначе, содержится в трагедии всегда. (В трактате «О трагедии» Д. Юм отмечал, что трагическая эмоция соединяет в себе скорбь и радость, ужас и удовольствие [9, с. 166—167].) Для современного же истолкования трагического средствами искусства специфичен именно неявно, но в то же время определенно присутствующий религиозный аспект (в духе христианства или буддизма), преподносимый в иронической форме, с долей скептицизма. Здесь проявляется закон отрицания отрицания: религиозное видение этой темы возвращается на новом витке спирали, но в «снятом виде» в нем сохраняется этап атеизма и антропоцентризма, пройденный христианской цивилизацией.

Библиографический список

1. *Аристотель*. Поэтика // Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. Минск : Литература, 1998. С. 1064—1112.
2. *Борев Ю. Б.* Эстетика : учебник. М. : Высш. шк., 2002. 511 с.
3. *Бычков В. В.* Эстетика : учебник. М. : Гардарики, 2004. 556 с. URL: <http://iknigi.net/avtor-viktor-bychkov/2051-estetika-viktor-bychkov.html> (дата обращения: 17.02.2018).
4. *Гегель Г.* Эстетика. М. : Искусство, 1971. Т. 3. 623 с.
5. *Ерофеева К. Л.* «Первичные данные нравственности» Владимира Соловьёва: актуальные аспекты // Соловьёвские исследования : периодический сборник научных трудов. Иваново : Иван. гос. энерг. ун-т, 2001. Вып. 1. С. 161—174.
6. *Ерофеева К. Л.* Категория благоговения у В. Соловьёва и в современном моральном сознании // Соловьёвские исследования : периодический сборник научных трудов. Иваново : Иван. гос. энерг. ун-т, 2005. Вып. 10. С. 46—55.
7. *Маньковская Н. Б.* Эстетика постмодернизма. СПб. : Алетейя, 2000. 347 с.
8. *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды / ред. А. М. Руткевич. М. : Весь мир, 1997. 704 с.
9. *Юм Д.* О трагедии // Вопросы литературы. 1967. № 2. С. 161—167.

ББК 87.22

*О. Б. Куликова***ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ В ФИЛОСОФИИ
НОВОГО ВРЕМЕНИ И КОНЦЕПТ СУБЪЕКТА ПОЗНАНИЯ**

Эпистемология рассматривается как тип учений о познании, не обусловленный, в отличие от гносеологии, онтологическим базисом. Подчеркивается, что проекты научного познания явились мейнстримом эпистемологического поворота Нового времени. Концепт субъекта познания в построении таких проектов сыграл системообразующую роль. Признано его эвристическое значение для развития эпистемологии и философии науки.

Ключевые слова: гносеология, эпистемология, наука, истина, субъект познания, субъект-объектная модель, философия науки.

The article treats epistemology as a type of doctrine on cognition not conditioned by ontological basis, in contrast to gnoseology. It is emphasized that projects of scientific knowledge were the mainstream of the epistemological turn of Modern age. The concept of the subject of knowledge in the construction of such projects played a system-forming role. Acknowledged is its heuristic significance for development of epistemology and philosophy of science.

Key words: gnoseology, epistemology, science, truth, subject of cognition, subject-object model, philosophy of science.

Комплекс проблем, называемых гносеологическими, принято считать неотъемлемым компонентом классической философии, хотя они чаще всего находились в тени проблем онтологических, что было характерно, прежде всего, для учений Античности и Средневековья. В новоевропейской философии

© Куликова О. Б., 2018

феномен познания стал приоритетным объектом, что позволило в ретроспективе усмотреть специфические традиции формирования гносеологической мысли. В целом гносеологией стало принято называть именно онтологизированные учения о познании.

Широко используемое сейчас понятие «эпистемология» имеет несколько иное значение, нежели «гносеология», и определяет историю особой линии философского творчества. В центре эпистемологии находятся собственно проблемы познания в их системности, выстроенные независимо от онтологических ориентиров и обоснований и в соотнесенности с главным познавательным идеалом — истиной.

При этом некоторые исследователи расширительно толкуют понятие эпистемологии, относя к этому «жанру» и онтологизированные теории познания (т. е. те самые гносеологические теории), правда, они подчеркивают, что классической эпистемология становится лишь в XVII в. [11, с. 9]. Согласно другой точке зрения, которая представляется более обоснованной, эпистемологические учения возникают именно в Новое время [1]. Вполне справедливо в этом плане утверждение М. Хайдеггера, который спецификой новоевропейской философии признал поворот от вопроса «Что есть сущее?» к вопросу «В чем состоит непоколебимое основание истины?» [20, с. 118].

Эпистемология складывалась как результат специфического, начавшегося в эпоху Возрождения процесса *деонтологизации*, а также и одновременно *секуляризации* проблем познания. Одним из стимулов к этому явился номинализм, способствовавший не столько обоснованию и утверждению идеи (проекта) научного познания, сколько расшатыванию классических представлений о познании. Не сам по себе номинализм, а его оппозиция классическому схоластическому реализму стала своеобразной предпосылкой будущего эпистемологического поворота в европейской философии.

Эпистемология Нового времени, в свою очередь, выступила *обоснованием науки* как некоего эталонного познавательного процесса и одновременно способом отграничения его от познавательных актов иного рода. Эпистемологические учения не могли не повлиять на последующее становление концепций философии науки, истории науки, а также многообразных социокультурологических интерпретаций научного познания и знания. Такие модели, как уже указывалось, были ориентированы на понимание познавательных действий и условий их осуществления через призму возможности получения оптимального результата (истины).

Часто эпистемологию называют собственно теорией научного (по)знания. Например, К. Поппер подчеркивал: «Эпистемология — английский термин, обозначающий теорию познания, прежде всего научного познания. Это теория, которая пытается объяснить статус науки и ее рост» [16, с. 57]. В таком же смысле эпистемология трактуется и Л. А. Микешиной [15, с. 13].

Безусловно, различные способы философской рефлексии в отношении познания должны быть сопряжены друг с другом, а значит, вполне оправдан их синтез в виде широкого комплекса *философии познания*. Л. А. Микешина справедливо подчеркивает продуктивность такого обобщающего понятия, которое показывает выход на уровень *живого* познания, т. е. понимания познания во всей полноте жизни человека [15, с. 27—29, 49—57]. Эпистемология здесь выступает неким теоретическим базисом, своеобразным «жестким ядром» (термин И. Лакатоса), который определяет все другие варианты осмысления познания.

Нужно, конечно же, признать, что научное познание стало своеобразным мейнстримом, в русле которого и в связи с которым в Новое время получают развитие различные области духовного творчества. Не говоря уже о том, что сама по себе наука постепенно зарекомендовала себя значимым фактором общественной жизни. В опоре на ее достижения стал видаться успех всех проектов прогрессивного переустройства общества.

Сосредоточив внимание на идеальном познании — на познании как процессе достижения истины — и перестав быть следствием некоего онтологического «базиса», эпистемология, уже в свою очередь, стимулировала создание общегносеологических учений, т. е. собственно гносеологии. Гносеологическая мысль, таким образом, обрела статус равноценного с другими отраслями (а главное — с онтологией) «жанра» философского творчества. С позиций уже вполне определившегося в своих притязаниях научного познания становится возможным, как уже указывалось, высветить гносеологическую составляющую в наследии синкретичной философской классики, или некий латентный период развития гносеологии.

Исследования показывают, что судьба гносеологии как таковой обусловлена рождением науки и связанными с ней интеллектуальными тенденциями и социокультурными обстоятельствами новоевропейской жизни. На это обращает внимание, например, Л. А. Микешина. Истоком гносеологии, подчеркивает она, стали именно учения «о принципах, методах, способах научного познания, которые затем были распространены на познание в целом» [15, с. 30]. Первой *общегносеологической* концепцией, отмечает исследователь, стал сенсуализм Дж. Локка, который «посчитал возможным распространить принципы бэконовского эмпиризма на человеческое познание в целом» [там же].

Известная доля онтологизма была отчасти все же унаследована новоевропейской философией, но последняя, по сути, стала именно эпистемологией — сферой осмысления возможностей и границ человеческого познания. В эпистемологических построениях Нового времени рождался проект эталонного познавательного процесса. Постепенно дистанцируясь от онтологического базиса, эпистемология предстала, по сути, областью формирования специфических *проектов науки* как человеческого (всемирного) познавательного предприятия.

Проекты научного познания в формате, который был явлен в XVII—XVIII вв., были духовным продуктом европейской жизни. Здесь нельзя не согласиться с мнением Л. Дастон, что наука и ее история есть своеобразный автопортрет Европы [23]. Однако дальнейшая историческая судьба этой сферы духовного «производства» — особой социально-когнитивной практики (см. подробнее: [8]) — показала ее потенциал как наднациональной, надконфессиональной, надындивидуальной системы деятельности. Особое внимание этому впервые уделил И. Кант, с именем которого можно связывать обоснование водораздела между философским и научным познанием, а одновременно между классической и неклассической философией.

Ключевую роль в самих эпистемологических учениях почти сразу стала играть субъект-объектная модель. Неслучайно некоторые авторы, определяя предмет эпистемологии, указывают, что последняя, собственно, и «исследует проблему субъект-объектных отношений в научном познании, вопрос о предпосылках познавательной деятельности человека, о границах научного познания» [13, с. 6].

Правда, первоначально субъект-объектное отношение рассматривалось через призму все того же онтологизма, а значит, оппозиция основных сторон была в нем слабо выражена. Поскольку же «природа для онтологизма прозрачна, умопостижима, принципиально познаваема» [7, с. 200], постольку вся проблема достижения единственно верного результата (истины) сводилась к выбору «правильного» метода. Методологический уклон (Ф. Бэкон, Р. Декарт) и ознаменовал собой эпистемологический поворот в новоевропейской философии и предопределил востребованность *субъект-объектной модели*.

Таким образом, можно констатировать, что «в качестве исторической реальности человек как субъект, а мир как объект предстают лишь в истории Нового времени» [1, с. 116]. Концепт субъекта познания — активной познающей и осознающей себя в этом качестве инстанции — приобретает определенность с подачи Р. Декарта. Его субъект выражает собой способность усматривать по особым правилам то, что неизменно, вечно, общезначимо, безупречно.

Надо отметить, что несколько раньше Ф. Бэкон, создавая свою модель (научного) познания, обозначил специальные требования к человеку познающему, хотя при этом он не использовал понятие субъекта. Бэкон рассуждал о возможности для человека привести познавательный процесс в соответствие с устройством природы. Он признавал, что в познании индивидуальные способности (например, глазомер или твердость руки), конечно же, играют важную роль, что там всегда есть место случайности как в размышлениях, так и в практических действиях [2, с. 73]. Но путь подлинного открытия (истины) состоит, по его мнению, в том, чтобы в познании при помощи определенных правил уравнивались дарования разных людей [там же], т. е. стирались когнитивные различия восприятий, и было достигнуто единство познавательных действий. В результате такого познания должны совпасть достоверность и доступность [2, с. 79]. Бэконовский познающий субъект представал некой нейтральной позицией, из которой сознательно элиминировалось все, что относится к индивидуально-специфическому, и в которой человек, по сути, выступал бы от имени всего рода.

Р. Декарт способствовал тому, что субъект (познания) был уравнен с «Я», выражая отчасти онтологический смысл. Декарт исходил из равнозначности и общности человеческих познавательных способностей. Он видел в познающем человеке-субъекте прежде всего мышление, а также саму по себе познавательную активность и, конечно же, активность рациональную — превосходящую природно-телесные свойства носителя. Хотя у Декарта понятие субъекта было содержательно сужено до познавательных функций, его статус в своеобразной логической иерархии философских понятий был достаточно высоким.

Несмотря на, казалось бы, серьезные различия, декартовская рационалистическая и бэконовская эмпирическая концепции выстроили образ субъекта, которому вменяется, пусть по-разному, осуществлять непрерывный контроль над своей познавательной активностью. И Декарт, и Бэкон подчеркивали в человеке-субъекте *инструментальное* и *нормативное*, а не всеобъемлющее и смысложизненное. Субъект в новоевропейской эпистемологии выступал, что называется, инструментом познания со специальной настройкой на это.

Таким образом, в этих концепциях была обоснована специфика не познания во всей его полноте, а именно *научного познания*, для участника которого рефлексия становится обязательной. Она начинает рассматриваться своеобразным критерием принадлежности к сообществу ученых.

Проекты научного познания этой эпохи стали в целом конкретизацией (развертыванием) модели *субъект-объектного* познавательного отношения. Неоспоримо также и то, что построение данной модели обусловило утверждение установок на объективность научного познания, возведенных в статус основного научного принципа.

Эпистемология Нового времени (Ф. Бэкон, Р. Декарт и другие) существенным образом повлияла и на формы объективации науки — на становление ее как особой социально-когнитивной практики, осуществлявшейся сознательно и целенаправленно учредителями и участниками первых европейских научных академий. Дискуссии вокруг проблемы субъекта серьезно влияли и на процесс самоорганизации научного сообщества.

Проблематизации идеи субъекта способствовала атмосфера публичности, дискуссионности, диалоговости, «многоголосности», которая зародилась еще в эпоху Возрождения и стала впоследствии особой чертой общественной жизни. В ней и вырос образ *актера*, который действует на основе общих норм и с их помощью убеждает других участников практики в правомерности своих действий и их результата. В этом аспекте субъект познания мыслился как представитель сообщества, заинтересованного в получении должного (коллективно значимого) результата. Первые члены научных академий стали, что называется, вживаться в роль научного субъекта, задавая и апробируя его ключевые характеристики, а в особенности — выполнение обязательств перед обществом (на пределе — перед человечеством) по поиску истины.

Проблема субъекта выросла не из интерпретаций самого понятия (оно использовалось еще Аристотелем в ином смысле, не имевшем к человеку непосредственного отношения), а из комплекса идей, символизировавших собой усиление антропологических тенденций в классической философии. Эпоха Возрождения стала своеобразным пунктом насыщения классической мысли человеческой проблематикой, создав предпосылки для специальной разработки последней в разных отношениях, а также и для последующего становления философской антропологии в ее самостоятельном статусе.

В этом плане линии эпистемологии и антропологии как самобытных комплексов философского творчества проистекают из общего исторического поворота в судьбе философской мысли.

Представления о субъекте (научного) познания были особым образом элиминированы из целостного образа человека для своеобразных нужд эпистемологии. Становление модели субъекта шло параллельно с утверждением установок индивидуализма в сознании европейского общества. Надо отметить, что к их обоснованию был непосредственно причастен также Дж. Локк (см.: [22, с. 2]), которого можно считать наряду с Р. Декартом одним из авторов конструкта эпистемологического субъекта.

Довольно часто индивидуализм (в общем-то являющийся идеологическим принципом) напрямую признается некоторыми исследователями основанием субъективизма [21, с. 40—54] — уже как принципа методологического.

Если иметь в виду уже сложившееся в эпистемологии, а также и в общей гносеологии понятие субъекта познания, то оно стало ассоциироваться не с образом человека как целостности, а с набором тех качеств, которые в совокупности указывают на отношения его с чем-либо внешне данным (т. е. объектом). В. А. Лекторский определяет субъекта как необходимый полюс субъект-объектных отношений, как носителя деятельности, познания и сознания [10].

В основе этих вариантов активности мыслятся целесообразность и целеустремленность, обусловленные, в свою очередь, суверенностью носителя цели. Указанные черты образуют своеобразный инвариант образа субъекта в самых различных приложениях данного концепта к интересам социогуманитарных исследований.

Разработка концепта субъекта не могла не обусловить становление идеи объекта, которая позволила уравновесить познавательную модель. Как подчеркнул в этой связи Р. Декарт, чтобы ответить на вопрос о том, что такое познание и каковы его границы, нужно сначала разделить на две части все, что его касается, поскольку «он должен быть отнесен или к нам, способным к познанию, или к самим вещам, которые могут быть познаны», а каждая из них требует отдельного рассмотрения [3, с. 104]. Концепт субъекта в итоге обозначил в большей степени функцию успешной познавательной деятельности, которая должна обеспечить достижение истины. Субъект-объектная модель стала своеобразной парадигмой для эпистемологии и философии науки, повлияв на проблематику всей современной социогуманитаристики.

С понятием субъекта, конечно же, не связаны все размышления о человеке, поскольку оно всегда указывало лишь на некоторые конкретные свойства человеческого существа. При этом надо отметить, что «субъектный» аспект стал считаться самым значимым в том, что относится к человеческому «Я». Однако, безусловно, антропологическая проблематика как таковая не совпадает с проблематикой субъектности и субъективности.

Авторы современных эпистемологических концепций зачастую отказываются от использования категории субъекта. По словам Л. А. Микешинной, обстоятельно исследовавшей данный вопрос, назрела настоятельная необходимость преодолеть субъектно-объектную парадигму в философии познания. В XX в. появилось много когнитивных практик, осуществился их синтез, т. е. диалог разных философских традиций, который поможет снять упрощенную редукцию теории отражения, и тогда субъект может предстать как *целостность*, в единстве всех своих качеств [15, с. 49—57]. Некоторые авторы считают, что субъект — это «одна из категорий постепенно уходящего в прошлое метафизического мышления» [18, с. 35].

М. Фуко в свое время, как известно, напрямую заявлял, что для него «суверенного и основополагающего субъекта, универсальной формы субъекта, которую можно найти повсюду, не существует», что он «чрезвычайно скептически и крайне враждебно настроен по отношению к этой концепции субъекта» [19, с. 301]. Претензии к категории субъекта выдвигают и социологи. Так, Н. Луман считает, что за последние 100 лет социология не сделала никаких успехов в связи с использованием субъект-объектной модели [12, с. 18—19], а теорию познания, опирающуюся на данную модель, он признал давно устаревшей [12, с. 28].

Надо иметь в виду, что история проблемы субъекта в большей или меньшей степени реконструируется с учетом современного уровня ее постановки. В определенной мере презентистский подход неизбежен в осмыслении любых феноменов человеческого бытия. С учетом этого нельзя не согласиться с утверждением, что в «постклассическую эпоху понятия личности, индивида и субъекта проявляют тенденцию к сближению, нередко до полного их отождествления», что «субъект философии Новейшего времени — не обезличенный когнитивный аппарат Декарта и Канта, но *личность*, встроенная в многообразные формы intersубъективных коммуникаций» [5, с. 77]. Отмечается

и то, что субъект-объектное отношение в современной философии науки «становится периферийным и перестает играть доминирующую роль» [14, с. 57].

Соглашаясь с установкой на рассмотрение целостных проявлений человека в познании, следует отметить, что понятие субъекта все же не вполне корректно применять к познавательной деятельности во всех ее проявлениях, включая даже неосознанные акты. Человек в своем индивидуальном миропознании и самопознании выступает многогранно (хотя и не всегда целостно), но в научном познании он все же вынужден ограничивать свою многогранность, следовать правилам и нормам этой сферы познания [9, с. 41—70].

Концепт субъекта, по сути, набор норм и обязательств, которым должен следовать *человек науки*. Проекты науки (познавательной практики в интересах общества в целом) вызревали в проблемном поле эпистемологии, которая имела весьма опосредованную связь с традициями так называемой общегносеологической мысли. Субъект-объектная модель возникла со всей очевидностью помимо данных традиций. Она стала необходимой в связи с идеалами и нормами новоевропейской науки. Потому претензии к концепту познающего субъекта необоснованны.

Другое дело, что необходимо отказаться от упрощенных моделей субъекта и учитывать все парадигмальные и социокультурные сдвиги в самой научно-познавательной деятельности. Современные исследователи уделяют должное внимание трансформациям концепта субъекта в связи с этими сдвигами [17]. Предлагаются варианты корректировки модели основного познавательного отношения. В частности, И. В. Дмитриевская на основе анализа изменений в научной картине мира и исследовательской методологии XX в. в качестве такой модели видит субъект-субъектное отношение, тем самым усилив субъектную сторону основной модели и подчеркнув диалоговый характер научного познания [4, с. 14—15]. Серьезное внимание уделяется осмыслению феномена *коллективного субъекта* как категории *социальной эпистемологии* [6, с. 5—8].

Продуктивность, эвристическая значимость концепта субъекта в целом не может быть поставлена под сомнение. Его проблематизация, как показывает история европейской философии, существенно влияла и влияет на судьбу последней со времен эпистемологического поворота. Тем более нельзя отрицать системообразующей роли категории субъекта в сфере собственно эпистемологии и философии науки.

Библиографический список

1. Бряник Н. В. Историческая эпистемология и культурно-исторический подход в гносеологии // Эпистемология и философия науки. 2010. Т. 24, № 1. С. 112—129.
2. Бэкон Ф. Новый Органон // Сочинения : в 2 т. 2-е изд. М. : Мысль, 1978. Т. 2. С. 5—214.
3. Декарт Р. Правила для руководства ума // Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1989. Т. 1. С. 77—153.
4. Дмитриевская И. В. Основания науки: системно-когнитивные аспекты // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2013. Вып. 2. С. 12—15.
5. Зотов О. А. Философские трансформации субъекта как проблема социальной эпистемологии // Эпистемология и философия науки. 2011. Т. 27, № 1. С. 75—78.

6. *Касавин И. Т.* Коллективный субъект как предмет эпистемологического анализа // Эпистемология и философия науки. 2015. Т. 46, № 4. С. 5—8.
7. *Косарева Л. М.* Рождение науки Нового времени из духа культуры. М. : Ин-т психологии РАН, 1997. 360 с.
8. *Куликова О. Б.* Принципы научного познания как социально-когнитивной практики и идеал справедливости // Вестник гуманитарного факультета Ивановского государственного химико-технологического университета. 2014. Вып. 7. С. 27—34.
9. *Куликова О. Б.* Проблема идентичности научного познания как проекта и практики: философский анализ : монография / Иван. гос. энерг. ун-т им. В. И. Ленина. Иваново, 2016. 200 с.
10. *Лекторский В. А.* Субъект // Новая философская энциклопедия : в 4 т. М. : Мысль, 2001. Т. 3. С. 659—660.
11. *Лекторский В. А.* О классической и неклассической эпистемологии // На пути к неклассической эпистемологии / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; отв. ред. В. А. Лекторский. М. : ИФРАН, 2009. С. 7—24.
12. *Луман Н.* Общество как социальная система / пер. с нем. А. Антоновского. М. : Логос, 2004. 232 с.
13. *Мамчур Е. А.* Объективность науки и релятивизм : (к дискуссиям в современной эпистемологии). М. : Ин-т философии РАН, 2004. 242 с.
14. *Маркова Л. А.* Наука без истины, субъекта и объекта, что дальше? // Эпистемология и философия науки. 2011. Т. 30, № 4. С. 51—59.
15. *Микешина Л. А.* Философия познания : полемические главы. М. : Прогресс-Традиция, 2002. 624 с.
16. *Поппер К.* Эволюционная эпистемология // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук : Карл Поппер и его критики / сост. Д. Г. Лахути, В. Н. Садовский, В. К. Финн. М. : Едиториал УРСС, 2000. С. 57—74.
17. Проблемы субъектов в постнеклассической науке : препринт / под ред. В. И. Аршинова, В. Е. Лепского. М. : Когито-Центр, 2007. 176 с.
18. *Розин В. М.* Опыт методологического осмысления категории «субъект» // Субъект действия, взаимодействия, познания : психологические, философские, социокультурные аспекты / отв. ред. Э. В. Сайко. М. : МПСИ ; Воронеж : МОДЭК, 2001. С. 30—35.
19. *Фуко М.* Эстетика существования // Интеллектуалы и власть : избранные политические статьи, выступления и интервью / пер. с фр. Б. М. Скуратова ; под общ. ред. В. П. Большакова. М. : Праксис, 2006. Ч. 3. С. 297—304.
20. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления. М. : Республика, 1993. С. 63—176.
21. *Хайек Ф. А.* Контрреволюция науки : этюды о злоупотреблении разумом / пер. с англ. Е. Николаенко. М. : ОГИ, 2003. 288 с.
22. *Хайек Ф. А.* Индивидуализм и экономический порядок / пер. с англ. О. А. Дмитриевой ; под ред. Р. И. Капелюшниковой. Челябинск : Социум, 2011. 422 с.
23. *Daston L.* The history of science as European self-portraiture // European Review. 2006. Vol. 14, № 4. P. 523—536.

АТТРИБУЦИЯ И ДИАЛЕКТИКА НАУЧНОГО И ПАРАНАУЧНОГО В ГЛОБАЛЬНОМ СОЗНАНИИ

Статья посвящена существенным признакам, отличающим научные и паранаучные тексты, их диалектике в глобальном сознании, а также выявлению эвристического потенциала паранаучных текстов.

Ключевые слова: научный текст, наука, паранаука, диалектика, глобальное сознание.

The article is devoted to the essential features that distinguish scientific and parascientific texts, their dialectics in the global consciousness, and identifying heuristic potential of parascientific texts.

Key words: scientific text, science, parascience, dialectic, global consciousness.

Научный текст, в отличие от ненаучного, говорит о реальности, в существовании которой можно убедиться с помощью обоснованных доводов: метода, фактов, критериев истинности, ссылок на ранее сделанные и проверенные исследования. При этом научный текст не является пространством одномерного смысла, а выступает одновременно дискурсом объяснения и понимания, правил и эвристического поиска, отражает исторически обусловленные идеалы и нормы научного познания [2].

В настоящее время, особенно для социально-гуманитарного знания, актуальна проблема различения собственно научных и паранаучных (псевдонаучных) текстов [1]. Принято считать, что паранаучное (околонаучное) знание является не совместимым с наукой целью, методами, результатами исследования. Это учения о феноменах, выходящих за рамки предметов и методов современной науки: телекинез, телепатия, иные экстрасенсорные способности человека и др. Также это знание, применяющее отдельные методы науки к недостаточно исследованным наукой предметам, но объявляющее эти методы единственно верными (идеологизированное знание). Паранаучное знание отличают: утопизм (некритические, недостаточно обоснованные обобщения), догматизм аксиоматических установок исследователя, отсутствие системности, преэминентности и т. п. Зачастую оно стремится опровергнуть основы уже установленного знания: найти вечный двигатель, лекарство от всех болезней, философский камень, эликсир вечной жизни.

Характеристики научного текста/контента

Формальные признаки:

— автор имеет соответствующее исследованию образование и обычно принадлежит к научному направлению или школе;

— цитируются работы других авторов по изучаемой проблеме, проявляется основательное знакомство с историей вопроса;

— ученый имеет официальные, прошедшие рецензирование и апробацию публикации по изучаемой проблеме.

Содержательные признаки:

— понятийный, терминологический аппарат соответствует научным нормам и исследуемой проблеме;

— задается пространство для обсуждения — дискуссии и критики;

— допускается проверка результатов (например, описанного эксперимента), аргументов, соблюдена логика рассуждения. Вывод — надежен, соответствует современному состоянию науки.

Необходимо помнить, что целью создания научного текста является поиск истины. Науку от ненаучных форм знания отличает метод, включающий критерии истины. Степень отступления от метода — это некоторая степень ненаучности, которая может быть измеримой внутри конкретной научной дисциплины. Научное исследование допускает неполноту, но исключает голословность, необоснованность, догматизм и произвол в трактовке научных понятий.

Характеристики паранаучного текста/контента

Формальные признаки:

— автор не имеет специального образования и неизвестен в научном сообществе, или авторство вообще не обозначено;

— автор избегает цитат либо допускает некорректные заимствования, поверхностно знаком с историей изучаемого вопроса;

— как правило, его материалы размещаются в Интернете и не проходят научное рецензирование, апробацию в среде коллег.

Содержательные признаки:

— понятийный, терминологический аппарат не соответствует научным нормам, часто является смешанным (например, научная терминология сочетается с понятиями из области эзотерики);

— результаты подаются тенденциозно, их анализ и критика не предполагаются;

— в ходе рассуждения наблюдается логическая небрежность или логические ошибки. В случае недостаточности аргументов они заменяются популистскими высказываниями. Возможно использование психологических манипулятивных приемов.

Целью паранаучного (псевдонаучного) текста могут выступать популярность автора, материальное обогащение и др. Паранаучные идеи так же, как и научные, имеют практическое применение, но с непредсказуемыми результатами. Кроме того, они существенно влияют на формирование мировоззрения и социальной идентичности людей, обладающих не критичным стилем мышления.

Диалектика научного, паранаучного и ненаучного (например, религиозного) дискурсов многопланово проявляется в современном общественном сознании. При этом паранаучное знание активно стремится к социализации в СМИ и конкурирует как с научной, так и с научно-популярной информацией. Для создания персонального информационного фильтра при знакомстве с новым текстом необходимо задаваться вопросами, касающимися его формы и содержания, чтобы в процессе чтения получить ответы на них.

Определение степени научности текста

Формальные признаки:

— возможно ли включение заявленной в тексте проблемы в сферу современной научной дисциплины;

— как в тексте отражается конкретно-исторический характер знания, есть ли научная преемственность;

— существует ли реакция научного сообщества на текст.

Содержательные признаки:

— в чем может заключаться научная новизна (существует ли новый описываемый факт, или автор предлагает иную интерпретацию уже известного факта/явления/текста);

— какова связь цели, процесса и результата, метода его получения, есть ли связь с практикой;

— учтены ли границы и проблемы современного научного дискурса;

— есть ли этико-антропологический аспект гуманности и социальности;

— решаются ли вопросы в системе «Человек — Общество — Природа — Техника — Ноосфера».

Конфликт научного, паранаучного и ненаучного дискурсов вредит системе образования в нашей стране и в разной степени дискредитирует все три дискурса. Эта ситуация, в свою очередь, приводит к хаосу в мировоззрении, к дезадаптации россиян в современном мире. Способствуют конфликту дискурсов традиции синкретизма, центризма, управляемости всем, в том числе и в идеальной, интеллектуальной сфере. Интеллектуалы, к какой бы сфере деятельности они ни принадлежали, призваны разрешать этот конфликт. Социальная легитимация религиозного и паранаучного дискурсов не должна «съедать» остальные, нанося ущерб научному дискурсу и связанному с ним образованию. Необходимы разграничение и автономия каждой из этих сфер деятельности.

Эвристический потенциал паранаучного текста может быть раскрыт в сравнении его с научно-популярным, а затем и научным текстом, с выявлением методологических основ каждого. Важно, не «размывая» науку, показать любознательным людям путь к успешному удовлетворению их интереса и, возможно, профессиональному становлению. Паранаучное знание содержит потенциальные темы будущих научных исследований, пласт информации, пока не включенный в официальный научный дискурс. Оно стимулирует воображение, как и научное знание, обращается к мировоззренчески значимым темам, с иной точки обзора выявляет гуманистически-антропологическую перспективу, содержащуюся в современном глобальном сознании [4]. С позиций ноосферной экологии [3] диалектика научного и паранаучного знания способствует проявлению у человека творческого, сознательного подхода к бытию, это один из способов осознания себя как рационально-созидательной силы во Вселенной.

Библиографический список

1. Вавилова Е. Ю., Петряков Л. Д. Основы философии науки : учебно-методическое пособие. Ярославль : Гос. акад. пром. менеджмента им. Н. П. Пастухова, 2016. 1 электрон. опт. диск (CD-ROM).
2. Лешкевич Т. Г. Философия науки : традиции и новации. М. : ПРИОР, 2001. 428 с.
3. Смирнов Г. С. Образование ноосферы: философско-методологические проблемы эволюции сознания. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2015. 504 с.
4. Языки глобального сознания : коллективная монография / отв. ред. Г. С. Смирнов, Д. Г. Смирнов. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2016. 516 с.

ФИЛОСОФИЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

ББК 87.3(2)614

В. Н. Пинчук

ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ НОМЕНКЛАТУРЫ СССР В 1930—1939 гг.

Анализируются мировоззренческие взгляды видных представителей советской номенклатуры: Н. К. Крупской, А. В. Луначарского, Е. М. Ярославского и М. И. Калинина, которых объединяла пропаганда марксизма-ленинизма, представлявшего, по их мнению, новый этап марксистского учения. Проведенное исследование позволило определить, какие философские взгляды Крупской, Луначарского, Ярославского и Калинина не выдержали проверки временем, а какие сохраняют свою актуальность по сей день.

Ключевые слова: мировоззрение, номенклатура, философия, марксизм, марксизм-ленинизм, материализм, идеализм, социализм, религия, атеизм, мораль, этика, эстетика, диалектика, коммунизм, коммунист.

The world views of outstanding representatives of Soviet nomenclature are being analyzed — N. K. Krupskaya, A. V. Lunacharskiy, E. M. Yaroslavskiy and M. I. Kalinin. They were all united by popularization of Marxism-Leninism which represented in their opinion a new stage of Marxist doctrine. The research helped to determine which philosophic views did not stand the test of time and which ones are still relevant nowadays.

Key words: world view/outlook, nomenclature, philosophy, Marxism, Marxism-Leninism, materialism, idealism, socialism, religion, atheism, morals, ethics, aesthetics, dialectics, communism, communist.

Марксизм отрицает Бога, потому что обожествляет власть.

В. Микушевич

В 1930-е гг. советская номенклатура все более берет на вооружение марксизм, всячески дополняя его ленинизмом. В небольшой статье Н. К. Крупской 1932 г. уже в самом названии громко заявлено: «Учение Маркса — Ленина в учительские массы». Она решительно считает, что «учение марксизма-ленинизма, учение коммунизма должно стать современному учительству близко как свое собственное дело. Знание марксизма-ленинизма поможет учительству подняться духовно на высшую ступень» [10, с. 253].

В другой статье — «Диалектический подход к изучению отдельных дисциплин» — Крупская цитирует Ленина, определившего четыре критерия этого подхода: изучать предмет со всех его сторон, во всех связях и опосредствованиях, «брать предмет в его развитии», учитывать «человеческую практику»

и помнить о том, что «истина всегда конкретна» [10, с. 274]. Данные критерии Крупская в особенности применяет к преподаванию математики, экономической географии и литературы. Попутно следуют важные выводы: «Преподаватели математики, начав думать над вопросом о диалектическом подходе к математике, сумеют разрешить его, конечно, гораздо полнее и глубже» [10, с. 276]; «Экономгеография — наука, где диалектический подход к изучению ее прямо диктуется жизнью» [10, с. 277]. «Литература должна изучаться во всех связях и опосредствованиях, изучаться в ее развитии. Но она также должна быть тесно связана с тем, что сейчас нужно. Она должна стать элементом соцстроительства» [10, с. 278].

В разгар массовых репрессий в январе 1937 г. Крупская выступает на Всесоюзном совещании по работе школ среднего образования и затрагивает тему о содержании школьных программ. На ее взгляд, главное в преподавании литературы следующее: «...литература должна показывать в живых, конкретных образах то, что делается кругом нас, улавливать самое существенное, характерное, что в нашей жизни происходит» [10, с. 261]. Образцом художественного произведения, раскрывающего «глаза на окружающую жизнь», объявлялся роман Н. Островского «Как закалялась сталь». Крупская пишет: «Ведь наша литература должна учить детей, молодежь, всех нас лучше вглядываться в жизнь, лучше понимать все окружающее. Владимир Ильич не раз говорил о том, что враг среди нас, а мы его не видим: не хватает культурности, не хватает понимания сути вопросов, не хватает знаний» [10, с. 262].

Крупская старается объективно показать роль Сталина и других большевистских вождей в революционном движении. Во второй части ее мемуаров, посвященных периоду начиная с 1908 г. и публикуемых в 30-е гг., впервые в ее воспоминаниях появляется И. Джугашвили (Коба). Она отмечает, что в 1913 г. Сталин приехал в Краков из Вены, где в течение двух месяцев изучал проблемы национальных отношений, в чем ему активно помогал Н. Бухарин, хорошо знавший в отличие от Сталина ряд европейских языков. В период изобличения «заклятого врага ленинской партии» Л. Троцкого Крупская пишет о встречах мужа с ним, об их беседах и совместных делах. В 1936 г. накануне процесса над «троцкистско-зиновьевским блоком» она вспоминает о том, как «Свердлов, Каменев, Рыков и другие» провели ночь на стульях после ранения Ленина в 1918 г. (см.: [5, с. 170, 180, 182]).

В 1938 г. было принято постановление ЦК и СНК СССР о введении обязательного обучения русскому языку в школах национальных республик. Возражая против ассимиляторских способов такого обучения, Крупская писала Сталину, что считает «вредным введение единого букваря для всех народностей, букваря, переведенного с русского». В том же письме она отмечала, что в повседневной жизни «начинает показывать немножко рожки великодержавный шовинизм... Среди ребят появилось ругательное слово “жид”, а малышка говорит: “Дедушка, я не хочу быть латышкой”». Сталин не ответил на эти замечания (см.: [2, с. 276]).

В августе 1930 г. бывший нарком просвещения А. В. Луначарский в статусе директора Института литературы и языка Комкадемии приезжал в Англию, в Оксфорд, на Всемирный философский конгресс и был приглашен в гости к Г. Уэллсу, где великий фантаст выразил свое отношение к социализму и к средствам его построения: «В целях мы не расходимся, я совершенно убежденный социалист, даже коммунист. В отношении целей я приветствую уже саму идею человеческого сотрудничества, организованной

жизни, которую преподали Маркс и Ленин. Но только я никогда не мог бы решиться на революционный путь не только потому, что он жесток, а потому, что он менее приспособлен к тому материалу, над которым здесь приходится работать» [8, с. 331]. Интересна реакция Луначарского на слова Уэллса: «Как будто в самом деле близость. Но вот наши меньшевики тоже не расходились с нами “в целях”, но, считая ошибочным и вредным избранный нами путь, они очутились по другую сторону баррикады. Не будут ли когда-нибудь Ваши единомышленники, мистер Уэллис, стрелять в английских коммунистов за то, что они выбрали недостаточно “англосаксонский” путь продвижения общества вперед?» [8, с. 374].

В небольшой брошюре «Барух Спиноза и буржуазия» Луначарский сразу определяет, что Спиноза, являясь «идеологом буржуазии», в то же время и «идеологический предок» пролетариата. Тут же он заявляет: «Из всего этого не следует, что мы наивно готовы были... принять Спинозу безоговорочно в свой пантеон и объявить его марксистом, а Маркса — спинозианцем» [7, с. 4]. Он убеждает, что «материалистическая этика» Спинозы направлена против феодализма [7, с. 6] и провозглашает «истинную свободу личности» [7, с. 11].

В 1932 г. Луначарский напечатал статью «Ленин и литературоведение», в которой дал подробную характеристику марксизму-ленинизму. Он пишет, что это «единая и целостная система взглядов, миросозерцание и миропознание пролетариата как класса». По его мнению, «марксизм-ленинизм превосходит в научном отношении все прежние построения человеческого ума различных эпох и классов» [9, с. 185]. Далее Луначарский утверждает, что не может быть «подлинного марксизма вне ленинизма» и, более того, «ленинизм есть естественная и необходимая стадия учения Маркса» [9, с. 186].

Конкретизируя философские воззрения Ленина, Луначарский отмечает, что в своем главном философском произведении «Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии» Ленин защищает материализм «от всякого замаскированного идеализма», подрывающего «его незыблемые устои» [9, с. 188]. Именно Ленин придавал огромное значение «диалектической сущности материализма Маркса», говоря о развитии как о единстве и борьбе противоположностей и демонстрируя это на примерах отдельного и общего. Любому человеку нужно руководствоваться в познании диалектикой. В условиях победы пролетариата над буржуазией окончательно восторжествует «естественное диалектическое мышление человека, извращаемое собственническим общественным строем» [9, с. 189—191].

Наделенный эстетическим вкусом Луначарский мог подчиниться партийным интересам. Так, в своих мемуарах его жена вспоминает, как он, ознакомившись с сатирической комедией «Самоубийца» Н. Эрдмана, «после того как он смеялся чуть не до слез и несколько раз принимался аплодировать, он резюмировал, обняв Николая Робертовича за плечи: “Остро, занятно но ставить «Самоубийцу» нельзя”...» [6, с. 22]. Становится ясно, почему Луначарский не желал ставить эту пьесу, из статьи П. Керженцева «Чужой театр», опубликованной в газете «Правда» в 1937 г. Ее автор обвиняет В. Мейерхольда в том, что он в течение ряда лет упорно добивался постановки пьесы Эрдмана, «которая защищала право мещанина на существование и выражала протест против диктатуры пролетариата» [1, с. 74].

Е. М. Ярославский, будучи председателем Центрального совета Союза воинствующих безбожников СССР, и в 30-е гг. боролся с религиозным мировоззрением. В 1930 г. он выступил с докладом на тему «Единый фронт труда

и науки против мракобесов» на митинге научно-технических работников Москвы, созванном для выражения протеста против провозглашения папой римским Пием XI антисоветского «крестового похода». Прежде всего он отметил, что в своем обращении римский папа обличает Союз воинствующих безбожников, который работает уже пять лет и включает около 2,5 млн членов. Размышляя о свободе совести до революции и после, Ярославский приводит два примера — постановление думского православного духовенства 1909 г., запретившее свободу проповеди для старообрядцев, явочный порядок открытия ими общин и даже «наименование старообрядческих духовных лиц священнослужителями» и издание в Советской России в 1918 г. декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». По мнению Ярославского, нет свободы совести в США, где учителя судили за преподавание теории Ч. Дарвина и запретили преподавание этой теории в ряде штатов. Отсутствует она и в Англии, в парламенте которой приняли закон о богохульстве, запрещающий человеку говорить неодобительно о боге или святом, и в Германии, где художника Г. Гросса осудили за то, что он показал роль церкви в империалистической войне в образе крестьящегося священника, изо рта которого сыплются снаряды и пушки [11, с. 160, 163—165].

Касаясь преподавания религиозных взглядов в школе, Ярославский замечал: «...само собой разумеется, что нельзя ребенка с детских лет в школе учить, что существуют несуществующие боги, святые, черти, ангелы и пр.; нельзя его учить одновременно эволюционной теории, научной теории мироздания и доказывать в то же время, что женщина создана из ребра Адама. Нельзя ему одновременно давать научные познания и говорить, что бог создал мир в шесть дней и вытряхивал и звезды, и животных, и растения, и горы, и моря из рукава, как фокусник на сцене» [11, с. 165].

Полемизируя с римским папой, считавшим, что в СССР без нравственных устоев развращается молодежь, Ярославский говорил: «Так называемая “нравственность” в религиозном обществе, в чем она выражается? Разве в том, что общество разделилось на классы, в том, что класс эксплуататоров считает в порядке вещей, когда рабочий получает нищенскую зарплату, когда он ночует на улице, на мостовой, как это имеет место в целом ряде капиталистических стран, когда его жизнь не обеспечена ни в старости, ни в случае болезни? <...> В том ли она выражается, что дети должны работать в капиталистических странах кое-где с 4 лет — с 4 лет эксплуатируется детский труд — и что до сих пор в таких странах, как Германия и Австрия, дети работают по 14—18 часов в целом ряде предприятий?» [11, с. 167]. Такой морали Ярославский противопоставляет советскую мораль: «Мы детей-пионеров учим с детства — и они клянутся в этом — всю жизнь отдать за дело рабочего класса, помочь рабочим и крестьянам всего мира в деле освобождения от гнета капитализма. Да, это великая клятва, и, если мы укрепим ее в сознании каждого ребенка, каждого юноши, каждой девушки, мы будем непобедимы, мы гигантски ускорим муки родов нового общества, ибо вырастим в нашей стране и во всех странах в ближайшие годы новое поколение, целое новое племя детей, которое по-коммунистически будет относиться к миру людей, к миру вещей, для которых на первом плане будет общее дело — дело трудящихся, на первом плане будет стоять социалистическое переустройство общества, на первом плане — свержение капиталистического строя» [11, с. 168].

В брошюре «Коммунисты и религия», выпущенной в 1931 г., Ярославский пишет о том, как коммунисты должны относиться к религии и религиозному

мировоззрению. Каждый коммунист должен уметь объяснить, почему он борется с религией: нужно помешать капиталистам всех стран «через религиозные организации одурачивать крестьянские и рабочие массы». Коммунисты разоблачают «классовые корни и классовую роль религии». Они ведут «борьбу против религиозных предрассудков, религиозных верований посредством организации широкой антирелигиозной пропаганды» [11, с. 181—182]. Борьба должна вестись так, «чтобы не оскорблять верующих, потому что оскорбление верующих ведет не к ослаблению, а к усилению религиозных верований» [11, с. 184].

В 1932 г. группа американских профессоров и учителей, посетивших СССР, встретила с Ярославским и беседовала с ним по вопросам антирелигиозной пропаганды в Советском Союзе. Отвечая на первый вопрос — «Каковы элементы христианства и коммунизма, которые Вы считаете неизбежно противоречащими друг другу?», Ярославский сразу уточнил: «Я считаю, что между христианством и коммунизмом нет ничего общего». По его мнению, только «сторонники коммунизма», которые еще не освободились от религиозности, могут думать по-иному, поскольку религиозное мировоззрение «во всем враждебно коммунизму». Христианство сохраняет классовое деление общества, и очередным доказательством этого является энциклика (послание) папы Пия XI, опубликованная им в связи с разразившимся в капиталистических странах мировым экономическим кризисом. Причиной кризиса в ней объявляется «печальное наследие греха», а средствами «спасения» от кризиса — молитва и покаяние. Другой аргумент Ярославского — расовое неравенство в Америке: «...черный человек должен жить в отдельных кварталах, иметь отдельные церкви, ездить в отдельных вагонах». Доказательством классового противостояния являются и репрессивные действия американской власти. «Правительство против людей, которые добиваются, чтобы им платили пенсию, против них высылает танки». Если люди протестуют против уничтожения продуктов — сожжения хлеба в топках и выливания молока в реки, то на них «напускают полицию и войска». Завершая ответ, Ярославский отмечает, что христианство, зародившись в рабском обществе, при капитализме старается «скрыть, замазать глубокие противоречия, разъедающие буржуазное общество» [11, с. 223—225].

На второй вопрос — «Как Вы отвечаете на доказательства церкви, что бог существует?» — Ярославский заметил, что с научной точки зрения этот вопрос абсолютно неуместен, поскольку наука опровергает существование бога. Затем он рассуждает об атеизме как составном элементе марксизма-ленинизма. «А учение марксизма-ленинизма — это, как говорили Маркс, Ленин и как учит нас т. Сталин, руководство к действию». Считая «бессмысленным» вопрос о доказательствах «отсутствия бога», Ярославский тем не менее пытается на него ответить так: если религия говорит о лучшей организации мира благодаря богу, то как объяснить «ужасающее угнетение масс в капиталистических странах, кровавые войны, проституцию, голод миллионов масс и всевозможные социальные болезни». И делает вывод: «Вот это самое “высшее существо”, высший разум, которое на самом деле существует лишь в воображении, допускает все то, от чего страдает человечество». Заканчивая свой ответ на вопрос, Ярославский полагает, что «массы во всей своей повседневной жизни привыкли очень много объяснять по-религиозному». Например, все стихийные бедствия, болезни и эпидемии зависят только от бога. Для разрушения веры в бога необходимо научное, материалистическое мировоззрение [11, с. 226—227].

В 1933 г. Ярославский выступил со статьей «Чего партия требует от коммунистов в личном быту», состоящей из пяти частей с соответствующими подзаголовками. Во введении содержится «оптимистическое заявление»: «Партия, конечно, не устанавливает правил и норм поведения каждого члена на все случаи его жизни. Устав нашей партии, как и программа партии, не содержит в себе ни одного требования, которое напоминало бы о таком мелочном копании в личной жизни коммуниста» [11, с. 254]. В первой части «Частное ли дело партийца религиозные убеждения?» говорится, что Советское государство «предоставляет полную свободу каждому гражданину верить или не верить, молиться или не молиться, принадлежать к какой-нибудь религиозной общине или к Союзу безбожников» [11, с. 255], но от своих членов партия требует «не только разрыва с религией, но и активного участия в антирелигиозной пропаганде». Не место в партии коммунисту, который «выполняет религиозные обряды, или поддерживает религиозную организацию, или защищает в той или иной форме религиозные взгляды» [11, с. 256].

Во второй части «Для партии не “все равно”, как коммунист строит свою семью» Ярославский, задавая вопрос «Является ли... семейная жизнь личным делом каждого коммуниста?», отвечает: «И да, и нет». Партия не требует от коммуниста, чтобы он просил разрешения жениться на той или иной женщине, или от коммунистки, чтобы она спрашивала, за кого ей выходить замуж, но «если коммунист женится на нэпманше, на купчихе, на кулачке, на попадье, то для партии вовсе не безразлично, как отнесется к этому делу широкая рабочая, колхозная, беспартийная масса, не все равно для партии, как эта масса отнесется к тому, что коммунист строит свою семью с человеком, который в эту семью внесет идеологию, навыки, интересы чуждого класса». По мнению Ярославского, для партии не безразлично, как «купчиха, нэпманша, кулачка, попадьа, бывшая помещица и т. п. будет воспитывать детей коммуниста, какие понятия она им привьет» [там же]. При этих обстоятельствах семейная жизнь коммуниста не является его личным делом, поскольку «нередко эти чуждые и даже враждебные пролетариату и партии элементы, войдя в семью коммуниста, толкают его на преступления, прививают ему свои взгляды, содействуют его разложению» [11, с. 257].

В третьей части «Коммунист должен быть во всем примером» Ярославский, по сути, продолжает рассматривать случаи отношения коммуниста к семье, которые не являются его личным делом. Так, коммунист должен быть примером в отношении к жене как к равной ему, поощрять ее участие в общественной работе и заботиться о своих детях. Недопустимо для коммуниста бить свою жену и запрещать своему ребенку вступать в пионерский отряд или в комсомол. Кроме того, «своих детей он должен воспитывать в коммунистическом духе, а если он их воспитывает не в коммунистическом духе, то всякий имеет право указывать ему на это» [11, с. 258]. Опять Ярославский задает вопрос и тут же отвечает: «Частное ли это, личное ли это дело, как тратит свой заработок коммунист? И да, и нет» [11, с. 259]. Партия не вмешивается в распределение заработка коммуниста, но ей не безразлично, когда он тратит деньги на пьянство. Главное для коммуниста быть примером в личной жизни для всех. Еще требование к коммунисту — «живи по средствам, не роскошествуй, не излишествуй» [11, с. 260].

В четвертой части «Личное и общественное сочетать в гармоническое целое» Ярославский обращает внимание на то, что как за границей, так и внутри страны по поведению коммуниста судят о партии и поэтому оно

должно являться примерным. Личная жизнь коммуниста так тесно связана с его общественной работой, «с его борьбой за программу коммунизма», что он обязан «в одно гармоническое целое суметь слить, сочетать личную свою жизнь с общественной» [11, с. 260]. Хотя партия не добивается того, «чтобы коммунисты жили в нищенской обстановке», но она ограничивает их вознаграждение за труд путем установления «партмаксимума». Далее главный атеист страны настойчиво и неоднократно проводит мысль о том, что коммунисты не имеют преимуществ в материальном обеспечении по сравнению с беспартийными. Более того, партия «обязана карать беспощадно всякого коммуниста, если он из корыстных интересов, из желания пожить власть позволяет себе использование своего служебного положения» [11, с. 261].

В последней части «Вон из партии карьеристов, клеветников, склочников!» Ярославский пишет, что и «отношение коммунистов к товарищам», т. е. коммуниста к коммунисту, не может являться их частным делом. Каждый коммунист «вправе рассчитывать на товарищеский совет, на товарищескую помощь со стороны других членов партии, если он очутился в затруднительном положении». Исходя из этого партия относится отрицательно к карьеристам, которые клеветают на своих товарищей, «если эта клевета им прокладывает дорогу». Товарищи не должны позорить друг друга «необоснованными, непроверенными обвинениями» [11, с. 262].

М. И. Калинин, будучи Председателем ЦИК СССР, считал, что единственной научной идеологией является марксизм-ленинизм. В речи на совещании учителей-отличников городских и сельских школ Калинин отмечал: «Изучение марксизма-ленинизма нужно не ради самого изучения, не для проформы. <...> Мы изучаем марксизм-ленинизм как метод, как инструмент, при помощи которого мы правильно определяем наше политическое, общественное и личное поведение. Мы считаем, что это — самое могущественное орудие человека в его практической жизни» [4, с. 313].

На совещании актива днепропетровского комсомола в 1934 г. Калинин выразил уверенность в том, что «через некоторое время на основе нашей борьбы, на основе той перестройки, которая идет у нас в стране, будут созданы прекрасные художественные произведения» [3, с. 32]. По его мнению, «величайшие творения нашей революционной действительности будут служить великолепными темами для художников». В этой же речи всесоюзный староста говорил об огромной роли «твердого коммунистического мировоззрения» для коммуниста: «Коммунистическое мировоззрение дает нам возможность умело подходить к каждому вопросу, правильно подойти к каждому явлению. Коммунистическое мировоззрение является тем же самым для борцов пролетарской революции, чем, скажем, для астронома является огромный телескоп, а для лабораторного исследователя — микроскоп» [3, с. 33].

В 1938 г. Калинин, выступая перед учителями, определил главное требование к ним — «растить нового человека» социалистического общества с «самыми лучшими человеческими качествами». Среди этих вполне общечеловеческих качеств, таких как любовь, честность, храбрость, представитель высшего слоя советской номенклатуры специально выделяет «любовь к трудящимся массам». Храбрость же нужна «социалистическому человеку» для завоевания мира [3, с. 103]. Калинин выделяет и такое качество, как «товарищеская спайка». Оно необходимо новому человеку «хотя бы потому, что мы находимся в капиталистическом окружении, потому, что идет систематическая травля нашего Союза и каждый буржуа с вожделием ждет удобного момента, чтобы раздавить Советский Союз» [3, с. 104].

Подводя итоги, следует отметить, что философские взгляды Крупской, Луначарского, Ярославского и Калинина можно разделить на те, что не выдержали проверки временем, и те, что сохраняют свою актуальность и по сей день.

Крупская полагала, что учителя должны руководствоваться в своей работе марксизмом-ленинизмом. По ее мнению, именно благодаря марксизму-ленинизму учительство духовно развивается. А разве препятствовали его духовному развитию античная философия, философии эпох Возрождения, Просвещения и различные философские направления и системы, в том числе идеалистическая философия? Она рекомендовала применять диалектический подход к изучению отдельных дисциплин и цитировала Ленина, определившего четыре критерия данного подхода. Эти критерии Крупская в особенности применяет к преподаванию математики, экономической географии и литературы. Ни в коем случае не отвергая важность использования диалектики в учительском и преподавательском творчестве и признавая ценность в том числе ленинских критериев, нельзя сбрасывать со счетов и метафизический подход.

Абсолютным анахронизмом, на наш взгляд, являются представления Крупской о литературе как об элементе строительства социализма и о ее роли в воспитании молодого поколения. Большевистским прагматизмом и духом социалистического реализма пронизана ее мысль о том, что главным в преподавании литературы является отражение в литературных произведениях окружающей действительности, тем более что образцом такого произведения объявляется роман Островского «Как закалялась сталь». Еще радикальнее в этом контексте звучит мысль Крупской о бдительности, когда она призывает литераторов брать пример с Ленина и видеть врага рядом.

В то же время Крупская в целом оставалась на этических позициях, стараясь в своих воспоминаниях объективно показать роль Сталина и других большевистских вождей в революционном движении. Она рассказывает, как Бухарин, хорошо знавший в отличие от Сталина ряд европейских языков, помогал ему разобраться в национальных отношениях. В период изобличения Троцкого как врага Ленина Крупская пишет о встречах мужа с ним и их совместной деятельности. Она вспоминает о Каменеве и Рыкове накануне процесса над «троцкистско-зиновьевским блоком». В письме к Сталину Крупская возражает против ассимиляторских способов обязательного обучения русскому языку в школах национальных республик и отмечает проявления шовинизма среди детей.

В 30-е гг. Луначарский все более проявляет себя как ортодоксальный марксист, ярким свидетельством чему является его мысленная полемика с Г. Уэллсом, который, будучи приверженцем социализма, отрицает революционный способ построения общества, а Луначарский позиционирует себя большевиком и врагом меньшевизма. Другим свидетельством служит размышление Луначарского о «материалистической этике» Спинозы — на том основании, что он, являясь «идеологом буржуазии», в то же время еще и «идеологический предок» пролетариата. Иными словами, рабочий класс должен ценить именно материалистическую этику в противовес идеалистической этике.

Как и Крупская, Луначарский объединяет марксизм и ленинизм, считая, что они превосходят в научном отношении все предыдущие философские системы. Более того, Луначарский утверждает, что не может быть настоящего марксизма вне ленинизма и ленинизм является закономерной стадией марксизма. Заслуга Ленина, по мнению Луначарского, в том, что тот защищал материализм от идеализма. Пожалуй, следует согласиться с Луначарским в том,

что в гносеологии значительна роль диалектики, но явно абсурдна его мысль о торжестве «естественного диалектического мышления человека» в результате победы пролетариата над буржуазией.

Обладая эстетическим вкусом, Луначарский подчинил его партийным интересам. Примером этого является его запрет на постановку пьесы «Самобийца» Н. Эрзмана, которая защищала право обывателя на жизнь и выражала протест против пролетарской диктатуры, хотя сама по себе пьеса Луначарскому понравилась.

Как ни парадоксально, антирелигиозные взгляды Ярославского, касающиеся борьбы церкви со свободой совести, вполне актуальны. Поразительно, как православная церковь продолжает наступать на те же грабли. Более того, складывается впечатление, что она соревнуется с поступками дореволюционной церкви, отнимая недвижимость у культурных учреждений и граждан и запрещая какие-либо театральные постановки и деятельность ранее вполне легитимных сект. В этих случаях совсем не удивляет пример Ярославского, касающийся постановления думского православного духовенства 1909 г., запретившего свободу проповеди для старообрядцев, явочный порядок открытия ими общин и даже «наименование старообрядческих духовных лиц священнослужителями».

Трудно не согласиться с Ярославским в том, что невозможно совместить в образовании научные представления и ортодоксальные религиозные догмы и примирить диалектику со схоластикой. Неуместно и даже противоправно внушать обывателю превосходство одной конфессии над другими. Непродуктивно и катастрофично для религиозных иерархов и для будущего самой церкви заменять моральные и религиозные нормы административными, а еще хуже — уголовными.

В то же время, в первую очередь с позиций нашего времени, мы можем сказать, что нет никакого аксиологического смысла в противопоставлении социалистической морали буржуазной. В условиях глобального мира и, по сути, свершившейся конвергенции различных социально-экономических систем бессмысленно всерьез размышлять о наличии пролетарской и капиталистической нравственности. Здесь приходит на ум разговор Уэллса с Лениным, после которого английский писатель удивлялся наивности большевиков, считавших нравственность пролетариев лучше нравственности капиталистов.

Ощущение дежавю возникает у нас, когда читаешь у Ярославского о том, как власти США реагировали на экономический кризис 30-х гг. XX в. Уничтожение представителями постсоветской номенклатуры иностранных продуктов, которые подверглись эмбарго с нашей стороны, лучше всего характеризует отечественную капиталистическую действительность, при которой страдают простые люди, как когда-то американские обыватели становились свидетелями сожжения хлеба в топках и выливания молока в реки буржуазной властью.

Гносеологические и онтологические взгляды Ярославского, касающиеся проблемы существования бога, изложены им, бесспорно, с позиций диалектического и исторического материализма и, по всей видимости, даже у современных коммунистов не могут пользоваться симпатией, поскольку мы наблюдаем, как номенклатура КПРФ, во всяком случае ее яркие представители, вполне воспринимает религиозное мировоззрение и даже участвует в религиозных обрядах.

У современного коммуниста нет запрета на женитьбу с представителем другого социального слоя, как это наблюдалось при жизни Ярославского, но вполне актуальна партийная норма о том, что коммунист не должен использовать свое служебное положение для обогащения в условиях более чем скромного существования большинства населения страны.

Калинин также был представителем ортодоксального марксизма и каких-то оригинальных философских взглядов не имел. Он полагал, что марксизм-ленинизм является единственной научной идеологией, которая приводит к построению коммунизма. Марксизм-ленинизм, по его мнению, есть и метод, который правильно определяет политическое, общественное и личное поведение. Именно на основании марксизма-ленинизма у коммуниста формируется «твердое коммунистическое мировоззрение», а оно дает ему возможность умело и правильно подходить к каждому вопросу и явлению.

Калинин определил, что главное требование к советским учителям — это воспитание нового человека социалистического общества с «самыми лучшими человеческими качествами». К таким качествам Калинин относил любовь, честность, храбрость, «любовь к трудящимся массам» и «товарищескую спайку». Храбрость нужна «социалистическому человеку» для завоевания мира, а «товарищеская спайка» для того, чтобы выжить в условиях капиталистического окружения.

Философское, а точнее сказать, идейное наследие Крупской, Луначарского, Ярославского и Калинина следует воспринимать, исходя из духа эпохи. Их мировоззренческие позиции во многом определялись большевистским прагматизмом, партийными интересами и духом социалистического реализма. Вместе с тем некоторые образовательные, религиозные, политические идеи актуальны и в рамках современного социокультурного и государственного строительства.

Библиографический список

1. *Анненков Ю. П.* Дневник моих встреч : цикл трагедий : в 2 т. Л. : Искусство, 1991. Т. 2. 303 с.
2. Вокруг Сталина : историко-биографический справочник / авт.-сост. В. А. Торчинов, А. М. Леонтьев. СПб. : Филол. фак. СПбГУ, 2000. 608 с.
3. *Калинин М. И.* Будущее принадлежит вам. М. : Мол. гвардия, 1974. 109 с.
4. *Калинин М. И.* Избранные произведения. М. : Политиздат, 1975. 448 с.
5. *Куманев В. А., Куликова И. С.* Противостояние: Крупская — Сталин. М. : Наука, 1994. 253 с.
6. *Луначарская-Розенталь Н. А.* Память сердца : воспоминания. М. : Искусство, 1965. 480 с.
7. *Луначарский А. В.* Барух Спиноза и буржуазия. М. : Журн.-газ. объединение, 1933. 40 с.
8. *Луначарский А. В.* Воспоминания и впечатления. М. : Сов. Россия, 1968. 376 с.
9. *Луначарский А. В.* Человек нового мира. М. : АПН, 1980. 404 с.
10. Надежда Константиновна Крупская : биография. М. : Политиздат, 1978. 415 с.
11. *Ярославский Е. М.* О религии. М. : Госполитиздат, 1957. 640 с.

ФИЛОСОФИЯ НООСФЕРЫ

ББК 87.523.2

П. А. Белоусов

НООГЕНЕЗ КАК ТЕЛЕОНОМИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС ГЛОБАЛИЗАЦИИ СУБЪЕКТНОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Обосновывается точка зрения на допустимость квазителеологического подхода к научной идее перехода биосферы в ноосферу В. И. Вернадского с учетом представлений постнеклассической науки об эволюции как универсальном процессе саморазвития систем различного уровня. Ноогенез предстает закономерным вектором имманентной направленности эволюции биосферы к раскрытию заложенных в ней возможностей возрастания устойчивости в пределах биологического времени-пространства.

Ключевые слова: биосфера, эволюция, адаптация, ноогенез, ноосфера, цель, телеономия, биоантропоцентризм, экологическая этика.

The article substantiates the potential of the quasi-teleological approach to the V. I. Vernadsky's idea of the biosphere into noosphere transition. The author states the necessity of the post-non-classical discourse, which shows the evolution as a universal self-development process of systems on various levels. Noogenesis appears as a regular vector of the immanent orientation of the biospheric evolution; it discloses the opportunities to increase the stability within the biological time-space.

Key words: biosphere, evolution, adaptation, noogenesis, noosphere, teleonomy, bio-anthropocentrism, ecological ethics.

Идея В. И. Вернадского о переходе биосферы в ноосферу в современной неблагоприятной экологической ситуации может восприниматься как утопия, как неосуществимая мечта, в основании которой лежат умозрительные философские представления русского космизма. В наше время человечество, ставшее геологической силой, способно вызвать неприемлемое для дальнейшей жизни разрушение среды обитания, не успев перестроить свои отношения с биосферой. Остается не так много времени для смены техногенного типа развития на биоантропогенный, или ноосферный. В. И. Вернадский не считал себя философом и оправдывал свой интерес к философии задачами научного познания. Называя себя реалистом и скептиком, он строил научно-исследовательскую работу на конкретных фактах, отражающих объективные свойства природных процессов. Из них выводились теоретические и мировоззренческие обобщения, в которых синтезировались научные и философские представления.

Ноосферное будущее ученый прогнозировал на основе эмпирических обобщений, сделанных при изучении живого вещества планеты. Целенаправленность эволюционного процесса получает новое геологическое воплощение в научной мысли социального человечества, генезис которой В. И. Вернадский связывает с законами роста в ходе геологического времени

головного мозга, достигшего у человеческого вида функции органа мышления и инструмента усиления эволюции живого вещества в биосфере. «На наших глазах биосфера резко меняется, — пишет он. — И едва ли может быть сомнение в том, что проявляющаяся этим путем ее перестройка научной мыслью через организованный человеческий труд не есть случайное явление, зависящее от воли человека, но есть стихийный природный процесс, корни которого лежат глубоко и подготавливались эволюционным процессом, длительность которого исчисляется сотнями миллионов лет... Научное знание, проявляющееся как геологическая сила, создающая ноосферу, не может приводить к результатам, противоречащим тому геологическому процессу, созданием которого она является. Это не случайное явление — корни его чрезвычайно глубоки» [5, с. 28].

В. И. Вернадский относится к представителям естественно-научного направления в русском космизме, для которых характерно убеждение в закономерной взаимосвязи природных, социальных, духовных процессов человеческой истории и космоса, а также вытекающей из этого космической миссии человечества. Интересы человеческого рода в перспективе совпадают с объективной тенденцией живого к сохранению себя в вечности. В ранних работах В. И. Вернадский признавал вечность жизни в космосе, но позднее его взгляды изменились и он допускал абиогенез, т. е. происхождение живого из неживого на Земле. Он скептически относился к идее существования внеземных цивилизаций [18, с. 131]. Размышляя о природе биологического времени-пространства, ученый пришел к заключению о субстанциональном единстве времени и жизни. Раз возникнув, жизнь не может прекратиться. «Вернадский догадался, — отмечает Г. П. Аксенов, — что не может быть случайностью, что все основные свойства времени-пространства как такового совпадают с временными и пространственными свойствами биоты. И время, и жизнь односторонне направлены, идут только из прошлого через настоящее в будущее» [1, с. 58].

Всюдность жизни в пределах земного мира перейдет в экспансию «оразумленной» биосферы на другие планеты благодаря целеустремленному, научно организованному осуществлению общечеловеческого проекта по регуляции сначала земных, а затем и космических природных процессов во благо становящегося бессмертным человечества [2].

Ноогенез связан с научно-техническим прогрессом человеческой цивилизации, с новыми возможностями человека достраивать биосферу в согласии с ее законами, поэтому ноосфера формируется внутри биосферы и выступает как «оразумленная» биосфера, изменяющаяся по логике процесса саморазвития жизни. Солидаризированное человечество способно, руководствуясь научным знанием и гуманистическими идеалами, направлять развитие биоантропосферы в соответствии с принципом имманентной прогрессивности эволюции органического мира.

В. И. Вернадский понимал жизнь в контексте геологической истории Земли, связанной с планетарным круговоротом вещества, энергии и информации и его нарастающим упорядочиванием по мере возникновения новых типов и форм живых организмов, включая в этот процесс человека в функции «финального» агента эволюции живого вещества. Все организмы выступают в роли «творческих начал» при формировании состава биосферы и поддержании динамического равновесия со средой на основе конкретного обмена веществ, создавая тем самым необходимый для всей жизни внутренний биосферный порядок за счет работы свободной энергии, генерируемой путем

ассимиляции растениями солнечного излучения и последующей его трансформации по цепям питания в контуре биологического круговорота. Самовоспроизводство живого происходит расширенно благодаря появлению новых видов, увеличивающих биогенную геохимическую энергию и образующих новые биогеоценозы (малые биосферы), которые интенсифицируют обмен между косным и живым веществом, вовлекают в сферу жизнедеятельности планетарные ресурсы и включают их в циклическую организационность биосферы.

В идеологии русского космизма имплицитно присутствует телеологический вопрос о смысле совершенствующегося на Земле биокосмического процесса, ответ на который с точки зрения естественно-научного мышления дает В. И. Вернадский в незавершенном учении о переходе биосферы в ноосферу. Материалистическое истолкование природных явлений, господствующее в европейской и отечественной науке в первой половине XX в., приводило к упрощенному редукционистскому объяснению специфики живого на основе аналитической методологии физико-химических наук. Понятия цели, смысла, значения, направленности изгонялись из биологии в сферу религиозно-идеалистического мировоззрения.

Свойство целесообразности и преддетерминированности живых систем (квазителеология, или телеономия), присущее всем уровням биоса, универсальный механизм которого определяется адаптивной направленностью действия естественного отбора, может экстраполироваться на социальную сферу, генетически и структурно-функционально связанную с миром жизни [4].

Становление системного стиля мышления, вызванное развитием кибернетики в 50—60-х гг. XX в., формированием синтетической теории эволюции и успехами молекулярной биологии, обусловило переход от механистически-каузальной парадигмы науки к концепции «естественной телеологии», позволяющей объяснять функционирование сложных системных объектов, которым присуще саморегулирование и саморазвитие на основе запрограммированной, получаемой и преобразуемой ими информации. Все живые формы (организмы, сообщества) проявляют себя как целесообразно организованные и целенаправленные (естественные) объекты, сущность которых предполагает наличие в их жизнедеятельности объективных целей, не сводимых к аристотелевской телеологии «конечных» причин.

В современной биофилософии допускается телеономический (квазителеологический) тип объяснения качественной специфики живого. Применяемые термины, которые в первоначальном значении описывают причинные отношения, выражаются на языке кибернетики с помощью программы и обратной связи, т. е. раскрывают циклическую, обратную причинность, включающую преддетерминированность результатов действия и понятую в этом смысле направленность последнего. Теоретическая биология находит материальные аналоги цели в объяснении сущности органической целесообразности, не прибегая к привлечению представлений об идеальной внутренней цели мистического плана. В терминах информации выражаются семантические инварианты целевой причинности в живой природе [16].

Представление о необходимо направленной активности живых организмов, но как о предзаложенной (априорной) особенности живого, развивал И. Кант в теории биологической целесообразности с позиций трансцендентализма, изложенной им в «Критике способности суждения». Каузальную связанность событий в живой природе он подводит под общий принцип целостности, определяющий единство, системную организованность и целесообразность

активности живых существ. «Иными словами, — пишет М. Б. Туровский, — причинное действие получает посредством целого определение всеобщего закона направленного развития. Из этого вывода получается очень важное следствие: в определениях целого единичное, особь выступает как несущая на себе значение всеобщего, т. е. уже не может быть сведена к случайности, но заключает в себе актуальные характеристики необходимости... При этом природная целесообразность мира живых существ трактуется Кантом в агностически-трансценденталистском аспекте: “как если бы” она вытекала из логики самой сущности жизни» [14, с. 113]. Согласно Канту, природная целесообразность является выражением объективной закономерности сущего, движение которого определяется временным рядом равнозначных временных моментов: прошлое детерминирует настоящее, настоящее — будущее. О двух формах целесообразности (природной и духовно-практической) Кант писал: «Телеология рассматривает природу как царство целей, мораль — возможное царство целей, как царство природы. В первом случае царство целей есть теоретическая идея для объяснения того, что существует. Во втором оно практическая идея для того, чтобы реализовать то, что не существует, но что может стать действительным благодаря нашему поведению, и притом сообразно именно с этой идеей» [9, с. 279]. Связь преобразующей деятельности человека с природой как царством целей состоит в том, чтобы соединить основоположения рассудка, ориентированного на познание сущего, с постулатами практического разума, обращенного к должному будущему. Целеполагающая человеческая деятельность антиципативна, т. е. обращена в будущее, ее целями выступают желаемые возможности, реализация которых зависит от способности познания природной причинности и от правильного приложения нравственной воли, законодателем которой является практический разум.

Человеческий род не мог выжить и развиваться, если бы системное человеческое поведение в природе не соответствовало ее законам. Мыслящая материя «снимает», погружает в свое основание низшие формы с их закономерностями и выводит вечную материальную Вселенную на уровень появления в ней субъекта-наблюдателя. В. И. Вернадский и другие русские космисты по-своему сформулировали антропный принцип, опередив физическую космологию конца XX в. в постановке вопросов о назначении жизни и возникающего на ее основе человеческого разума в целостной самоорганизующейся Вселенной.

В размышлениях о геокосмической роли «живого вещества» В. И. Вернадский органично связывал биогенез с антропосоциогенезом, завершающим естественную эволюцию земной жизни и начинающим закономерно разумный процесс направленного развития биосферы в ноосферу. Человека как одного из видов живых организмов ученый рассматривал в контексте «живого вещества», с одной стороны, в значении функции биосферы, но, с другой стороны, человеческий разум выходит за границы адаптивного модуса и становится атрибутивным (субстанциональным) космическим феноменом, представляющим высшую форму развития универсума.

Ноогенез можно понимать как направленное закономерное продолжение антропогенеза, связанное с замещением бессознательного поведения пралюдей сознательно-культурными механизмами регуляции адаптивно-адаптирующей деятельности ставшего человека, в которые встраиваются биологические программы животных, сохраняющие свое влияние на структуру человеческой ментальности в плане удерживания творческой активности человечества в границах его природности, т. е. вписанности в биосферу

как ее функции, но с новой (культурной) биогеохимической энергетикой. Совокупная творческая деятельность человеческого рода объективно направлена на поддержание экологического равновесия с первой природой уже с помощью надприродных (культурных) средств. В отличие от генетически заданных форм жизнедеятельности всех других живых существ, включенных в биотические круговороты, человеческая деятельность опосредована целями самого человека, не совпадающими во многом с объективными требованиями биосферы. Поэтому для надежного, устойчивого единства человека с природой постоянно необходима сознательная регуляция.

Преобразовательная техногенная деятельность человечества нарушает основной принцип развития живого, заключающийся в вовлеченности любой части биосферы в биогеохимический круговорот веществ для сохранения устойчивого термодинамического неравновесия между живым и косным веществом (воспроизводство «хиральной чистоты» биомолекул).

Становление ноосферы превращается в целостную проблему, интегрирующую естественные, технические, социальные и гуманитарные знания в новом эоцентрическом мировоззрении и новом экофильном поведении человека эпохи ноосферы. Преемственность между биосферой доноосферного состояния и биосферой, переходящей в ноосферу, заключается в непрерывности и постоянстве возобновления биотического круговорота в целом во всех его циклах и звеньях. Искусственная природа должна развиваться по пути биоподобия с целью полного воспроизведения цикличности обменных процессов, онтологическим основанием которых является приспособительная жизнедеятельность организмов в их взаимодействии со средой.

Синергетическая методология позволяет увидеть в ноогенезе процессы самоорганизации антропогеобиосферы в соответствии с общими статистическими закономерностями эволюции открытых нелинейных и неравновесных систем. Появление человека разумного можно рассматривать как выход системы жизни к новому аттрактору, повышающему в тенденции организованность и устойчивость биосферы на основе сущностных свойств живого. Как новое эволюционное приобретение, человек предопределяет будущее земной жизни, которое потенциально присутствует в настоящем. «Этот скрытый в нелинейной среде дискретный спектр структур-аттракторов предстает как нечто идеальное, как спектр целей эволюции, — отмечают Е. Н. Князева и С. П. Курдюмов. — Отсюда вытекает проблема загадочной предопределенности. Настоящее не только определяется прошлым, предысторией системы, оно строится, формируется из будущего, в соответствии с контурами грядущего... Если система попала в конус притяжения аттрактора, то существует жесткая установка на определенное будущее состояние. Будущее влечет к себе, “временит” настоящее. Будущее ведет отбор тех элементов настоящего, которые конгруэнтны, подобны возникающему будущему... Будущее закрыто лишь отчасти, ибо преддетерминированы возможные формы (структуры) организации и пути к ним. Это действительно своеобразный детерминизм. Но в то же время будущее открыто, ибо то, какая из этого спектра возможных структур возникает сейчас, в момент данной неустойчивости, определяется случайностью, флуктуациями, хаосом на микроуровне. Кроме того, в ходе эволюции изменяются и сами открытые нелинейные среды (системы), а стало быть, модифицируется и спектр возможных эволюционных структур» [10, с. 145—146].

Мировая цивилизация находится в точке бифуркации и поиска аттракторов, стабилизирующих социоприродную систему в обозримой временной

перспективе. Человечество не должно бессмысленно исчезнуть в результате собственных ошибок и тем самым вернуть биосферу в ее доразумное состояние. Антропный принцип в космологии (в сильной версии) постулирует объективную необходимость существования человечества в физической Вселенной как некой цели на определенном этапе ее эволюции. Фундаментальные свойства физического мира (мировые константы) с момента Большого взрыва потенциально преддетерминируют возникновение жизни и разума [3].

В соответствии с мыслями В. И. Вернадского, влияние человеческого сознания, как эволюционного фактора, на биосферу, переходящую в ноосферу, допустимо, так как «законы материального мира имеют одинаковую природу, одинаковые свойства с идеальным в нашем сознании: они проявляются только через материальные явления и познание их становится возможным именно потому, что они идеальны в той же мере, что и идеальное в нашем сознании» [11, с. 186].

Идеальное (сознательное) в структуре отношений человека с биосферой онтологически и генетически связано с бессознательной «первой» природой, но функционально мышление по своей конструктивистской сущности способно отрываться от требований природной детерминации и создавать конфликтные ситуации в биоантропосфере. В. И. Вернадский предвидел глобальные противоречия в отношениях общества с природой: «В геологической истории биосферы перед человеком открывается огромное будущее, если он поймет это и не будет употреблять свой разум и свой труд на самоистребление» [6, с. 240].

Человек разумный обладает большими степенями свободы в адаптивном овладении планетной средой обитания, чем любые другие живые существа, но в этой свободе заключена опасность дезинтеграции всей биосферной ритмизированной цикличности. Приспособительные возможности общества обусловлены осознанной целеполагающей деятельностью людей, в которой имманентно присутствует фактор непредвиденности и неожиданности ее результатов и отдаленных последствий. Достижение человеком состояний среды, приемлемых для его биосоциальной природы, постоянно происходит методом проб и ошибок, подобно действию естественного отбора в органическом мире на основе статистических закономерностей.

Общество как продукт эволюции является особой частью единой Природы, его воспроизводство совершается в процессе разумно-преобразовательной творческой формы активности, рождающей в себе новые смыслы, цели и другие идеальные основания человеческой жизнедеятельности. Человечество сохраняет себя не путем пассивного приспособления к свойствам окружающей среды, а благодаря переделке природы в нужном для него направлении. «Разумная деятельность должна строиться не как эмпирическое воспроизведение исторически предшествовавших способов действия с объектами, — отмечают М. Б. Туровский и С. В. Туровская, — а через осознание всеобщих биосферой заданных параметров, в пределах которых только и может осуществляться жизнедеятельность вообще... Действенность разума в ходе целеполагания должна быть ограничена пределами возможностей существования человека, а таковыми выступает биосфера. Преобразование биосферы в ноосферу обусловлено сменой “центрирующей” силы: вместо биологического приспособления активной силой выступает разум человека» [15, с. 97].

Ноогенез связан с нарастанием регулирующей функции инфосферы, под воздействием которой стихийные потоки вещества, энергии, информации

оптимизируются планетарной деятельностью солидаризированного человечества. Инфосфера будет создавать возможности согласования и взаимодополнения когерентных процессов во всех планетарных уровнях организованности антропогеобиосферы [13, 8].

Глобальные проблемы человечества, вызванные научно-техническим развитием, свидетельствуют о планетарной масштабности предметной деятельности человека, но экономоцентрическая направленность ее противоречит принципам системной организованности биосферы. Козволюционная модель развития мирового процесса, призванная снять опасную для судеб человечества дисгармонию во взаимоотношениях человека и природы, предполагает глубокую перестройку ценностных приоритетов в контексте становления новой гуманистической (биоантропоцентрической) цивилизации. В. И. Вернадский был убежден в способности людей, объединившихся в решении планетарных проблем, создать «человекоразмерную» среду жизни и постоянно поддерживать и совершенствовать жизненно значимые условия существования во временной перспективе для новых поколений. Экологические императивы должны стать принципами организации политических, экономических, национально-этнических, демографических, культурно-коммуникационных и других процессов в планетарном масштабе, через них необходимо соизмерять баланс интересов в контексте единства и многообразия мировой истории.

Во второй половине XX в. в западной футурологической мысли стали создаваться идеально-типические проекты будущего человечества как суперорганизма на основе достижений биологических и информационных технологий. Представители «кибернетического техницизма» возлагают на планетарный искусственный интеллект функции тотальной регуляции будущего объединенного мирового сообщества. Критики такого подхода обращают внимание на переоценку возможностей «глобальной паутины» преодолеть базисные препятствия в устройстве современного общества на его пути к планетарной интеграции и солидарности [17].

В утопиях подобного типа не учитывается амбивалентность человеческой природы, столкновение в человеке эгоистических и альтруистических интенций. Культивирование солидарных (коллективистических) форм поведения связано с социальными и культурными изменениями в организации жизни человека и не может решаться чисто техническими средствами. Будущее интегральное общество, каким его представлял В. И. Вернадский, связано с формированием ноосферного человека, способного гармонизировать в себе индивидуальную и коллективную идентичность. Духовно-нравственной предпосылкой становления планетарной солидарности должна быть ноосферная этика. «Философские основания глобальной экоэтики, — пишет Г. С. Смирнов, — онтологические, гносеологические, аксиологические и праксиологические — это аксиомы, императивы и фундаментальные законы, образующие систему, в которой системообразующее свойство задается ноосферным императивом: благо ноосферы (единого космопланетарного тела человеческой цивилизации) — высшая цель, благо индивида — конечная цель, единство ноосферного блага и блага человека — абсолютная цель» [12, с. 323].

Поддержание экологической среды обитания в ее целостности становится для человечества безальтернативным условием его самосохранения: «В этом плане ноосфера одновременно является реализацией объективной необходимости общественного развития и антропогенного развития природной

среды соответственно целям ее сохранения как важнейшего условия существования общества» [7, с. 73].

Цивилизационный вектор глобализации свидетельствует о нарастании конфронтации в социально-экономической сфере. Причиной этой конфронтации выступают прежде всего корпоративные эгоистические интересы национальных и транснациональных финансовых групп, для которых выгодны разобщенность и разделенность человечества. Вместе с тем козволюционная стратегия выживания ориентирует субъектов мировой истории на формирование ценностных оснований жизнесохраняющего сценария развития планетарной антропосферы, заключающего в себе гуманистические смыслы, предпосылочно выводимые В. И. Вернадским из объективной телеономии биокосмического процесса. Коллективное творчество способно находить выходы из трудных ситуаций, создаваемых стихийной деятельностью, в согласии с общими тенденциями эволюции жизни, связанными с эволюцией самой эволюции при решающей роли в ней человека разумного. Солидарное мировое развитие, ведущее к устойчивому и справедливому жизнеустройству, требует нового взгляда на совместное существование всего планетарного сообщества, системным выражением которого призвана быть глобальная этика как нравственное основание формирования интернациональной идентичности.

Библиографический список

1. Аксенов Г. П. Рассимволизация абсолюта // Вопросы философии. 2015. № 8. С. 53—63.
2. Алешин А. И. Размышление о феномене русского космизма // Вопросы философии. 2015. № 4. С. 79—92.
3. Астрономическая картина мира. М. : Ин-т философии РАН, 1996. 247 с.
4. Борзенков В. Г. Проблема телеологии // Борзенков В. Г. Биофилософия сегодня. М. : Динтер, 2006. Гл. 7. С. 137—171.
5. Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М. : Наука, 1988. 522 с.
6. Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление. М. : Наука, 1991. 270 с.
7. Гирусов Э. В. Социальная экология в системе современного научного знания // Философские науки. 2011. № 6. С. 65—76.
8. Данилова В. С. Ноосферная репрезентация современного универсализма. Якутск : Сев.-Вост. федер. ун-т, 2012. 286 с.
9. Кант И. Основы метафизики нравственности // Сочинения : в 6 т. М. : Мысль, 1965. Т. 4, ч. 1. С. 221—310.
10. Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Основания синергетики : синергетическое мировидение. М. : Ком Книга, 2005. 240 с.
11. Павлов А. Т. Сущность идеального // Вопросы философии. 2017. № 1. С. 180—188.
12. Смирнов Г. С. Образование ноосферы: философско-методологические проблемы эволюции сознания. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2015. 504 с.
13. Смирнов Д. Г. Семиософия ноосферного универсума : ноосфера и семиосфера в глобальном дискурсе. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2008. 372 с.
14. Туровский М. Б. Проблема направленности биологического развития и телеология И. Канга // Философские науки. 1998. № 2. С. 103—117.
15. Туровский М. Б., Туровская С. В. Концепция В. И. Вернадского и перспективы эволюционной теории // Вопросы философии. 1993. № 6. С. 88—104.
16. Фролов И. Т. Детерминизм и телеология. М. : URSS, 2010. 271 с.
17. Хачатурян В. М. Постмодернистская утопия: идеи человечества-организма // Человек. 2017. № 2. С. 95—109.
18. Янишина Ф. Т. Развитие философских представлений В. И. Вернадского. М. : Наука, 1999. 144 с.

МНОГОМЕРНАЯ ГЛОБАЛИЗАЦИЯ: НООСФЕРНЫЕ И НЕНООСФЕРНЫЕ ПРАКТИКИ

Анализируются постнеклассические парадигмы осмысления глобализации как геологического по своей природе процесса развития цивилизации. Сопоставляются ноосферные и антиноосферные практики мирсистемной динамики. Вестернизация и унификация как концепты глобалистской модели устойчивого развития сравниваются с концептами диалогичности и универсальности ноосферного (гео)видения мира. Делается вывод об эвристичности целе-ценностного подхода к формированию мирового сообщества в постглобализационную эпоху.

Ключевые слова: глобализация, вестернизация, унификация, межкультурный диалог, социокультурные практики, толерантность, ноосферизация.

Post-non-classical paradigms of understanding the globalization as a geological process of civilization development are analyzed in the article. The noospheric and non-noospheric practices of world-system dynamics are compared. Westernization and unification as the concepts of the globalist model of sustainable development are compared with the concepts of dialogics and the universality of the noospheric (geo)vision of the world. The conclusion about the heuristic of the goal-value approach in the formation of the world community in the post-globalization era is proposed.

Key words: globalization, westernization, unification, intercultural dialogue, sociocultural practices, tolerance, noospherization.

Глобализация на современном постнеклассическом этапе представляет собой многомерную и многофакторную основу для общения стран, народов и культур, различных в своих воззрениях на предмет организации мироустройства, адаптации этнонациональных ценностей и культур к унифицированным вестернизационным моделям создания международных отношений, имеющим императивно-управленческий и наднациональный формат построения общепланетарной экономико-политической орбиты.

Постнеклассическая историософия глобализации

Постнеклассическое понимание проблем глобализации актуализируется в процессе анализа проблемы межкультурного диалога, особенностей существования различных культур, традиций и этносов в едином общепланетарном пространстве. Понимание проблемы глобального диалога обуславливает вовлечение в международные отношения различных моделей общепланетарного и регионального типа, а также ставит в качестве одной из основных актуализацию проблемы безбарьерного участия стран и народов в развитии трансграничного рынка. Межкультурный диалог обеспечивает понимание специфической субъективной роли локальных суверенных территорий в мировом пространстве, выступает «источником осознания каждой культурой своего отличия от других, своей особой идентичности» [5, с. 14].

Синергетический характер современных международных отношений также предполагает анализ диалогических коммуникаций между странами, народами и культурами, в их системах существенную роль «начинают играть не силовые взаимодействия, основанные на кооперативных эффектах» [14, с. 21]. Подобный способ организации и взаимодействия элементов характерен для развития современных международных экономических и культурно-диалогических отношений. Кроме того, синергичное осмысление рыночных, социокультурных и политических стратегий ставит во главу угла анализ нового типа интеграции, истины и «нравственности, целерационального и ценностно-рационального действия» [14, с. 25]. Вовлечение глобального множества государств и народов в сферы экономики и культуры обуславливает появление локальных рынков и субкультурных идентичностей автономного типа, выстраивающих диалогическое партнерство с другими субъектами на началах совещательной демократии и толерантности.

Сложные саморазвивающиеся системы постнеклассического типа включают биологические и социальные структуры, анализируемые во взаимосвязи и взаимодействии. Биологическая синергия рассматривается с точки зрения технологического прогресса, порождающего «сложный развивающийся комплекс: человек — технико-технологическая система, плюс экологическая система, плюс культурная среда, принимающая новую технологию» [14, с. 22]. Социально-экономические и политические объекты, являясь синергетическими системами, моделируются в многоотраслевом контексте, с учетом исторического развития и особого характера современных трансформаций.

Неноосферные практики глобализации

Многомерность глобализационных процессов подчеркивается ноосферными и неноосферными моделями, практиками, формирующими контуры современного мироустройства, направления международной дипломатии и, как следствие, определяет выбор стран, народов и культур в пользу однополярного или многофакторного способа развития международных отношений.

Изначально глобализационные тенденции рыночного моделирования рассматривались в рамках непринятия ноосферных практик общения стран, народов и культур и соответственно формировались в контексте вестернизации, разработки унификационных концепций распространения ценностей техногенной культуры на все страны и народы планеты. Поэтому модели, предлагаемые государствами вестернизационного спектра, ставили проблемы межнациональных экономических коммуникаций с позиции возвышения глобальных концепций развития рынка над локальными (отрицая тем самым их автономность), безбарьерной интеграции в международные рыночные системы.

Одной из таких моделей стала геоэкономическая концепция З. Бжезинского, закрепляющая стратегическое преимущество Соединенных Штатов Америки, а также государств вестернизационной направленности над суверенными территориями остального мира. Согласно данной модели экономическое, культурное и политическое преимущество США рассматривалось в качестве основы международной стабильности, выражающейся в глобальном доминировании государств с вестернизационными моделями внутринационального и международного развития.

Модель Бжезинского ставила во главу угла идею однополярного участия США в установлении международных приоритетов экономического, политического и культурного развития. Геополитические установки анализируемой модели закрепляли переход от регионального к глобальному способу построения международной системы взаимодействия стран и народов, в рамках которой «превосходство над всем евразийским континентом служит центральной основой для глобального равенства» [1, с. 23].

При этом Бжезинский указывает на краткосрочные и долгосрочные способы достижения глобального превосходства стран вестернизационного региона над культурными, политическими и экономическими ценностями суверенных государств остального мира. Краткосрочные перспективы анализировались с точки зрения необходимости сохранения исключительных властных преимуществ государств проамериканского типа, долгосрочные перспективы предусматривали трансформацию данной власти «во все более институционализирующееся глобальное сотрудничество» [там же].

Однако подобные тенденции встретили отпор со стороны национальных государств, что нашло свое отражение в идее всемирного общества, отрицающего доминирующую роль вестернизационных моделей экономического развития, ищущего «баланс между динамикой и стабильностью, утверждающего ценности и оспаривающего их универсальность» [5, с. 33]. В противовес унифицированным западным моделям, экономические субъекты всемирного общества предлагают модели диалогического свойства, ставящие проблемы формирования общепланетарной «системы экономических, социально-политических и культурных взаимодействий разных стран» [7, с. 3] в единстве аспектов глобализации и регионализации.

Построение моделей подобного типа вызвано необходимостью учета интересов экономического развития государств, наций и народов на глобальном и региональном уровне. Кроме того, в основе концепции культурного и экономического многообразия лежит идея поиска коммуникативной рациональности, оптимальной модели взаимодействия среди обществ «сходной рациональности и культуры, согласия и компромисса между представителями разной рациональности и разных культур» [15, с. 48].

Глобализация как ноосферизация*

Широкоформатное понимание современных процессов глобализации обусловлено фундаментализацией концепции ноосферы и, как следствие, ноосферным толкованием общепланетарных социально-экономических и политических ценностей, вовлекаемых в развитие мира и человечества. Ноосферная трактовка многомерных глобализационных процессов отражает фундаментальное значение человеческого разума, позволяющего принимать наиболее правильные и рациональные решения, влияющие на судьбы мира и человечества.

Ноосферное понимание мира основывается на отказе от конфронтационных противоречий, на взаимном политическом признании суверенных взглядов и инициатив каждого отдельно взятого государства, этнических и социальных групп. Поэтому позитивность глобализационных процессов

* Дополнительность этих историософских трендов обоснована в рамках концепции ноосферной динамики [12].

на современном этапе заключается в вовлечении толерантных и этических начал в сложившиеся модели взаимодействия государств и социальных групп при внедрении в эндосубъективные воззрения особой значимости разума как «основного оправдания истории, придающего ей смысл и лишаящего абсурдности» [6, с. 149]. Состояние ноосферной разумности призвано обеспечивать решение текущих политических и социальных проблем, абстрагируясь от противоречий, имевших место быть в предыдущие исторические периоды.

Ноосферная трактовка понимания роли человека в современном эволюционном универсуме сводится к возвышению его креатуры до главной движущей силы существующих геологических процессов [13]. С позиции В. И. Вернадского, ноосферный человек выступает в качестве свободной личности, обладающей значительным интеллектуальным потенциалом, благодаря которому он «может и должен перестраивать своим трудом и мыслью область своей жизни, перестраивать коренным образом с тем, что было раньше» [4, с. 241]. В этой связи на первый план выходит перестройка общепланетарной политической, экономической систем, ставящая во главу угла многообразие существующих ценностей, горизонтальный подход к организации межнационального сотрудничества, взаимную поддержку культурной толерантности как основы становления и развития межнационального диалога.

Ноосферный анализ многомерности глобализационных процессов также получает предметную актуальность в процессе всестороннего понимания процессов толерантности, основанной на взаимоуважении культур, этносов и религий, политической солидарности с рыночными моделями иных суверенных территорий. Именно толерантность осмысливается в качестве одного из сдерживающих факторов проявления негативных тенденций глобализации, в процессе моделирования толерантность ставится в качестве «универсальной силовой основы, аккумулированной в определенных государственных (межгосударственных также) учреждениях и способной сдерживать конфликт мировоззрений в состоянии взаимотерпимости» [3, с. 76].

Общество v. 21: мегатренды неопределенной сложности

Процессуальные аспекты понимания всемирного общества раскрываются в модели Н. Лумана, который рассматривает современный социум как совокупность системных процессов, образующих коммуникативные направления взаимодействия стран, народов и культур, отрицающих однополярные концепции развития международных отношений. Концепция Лумана анализирует системно-процессуальное становление и развитие всемирного общества в качестве «универсальной системы всего коммуникативно возможного человеческого переживания и действия» [9, с. 141—142].

Всемирное общество рассматривается в данной модели также с позиции синергичной идеи самореферентности, раскрывающей становление и развитие особой социальной системы, которая «конституирует мир как горизонт уточняемых возможностей, редуцируя неопределенно-случайную сложность» [9, с. 142]. Всемирное общество в концепции Лумана трактуется с позиции неопределенности обстоятельств, оказывающих влияние как на внутригосударственное развитие, так и на внешние отношения, экономический, политический и социальный контекст которых приобретает различные формы в зависимости от геостратегических концепций, предлагаемых странами, народами и культурами.

Самореферентные аспекты понимания всемирного общества объясняются в модели Лумана с позиции многообразия субъектов, находящихся в состоянии согласования и противоречия, и, как следствие, возникают и получают развитие интеграционно-деинтеграционные процессы, оказывающие позитивное и негативное влияние на современную геополитику. Общество всемирного плана рассматривается Луманом в смысловом, причинно-следственном контексте; с его точки зрения, современный многополярный мир «должен постигаться не как агрегат, а как коррелят осуществляющихся в нем операций» [10, с. 164]. Становление и эволюция всемирного общества имеют многоотраслевой характер, многовекторный анализ и моделирование процессов регионализации зависят не только от внешних факторов, но и от эндосубъективных, заключающих в себе внутринациональные воззрения на предмет общепланетарного развития, геостратегического положения суверенной территории в мировом пространстве.

В процессе анализа всемирного общества Луман ставит акцент на понимании регионального общества, системообразующей значимости регионов в развитии экономических, политических и социокультурных международных отношений. Он закрепляет унификационный характер тенденций, лежащих в основе экономического роста суверенных регионов, их способности к самостоятельной интеграции на межлокальном уровне, а также в глобальном пространстве, подчеркивая тем самым исторически сформированную культурную идентичность, независимость от экономического и политического влияния со стороны иных субъектов.

Состояние зависимости от внешнего культурно-политического влияния достигается за счет постоянной модернизации, предполагающей прогрессивный внутригосударственный рост, многообразия коммуникативных направлений внешнего сотрудничества, рецепции наиболее оптимальных способов социально-экономической стабильности; в указанном контексте Луман ставил во главу угла семантическую идею модернизации, ссылаясь на то, что «она делает возможным представление регионов мирового сообщества как более или менее модернизированных (развитых)» [10, с. 168].

Выстраивая модель всемирного общества, Луман вводит понятие глобальной системы, акцентируя внимание на невозможности автономного развития глобального и локального, подчеркивая тем самым диалектические и взаимодополняемые начала организации современного мироустройства. Анализ всемирного общества сквозь призму глобальной системы им применяется, с одной стороны, чтобы «признать процессы глобализации, а с другой — сохранить понятие общества и на национально-государственном уровне» [10, с. 28]. Согласно его точке зрения, региональные и локальные общества, внутринациональные субкультуры, преследующие цели автономизации, должны учитывать экономические, политические и культурные тенденции, протекающие на глобальном уровне.

Теория мегатрендов как основа становления всемирного общества была представлена Д. Нейсбитом, утверждавшим, что многополярные направления развития современного социума являются неотъемлемой составляющей мироустройства постнеклассического типа. По его мысли, современные тенденции экономического и политического международного развития обуславливаются отказом от унифицированной этноцентристской эволюции межнациональных отношений и переходом к системе, в рамках которой происходит превращение в «свободное общество с моновариантным поведением» [11,

с. 9]. Нейсбит указывает на проблему многообразия во взаимоотношениях между странами и народами, руководствуясь социально-экономическими идеями межнационального диалога, а также стабилизации международного рынка, выраженной в реализации различных инвестиционных программ.

По утверждению Нейсбита, в условиях необходимости разрешения проблемы межнационального диалога как основы становления всемирного общества «особо важно для индустриальных стран создать новые отношения с третьим миром» [11, с. 112]. Указанный способ взаимодействия обусловит гармоничное сосуществование стран и народов с различным уровнем экономического развития. В качестве одного из наиболее продуктивных способов реализации поставленной задачи выступает изменение существующей геополитической ситуации — отказ государств евроатлантического пространства от модели тотального доминирования в экономических, политических и социокультурных сферах.

Глобализация vs космополитизация

Современный подход к пониманию проблемы межкультурного диалога проявляется в анализе проблемы космополитизма как сферы безбарьерного общения стран и народов с правом свободного самовыражения без какого-либо давления со стороны иных государств и культур. В условиях глобализации космополитизм осмысливается в качестве совокупности мировоззренческих ориентаций, предполагающих «разные модели жизнетворчества в современном мире, который воспринимается как сжатое и уплотненное пространство» [8, с. 38]. Концепция космополитического государства предполагает анализ процессов взаимодействия культур, а также вопросов позиционирования национальных идентичностей как независимых и самостоятельных субстанций в нелинейном и процессуальном контексте.

Космополитизм как общепланетарное явление рассматривается с междотраслевой точки зрения. Глокализационный подход, предлагаемый У. Беком, «ставит под вопрос принимаемую за аксиому связь между транснациональной миграцией и реализацией человечности, указывая на амбивалентность процессов космополитизации» [2, с. 16]. Анализируя процессы космополитизации с позиции многополярности явлений и тенденций, Бек устанавливает тесную связь и взаимозависимость международного права, социокультурных и политических воззрений членов мирового сообщества. Они обусловлены их участием в международных отношениях на началах равноправия и экономической институализации. Космополитическая концепция Бека указывает на глобальность и взаимообусловленность всех социальных, политических и культурно-диалогических процессов, лежащих в основе кооперирования стран и народов. При этом Бек подчеркивает, что любая транскультурная взаимообусловленность является неотъемлемой частью космополитизма, в рамках которого различные культуры, политические общности и этнические группы не только находятся в состоянии субсидиарности, но и заявляют о праве на самостоятельное участие в формировании модели общепланетарного мироустройства.

Космополитизация, согласно модели Бека, выступает следствием ментальных устремлений граждан, этнических групп к сохранению своей независимости, исторической уникальности и самобытности на глобальном уровне. С одной стороны, субъективные потребности в космополитических процессах

предполагают ментальные воззрения общества, этнических групп на предмет сохранения национального суверенитета, с другой — реализация космополитических моделей сопровождается внешними глобализационными противоречиями, которые препятствуют реализации прав на культурное и религиозное самоопределение. Этот конфликт снимается установлением баланса между космополитизацией и правами локальных групп на публичное выражение региональных интересов.

Разрешая указанную проблему, Бек видел в качестве основного «этико-политический способ социальной трансформации, основанный на принципе открытого мира» [2, с. 14—15]. С его точки зрения, применение данной конструкции создает условие для появления феномена «глобальной публики» [2, с. 15]: все члены всемирного общества осуществляют политику взаимной полезности и толерантного отношения к космополитическим идеям других субъектов.

Космополитизм как общепланетарное явление рассматривается Беком в аспекте проблемы достижения баланса между культурно-диалогическими воззрениями стран и народов и практическими способами реализации космополитических моделей. В этом понимании всемирное космополитическое состояние мыслится как общечеловеческое, сочетающееся с базовыми принципами естественного права, юридическими гарантиями самоопределения, позиционирования на международной арене исторически сформированных национальных традиций, культур и самобытности. Универсалистские аспекты космополитической модели создают предпосылку для образования нормативной, упорядочивающей системы, основу которой составляет симбиоз «взаимодействий между государством и группами, организованными по частным интересам, между коллективными акторами и индивидами, а также отношения между индивидами» [там же].

Вместо заключения

Таким образом, глобализационные процессы на современном этапе характеризуются с точки зрения многомерности и многофакторности. Как следствие, страны, народы и культуры, взаимодействующие в рамках глобализационной орбиты, предлагают различные модели организации мироустройства, построения международных политико-дипломатических и рыночных отношений. Вестернизационный подход к организации мира и человечества отражает альтерглобализационную модель взаимодействия стран и народов. Данная концепция отрицает существование культурного и политического многообразия, закрепляет монофакторные концепты осуществления международной политики.

В противовес однополярным формам глобализации существуют ноосферные практики современной глобализационной эволюции, их основу составляют модели автохтонного развития государств, культур, толерантного подхода к восприятию иных политических доктрин и концепций. Кроме того, ноосферная теория организации мироустройства рассматривает отдельно взятого человека как фундаментальную субстанцию, способную своим разумом и действиями влиять на ход политических и диалого-культурных отношений, эндосубъективно оценивать геополитические и экономические тренды, разворачивающиеся на мировой арене.

Библиографический список

1. *Бжезинский З.* Великая шахматная доска. М. : Междунар. отношения, 1998. 280 с.
2. *Бек У.* Жизнь в обществе глобального риска — как с этим справиться: космополитический поворот : лекция. URL: http://www.gorby.ru/userfiles/lekcija_ulrih_beка.pdf (дата обращения: 10.06.2017).
3. *Быстрицкий Е. К.* Конфликт культур и методология толерантности // Вопросы философии. 2011. № 9. С. 74—86.
4. *Вернадский В. И.* Научная мысль как планетное явление. М. : Наука, 1991. 271 с.
5. Единство мира и многообразие культур : (материалы «круглого стола» украинских и российских философов) // Вопросы философии. 2011. № 9. С. 3—33.
6. *Иванов В. В.* Потом и опытом. М. : Центр книги ВГБИЛ им. М. И. Рудомино, 2009. 352 с.
7. Куда идет российская культура? : (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 2010. № 9. С. 3—59.
8. *Култаева М. Д.* Локальное в лабиринтах всемирного общества : методологический аспект // Вопросы философии. 2011. № 9. С. 34—44.
9. *Луман Н.* Мировое время и история систем. Об отношениях между временными горизонтами и социальными структурами общественных систем // Логос. 2004. № 5. С. 131—168.
10. *Луман Н.* Общество как социальная система. М. : Логос, 2004. 232 с.
11. *Нейсбит Д.* Мегатренды. М. : Ермак, 2003. 380 с.
12. *Смирнов Г. С.* Образование ноосферы : философско-методологические проблемы эволюции сознания. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2015. 504 с.
13. *Смирнов Г. С., Смирнов Д. Г.* Ипостаси ноосферной истории // Известия высших учебных заведений. Сер.: Гуманитарные науки. 2012. Т. 3, № 1. С. 21—28.
14. *Стёпин В. С.* Научная рациональность в техногенной культуре: типы и историческая эволюция // Вопросы философии. 2012. № 5. С. 18—25.
15. *Федотова В. Г.* Единство и многообразие культур в условиях глобализации // Вопросы философии. 2011. № 9. С. 45—53.

НООСФЕРНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ ИНКЛЮЗИВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Рассматриваются проблемы поиска технологий преподавания гуманитарных и естественно-научных дисциплин в системе инклюзивного образования на основе концепции ноосферогенеза В. И. Вернадского. Автор считает, что семиотические процессы новой информационной парадигмы самоорганизации в условиях развертывания товарно-денежных отношений требуют новых технологий, способных формировать системное мировосприятие учащихся с опорой на представление о синергии вещества и информации. Фундамент концепции ноосферы составляют принципы равенства возможностей саморазвития субъектов системы инклюзивного образования в целях реализации потенциала задатков и способностей в деятельности. Сущность и содержание технологий ноосферогенеза заключаются в создании синергетического эффекта взаимодействия бессознательных и сознательных факторов, целью которого является воспитание и обучение детей с ограниченными возможностями здоровья как акторов общественно значимых ценностей.

Ключевые слова: информационная парадигма, инклюзивное образование, технологии ноосферогенеза, антропология, энергия, культура, системное мировосприятие, учащиеся с ограниченными возможностями здоровья.

The article considers the problem of finding the teaching technology of humanitarian and natural-science disciplines in the system of inclusive education based on the concept of noospherogenesis V. I. Vernadsky. The author believes that semi-otic processes new information paradigm of self-organization in terms of deployment of commodity-money relations require new technologies capable of forming a systemic worldview of students on the basis of the synergy of matter and information. The concept of the noosphere based on the principles of equality of opportunities of students of an inclusive education system, in order to realize the potential talents and abilities in activities. The nature and content of technology of noospherogenesis is to create a synergistic effect of the interaction of unconscious and conscious factors, the purpose of which is the formation of students with disabilities, as subjects of creation of important public values.

Key words: informational paradigm, inclusive education, technology noospherogenesis, anthropology, energy, culture, system worldview, students with disabilities.

Одной из наиболее актуальных проблем философского исследования феномена человека и перспектив его самоорганизации является анализ синергетики взаимодействия материального и идеального, бытия и духа, инстинкта и разума в рамках эволюции природы и космоса. Концепция ноосферы становится формой диалога об определении места и роли человечества во Вселенной. Для исследования этого процесса, по мнению Г. С. Смирнова, целесообразно различать понятия ноосферы как конкретно-исторического состояния

сферы бытия человеческого сознания и как некоего идеального бытия, мыслимого в доступных человеку формах рефлексии. Коррекция этих понятий предполагает введение категории «ноосферная реальность», в которой свернуты проблемы системы и элемента, субъекта и объекта, человека и Вселенной, физиологического и психического, живого и косного вещества, сознательности и разумности, телесности и духовности [12, с. 86, 93]. Взаимодействие вещества развертывается в энергию, а энергия распаковывается в информацию, порождая основной семиотический закон [13, с. 103].

Ноосферная реальность в условиях интенсивного развития товарно-денежных отношений качественно расширяет формы самоорганизации на основе производства и потребления информации. Новая информационная парадигма самоорганизации обуславливает процесс рационализации, вытеснения из деятельности человека всех тех элементов, которые препятствуют достижению поставленной цели. Такая рационализация информационных процессов отражена в теории австромарксизма Р. Гильфердинга, детально описывавшего основные явления в развитии капиталистической экономики. Деньги и кредит, финансовый капитал и ограничение свободной конкуренции порождают международный финансовый капитал и тотальный контроль над информационными потоками, способствуют возникновению социального дарвинизма. Критерием индивидуальной самореализации «человека экономического» становятся такие информационные показатели, как рост прибыли. Информационная парадигма товарно-денежных отношений развивается в диалектическом противоречии тенденций энтропии и негэнтропии.

В современных оценках состояния общества избегают определения его сущности с позиции диалектики энтропии и негэнтропии, при этом используются понятия «постиндустриальное общество», «информационное общество» (Д. Белл, Г. Кан, Ж. Фурастье, А. Турен, Й. Масуда), «технотронное общество» (З. Бжезинский, Ж.-Ж. Серван-Шрайбер), «сверхиндустриальное общество», «компьютерное общество» (О. Тоффлер), «общество знаний», «общество, основанное на знаниях» и т. д. Информационная парадигма диалектики энтропии и негэнтропии предполагает применение при оценке процессов самоорганизации общества такого критерия, как возрастание контроля человека над различными формами обмена веществом и энергией между обществом и природой через использование информации. Согласно законам термодинамики, энергия не исчезает и не возникает из ничего, она может переходить из одной формы существования в другую. Рост контроля человека над информационными процессами составляет содержание негэнтропийного вектора самоорганизации. Определение тактических и стратегических задач самоорганизации человека является его потребностью в движении к информационной гармонизации биосоциальных и духовных вещественно-энергетических отношений в системе космопланетарных взаимодействий.

С позиции синергетических взаимодействий теорию о глубинной взаимосвязи всех форм самоорганизации материи создал В. И. Вернадский, выдвинув тезис о трансформации биогеохимической энергии Земли и Космоса в энергию человеческой культуры, или культурную биогеохимическую энергию. Эта энергия формирует в настоящее время ноосферу [2, с. 95]. В контексте информационной парадигмы самоорганизации общества культура представляет собой деятельность, направленную на рациональное использование всех форм энергии в целях расширенного воспроизводства человека. Культура включает в себя систему образования учащихся с нормальным

психофизическим развитием и ограниченными возможностями здоровья. Задачей данной системы является обретение людьми способности «мыслить и действовать в новом аспекте, не только в аспекте отдельной личности, семьи или рода, государства или их союзов, но и в планетном аспекте» [2, с. 24].

Исходя из концепции Вернадского, В. П. Казначеев сделал вывод, что в каждом человеке заложена программа превращения энергии биосферы в ноосферу. Эта ноосфера индивидуального цикла жизни может изменить генеральную психологическую установку личности на отношение к окружающей среде [4, с. 54]. Еще К. Маркс подчеркивал, что «общественная история людей есть всегда лишь история их индивидуального развития, сознают ли они это, или нет» [8, с. 402—403]. Следовательно, необходимо различать понятие «ноосфера» как процесс самоорганизации общества и понятие «ноосферогенез» как процесс самоорганизации личности. Обретение способности мыслить и действовать в синхронном взаимодействии с отдельной личностью, государством и биосферой планеты ставит задачу определения философско-методологической основы развития системы ноосферного образования.

Философско-методологической основой понимания концепции ноосферы и ноосферного образования может стать как идеалистическая трактовка организации учебной деятельности, так и материалистическая либо их синтез. С точки зрения Н. В. Масловой, необходимым и достаточным принципом образования периода перехода к ноосфере является природосообразность, или биоадекватность. Его содержание раскрывается через сумму принципов, а именно через принципы экологизации, системности, гуманизации, перехода от технократической модели образования к социокультурной инструментальности, ориентации на новейшие достижения науки и психолого-педагогической практики, простоты и экономичности образования, а также потенциальной интеллектуальной безопасности. Результатом ноосферного образования, по мнению Н. В. Масловой, должен стать физически, нравственно и психически здоровый человек, практически пользующийся системным целостным мышлением в решении учебных, жизненных, производственных задач, лично и социально реализовавший себя творчески. Целью ноосферного образования является раскрытие внутренних ресурсов личности ученика, выявление уже заложенных в ней потенциальных возможностей. Суммируясь в личности ученика, эти ресурсы увеличивают его творческий потенциал. Суммируясь в социуме, они увеличивают уровень пассионарности всего общества [9].

Провозгласив принципы и цели развития системы ноосферного образования, необходимо разработать технологии, применимые для инклюзивного образования, а именно технологии преодоления исторически сложившейся сегрегации — раздельного обучения школьников в зависимости от их физических, психических и иных особенностей. Переход к совместному воспитанию и обучению детей с нормальным психофизическим развитием и с ограниченными возможностями здоровья предполагает создание социокультурной системы обучения на основе активизации бессознательных программ психологического поля К. Левина. По мнению исследователя, физиологическое и эмоционально-психологическое взаимодействие субъектов общения порождает у его участников психологическое поле, которое становится стимулом самоорганизации личности ребенка с ограниченными возможностями здоровья. Описывая это явление, К. Левин отметил, что его движущей силой выступает противоречие в виде феноменов валентности — своего рода

энергетических зарядов, вызывающих у человека энергетическое напряжение, требующее разрядки [7, с. 51—108]. Эта разрядка стимулирует субъектов общения к деятельности, к формированию навыков социально-психологической адаптации и самореализации. В силу данного феномена учащиеся с ограниченными возможностями здоровья приобретают мотивационные стимулы к развитию коммуникативных навыков.

Ноосферные технологии системы инклюзивного образования предполагают наличие у учителей способности рационально использовать возможности преобразования биогеохимической энергии физиологических и психологических задатков учащихся в энергию культуры на основе бессознательных программ самоорганизации. Эти технологии подразумевают также использование потенциала индивидуальных и групповых бессознательных программ жизнедеятельности учащихся [6, с. 76—78]. Работа учителя должна основываться на активизации энергии индивидуальной антропологической программы ученика, которая включает в себя инстинкты сохранения жизни и ее обеспечения, копирования моделей поведения старших, самоутверждения или самореализации потенциала задатков и способностей. Самореализация ученика возможна только в процессе общения и формирования коммуникативных навыков, в основе которого лежит групповая антропологическая программа. Способность учителей организовать общение учащихся определяется нормами и правилами разделения труда, в его рамках индивид обретает статус личности с соответствующими правами и обязанностями. Поэтому педагогические технологии учителей должны быть направлены на осознание учащимися необходимости реализации своего энергетического потенциала через культуру и тем самым участвовать в процессе ноосферогенеза.

Негэнтропийное развитие общества, или информационная гармонизация биосоциальных и духовных вещественно-энергетических отношений, традиционно ассоциируется с понятием «ноосфера». Организация ноосферного обучения предполагает способность учителей использовать принцип системности при рассмотрении процессов производства и потребления информации о специфике вещественно-энергетических отношений и их воздействии на личность. Ноосферные технологии должны обеспечивать концентрацию внимания воспитуемых и обучаемых на реализации принципа системного взаимодействия различных источников энергии в зависимости от возраста, потребностей и интересов ребенка, в основе которых лежат индивидуальные и групповые бессознательные программы жизнедеятельности. Ноосферные технологии системы инклюзивного образования предполагают, что учащийся рассматривается как субъект на всех этапах воспитания и обучения.

Однако в России философско-методологической основой педагогической науки стало изучение сущности, структуры, функций педагогических систем, способов их конструирования и управления ими. Человек как предмет и цель педагогической системы не получал должного осмысления в теоретической педагогике, а сама система все больше теряла черты человекообразности [3, с. 91, 92, 93]. Говоря о положительных элементах внедрения инклюзивного образования, Н. М. Назарова отмечает, что главный вопрос модернизации совместного обучения заключается в том, чтобы ученик с ограниченными возможностями в полной мере реализовал свои образовательные потребности, но при этом не был снижен общий уровень образования

других учащихся [10, с. 8]. Значение проблемы переподготовки учителей, работающих в системе инклюзивного образования, обусловлено, по мнению педагогов Н. В. Касициной и Н. Н. Михайловой, узкой специализацией в профессиональном плане, которая порождает разобщенность усилий конкретных специалистов [5, с. 234]. Традиционное восприятие ученика как объекта порождает отчуждение части учащихся от педагогического процесса. Кризисные явления механического перехода к новой парадигме инклюзивного образования показали, что учителя из традиционных школ не знают специфики работы коррекционных педагогов, тех, кто помогает реабилитации учащихся с ограниченными возможностями здоровья [1].

Необходимость разработки методических аспектов специального образования учащихся с нормальным психофизическим развитием и ограниченными возможностями здоровья в рамках совместного процесса обучения требует создания и внедрения ноосферных технологий, базирующихся на признании каждого ученика субъектом данного процесса и изложения учебного материала на основе принципа системности источников энергии. На этапе дошкольного воспитания и обучения ноосферные технологии должны обращать внимание и воображение ребенка на значение основного источника энергии — солнца. Методика воспитания и обучения дошкольников реализует объяснительно-иллюстративный принцип восприятия солнца как источника энергии — жизни растений, животных и человека. Этот принцип системного восприятия энергетики реальности дает ребенку возможность проектировать деятельность и развивать коммуникативные навыки в соответствии со своими представлениями о роли источников энергии. Ноосферные технологии образного мышления активизируют воображение ребенка, ассоциируя его родителей с солнцем, а его самого с солнышком, которое своей улыбкой, хорошим поведением дарит маме тепло.

Целью ноосферных технологий инклюзивного образования является осознание школьниками универсальности законов преобразования различных источников энергии в энергию культуры через деятельность каждого ученика. В условиях интенсивного развития товарно-денежных отношений производство и потребление информации об энергетическом потенциале окружающей реальности дает школьнику возможность сформировать системное мировосприятие и ответить на философско-антропологические вопросы «Что такое человек?», «В чем его свобода?», «В чем смысл его жизни?». Проблема заключается в том, чтобы педагоги системы ноосферного образования могли реализовать главную задачу — использовать ресурс бессознательных программ жизнедеятельности учащихся в сочетании с ноосферными технологиями взросло-детской и детской совместной деятельности на принципах взаимопомощи, взаимной поддержки, взаимного обучения.

Организация солидарных действий является составной частью ноосферных технологий обучения и воспитания ученического коллектива. Эти технологии дают возможность школьникам, в том числе ученикам с ограниченными возможностями здоровья, представить себя субъектами самореализации посредством участия в созидании материальных и духовных ценностей. Такими духовными ценностями становится тьюторство, или шефская помощь старших учащихся своим сверстникам в процессах их обучения и социально-психологической адаптации к нормам семьи, класса, школы, общества. Ученики, способные использовать потенциал абстрактно-логического мышления, помогают своим одноклассникам в усвоении учебного материала,

выполнении поручений, организации различных форм внеклассной и кружковой работы. На основе наглядно-образного мышления учащиеся приобретают возможность создавать и поддерживать коммуникативные связи солидарных действий.

Ноосферные технологии «энергетического единства мира» предполагают необходимость переподготовки учителей естественно-научных и гуманитарных дисциплин, чтобы организовать принципиальную синхронность их взаимодействия. Условием формирования системного мировосприятия является способность педагогов связать бессознательные программы жизнедеятельности учащихся с социокультурными установками системы образования и прежде всего с потребностью в самоутверждении. В соответствии с этой потребностью у педагогов появляется возможность демонстрации ученикам, что слово, музыка могут быть источником либо положительной, либо отрицательной энергии. В психологии принято считать, что сказки и другие литературные произведения представляют собой многоплановое повествование о жизни, добре и зле, смыслах, истинных ценностях, жизненных предназначениях человека [11, с. 103]. Ноосферные технологии в условиях игровой ситуации стимулируют учащихся системы инклюзивного образовательного пространства к духовному самосовершенствованию на основе таких ценностей, как добро и красота, дружба и взаимопомощь, создавая психологическое поле, оказывающее терапевтический эффект.

Ноосферные технологии использования понятия «энергия» реализуют принцип синергии — взаимосвязи учебных гуманитарных и естественно-научных дисциплин, что является условием формирования системного мировосприятия. Учителя естественно-научных дисциплин, акцентируя внимание учащихся на взаимодействии различных видов энергии, подводят их к осознанию причинно-следственных связей между энергетикой космоса, солнца, биосферы и человека. Применение преподавателями гуманитарных и естественно-научных дисциплин принципа энергетического единства мира дает возможность согласовать такие противоречивые дидактические принципы образования, как доступность и научность, наглядность эмоционально-чувственного мышления и элементы абстрактно-логического обобщения, и самое важное сформировать системное мировосприятие на основе выявления причинно-следственных связей, выделения главного в предметах и явлениях окружающего мира.

Библиографический список

1. *Алехина С. В.* Инклюзивное образование в России // Образование, благополучие и развивающаяся экономика России, Бразилии и Южной Африки : материалы проекта. URL: http://psyjournals.ru/edu_economy_wellbeing/issue/36287.shtml (дата обращения: 08.02.2017).
2. *Вернадский В. И.* Научная мысль как планетное явление / отв. ред. А. Л. Яншин ; предисл. А. Л. Яншина, Ф. Т. Яншиной ; АН СССР. М. : Наука, 1991. 270 с.
3. Инклюзивная практика в дошкольном образовании : пособие для педагогов дошкольных учреждений / под ред. Т. В. Волосовец, Е. Н. Кутеповой. М. : Мозаика-Синтез, 2011. 144 с.
4. *Казначеев В. П., Спирин Е. А.* Космопланетарный феномен человека : проблемы комплексного изучения. Новосибирск : Наука, Сиб. отд-ние. 1991. 304 с.

5. Касицина Н. В., Михайлова Н. Н. Педагогическое проектирование как практика повышения квалификации специалистов в инклюзивном образовании // Инклюзивное образование: методология, практика, технология : материалы Международной научно-практической конференции / Моск. гор. психол.-пед. ун-т. М., 2011. С. 233—235.
6. Коваленко С. В. Антропологические основы ноосферогенеза М. : Флинта : Наука, 2005. 288 с.
7. Левин К. Разрешение социальных конфликтов : пер. с англ. СПб. : Речь, 2000. 408 с.
8. Маркс К. Письмо Анненкову, 28 декабря 1846 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 27. С. 401—412.
9. Маслова Н. В. Общая характеристика концепции ноосферного образования. URL: http://www.ihst.ru/~biosphere/Mag_2/maslovaN.htm (дата обращения: 01.12.2017).
10. Назарова Н. М. К проблеме разработки теоретических и методологических основ образовательной интеграции // Психологическая наука и образование. 2011. № 3. С. 5—11.
11. Одинцова М. А. Сказкотерапия как одно из направлений психологической помощи молодежи с ограниченными возможностями здоровья // Инновационные технологии обеспечения социально-психологической адаптации и готовности к труду детей и молодежи с ограниченными возможностями здоровья. М. : Перо, 2014. Ч. 2. С. 103—109.
12. Смирнов Г. С. Ноосферное сознание и ноосферная реальность : философские проблемы ноосферного универсума. Иваново : Иван. гос. ун-т, 1998. 244 с.
13. Смирнов Д. Г. Семиософия ноосферного универсума : ноосфера и семиосфера в глобальном дискурсе. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2008. 372 с.

НООЭКОНОМИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ: КАТЕГОРИАЛЬНАЯ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ

Статья посвящена осмыслению феномена нооэкономического сознания как особой формы общественного сознания. Сделан вывод о том, что ноосферное экономическое сознание характеризуется собственным предметом, специфическим характером отражения и конструирования хозяйственного бытия, особой социальной функцией и связями с базисом общества. Показано, что условиями сохранения целостности отношений в системе «человек — общество — природа» является отражение и конструирование хозяйственных взаимодействий между экономическими агентами (субстрат) с позиций креативности, справедливости и ответственности (структурный уровень).

Ключевые слова: нооэкономическое сознание, философия хозяйства, космопланетарная целостность, креативность, справедливость, ответственность.

The article is devoted to the research of the nooeconomic consciousness phenomenon as a special form of social consciousness. The conclusion is that the noosphere economic consciousness is characterized by its own subject, specific nature of the reflection and construction of the economic reality, a special social function and connection with the basis of society. It is shown that the conditions for maintaining the integrity in the system «man — society — nature» are the reflection and design of economic interactions between economic agents (substrate) with a view to creativity, fairness and responsibility (structural level).

Key words: nooeconomic consciousness, philosophy of economy, cosmoplanetary integrity, creativity, fairness, responsibility.

В 2018 г. исполняется 155 лет со дня рождения академика В. И. Вернадского. Этот факт в очередной раз интенсифицирует осмысление и переосмысление ноосферного наследия великого ученого и философа. С течением времени его размышления о неразрывной связи человечества с биосферой, ее материально-энергетической структурой, вера в единство и равенство народов, убеждение в высокой ценности научной мысли не только не теряют своей актуальности, но и приобретают новое звучание в условиях мировых кризисов различного порядка. В научной и философской литературе предпринимаются попытки применения фундаментальных положений учения о ноосфере [4] к определенным областям человеческой жизни, например управлению [26], культуре [31], образованию [21, 27], а также формируется представление о ноосферной философии как самостоятельном разделе философии [1]. В условиях планетарного катастрофизма [23] ноосферная философия постепенно становится концептом современного научного сознания, ценностный потенциал которого настолько велик, что обогащает не только духовную, но и материальную сферу жизни человечества. Так, проекция ценностей ноосферной парадигмы на традиционный экономико-материальный

базис имеет своим продолжением «сознаниевый» дискурс экономической деятельности, представленный в различных моделях ноосферной экономики [2, 5, 18, 25].

Появление исследований, посвященных проблемам ноосферной экономики, обусловлено тем, что бытие экономики становится все более включенным в «пространство сознания», в ноосферу: согласно Ю. М. Осипову, экономическая реальность характеризуется принадлежностью всех ипостасей экономики («деятельная реальность», «действующее онтологическое знание», «отвлеченное гносеологическое знание») сознанию (ноосфере) и их практической реализацией в ней [19, с. 13]. Кроме того, сама экономика представляется «феноменом сознания» [19, с. 14]. С позиции принадлежности человеческому сознанию современная экономика определенно является ноосферной как в онтологическом, так и в гносеологическом и праксиологическом срезе. Ноосферную экономику как текущее состояние хозяйственного бытия необходимо отличать от Ноосферной экономики как феномена будущего — экономики с большой буквы, к созданию которой надлежит стремиться человечеству.

В науке имеют место различные концепции ноосферной экономики; их общей характеристикой является ярко выраженное аксиологическое измерение. Например, А. И. Субетто описывает ноосферную экономику, кроме прочего, как «сложное взаимодействие четырех типов ценности: стоимости, потребительной стоимости, витально-экологической стоимости и энергетической стоимости» [24, с. 107—120], где чисто экономическое понятие стоимости оказывается взаимосвязанным с природными условиями воспроизводства, со степенью его экологоемкости и человекоемкости. Именно становление ноосферного общества и экономики, по мнению автора, является условием снятия противоречия «между рыночно-капиталистической формой бытия человека на базе частной собственности и погони за прибылью — и природой (более правильно — биосферой и Землей как суперорганизмами, имеющими собственные гомеостатические механизмы)» [25, с. 196]. Здесь подчеркнем, что аксиология ноосферной экономики формируется как соединение ноосферной экологии и экономики человека, в результате которого «главным продуктом любой страны и в целом нашего планетарного образования Земля», согласно В. П. Казначееву, выступает «производство человека, его “выращивание”, создание его культуры, образования, этики» и отношение к человеку как к части Вселенной становится необходимым для сохранения и развития цивилизации [10, с. 5]. Таким образом, описанная А. И. Субетто ноосферная экономика не есть реальность, ее создание — это результат утверждения гуманистических, экологических, этических ценностей планетарного хозяйствования.

Обозначенная линия прослеживается и в работах П. Г. Никитенко, который определяет ноосферную экономику как «разумный природо- и человеко-сберегающий способ общественного воспроизводства природы, человека, товаров, работ и услуг на основе совершенствования системы корпоративных инновационных планетарных производственных отношений и преимущественно постиндустриальных производительных сил с соответствующими критериями эффективности: креативным развитием личности человека, максимальной занятостью трудом трудоспособного населения страны и ростом долголетия людей, сохранением природы для будущих поколений, качественным ростом ВВП и его разумным распределением между относительно

богатыми и бедными членами общества» [18, с. 129]. Иными словами, ноосферная экономика предполагает экологическое, инновационное, социально ориентированное, справедливое и эффективное хозяйственное поведение.

А. С. Гальчинский также связывает переход к ноосферной экономике с «прогрессирующей гуманизацией (очеловечиванием) экономического пространства», коэволюцией природы и человека, формированием «нового типа экономической реальности — социоцентристской экономики, в которой социальное и экономическое пространство не просто обуславливают друг друга, а становятся нераздельной системообразующей целостностью» [5, с. 49]. Переход к ноосферной экономике определен повышением «самодостаточности» человека, который «перестает быть частью экономики, всего лишь ее функциональным “кирпичиком”»: «Наоборот — экономику конституирует человек. Такая экономика по своей сути уже не является экономикой, производящей товары; она трансформируется в экономику человека» [5, с. 48]. Вместе с тем, на наш взгляд, описанная трансформация достаточно условна: экономика, ведомая человеком и функционирующая для человека, неизбежно должна оставаться производительной. Как справедливо отмечали Н. Н. Моисеев и Д. С. Львов, «никакие финансовые спекуляции, а тем более финансовые пирамиды, не смогут обеспечить благосостояние народа» [13, с. 15].

В концепции другого украинского ученого, В. И. Куценко, ноосферная экономика обрастает религиозными смыслами: автор отмечает, что «атеистический (“экономический”) человек не соответствует законам Божьим, природы, а потому обречен на экономическую и экологическую гибель» [32, с. 9]. В силу этого будущее животворящее хозяйствование связано с деятельностью человека «духовно просветленного ума» — ноосферного человека [там же]. В ноосферной экономике хозяйственная деятельность приобретает ярко выраженные социальные ориентации: «Миссией предприятия становится благо общества, управление основано на единстве членов коллектива, на мирном сотрудничестве с мировым сообществом. Результатом хозяйственной деятельности становится необходимый экономический эффект» [32, с. 11]. Таким образом, координаты перехода к ноосферной экономике, по В. И. Куценко, лежат в поле перемещения акцентов с ближайшей, экономикоматериальной, эгоистической цели конкретного предприятия в социальную плоскость, до уровня «общего блага».

Вместе с тем аксиологический пафос концепций ноосферной экономики сталкивается с праксиологическим пессимизмом: поведение современного человека в биосфере не соответствует «естественно-природной космической эволюции планеты» [10, с. 7], в результате чего ценности ноосферной экономики, призванные обеспечить гармоничное социоприродное развитие, не находят целостного отражения в реальной хозяйственной жизни. Так, академик С. Ю. Глазьев отмечает, что организация интегрального мирохозяйственного уклада по-прежнему «идет без научного обоснования на эклектическом идейном фундаменте» [7, с. 35]. Действительно, хозяйственная деятельность современного человека, как правило, ориентирована на ближайшую микроперспективу: получение сиюминутной прибыли, устранение конкурента, регулирование трудового спора и т. д.; космопланетарные перспективы не охватываются локальным, приземленным экономическим сознанием, остаются на периферии. В результате причины современного планетарного кризиса (в его финансовых, экологических, духовных и других проявлениях) усматриваются в отсутствии целостного, сознательного подхода к конструированию

реальности. Это позволяет заключить, что утверждение ценностей ноосферной экономики в практической деятельности человечества связано со становлением качественно новой формы общественного сознания.

Следует отметить, что функция сознания в экономической деятельности человека неоднократно являлась предметом исследования. Так, еще в 1912 г. в известной работе «Философия хозяйства» С. Н. Булгаков выделил два периода в развитии Вселенной: «инстинктивный, досознательный или дохозяйственный, — до появления человека, и сознательный, хозяйственный, — после его появления». Именно человеческое сознание, по мнению философа, предопределило новый, «хозяйственный» этап в космогонии, где «природа очеловечивается, она способна стать периферическим телом человека, подчиняясь его сознанию и в нем осознавая себя» [3, с. 143]. Таким образом, с появлением человеческого сознания природа оживила в хозяйственной деятельности человека, ноосфера — «сфера разума и труда» — оформила, организовала биосферу.

Во второй половине XX — начале XXI в. обращение к сознательному хозяйствованию неизбежно приобретает особую актуальность, что связано с необходимостью восстановления «ноосферного диалога» [8, с. 18] общества и природы в условиях глобальных проблем человечества (экологическая, продовольственная, проблема «Север — Юг» и др.), которые обострили «борьбу за расширение жизни» [3, с. 77] и, более того, поставили под угрозу сам факт жизни на планете. Осмысление планетарных катастроф через концепцию «восхождения к Разуму» позволило академику Н. Н. Моисееву в 1998 г. сделать вывод, что «история рода человеческого — это цепь трагедий», каждая из которых в конечном счете «оборачивалась стимулом, причиной, качественно изменявшей характер развития человечества, поднимающей его на новую ступень развития» [14, с. 70]. Подобные размышления дали возможность с надеждой посмотреть в будущее, где человеческий разум «позволяет сформулировать некую систему запретов, способную... повысить вероятность сохранения приемлемых условий существования (человечества. — *А. О.*)» [15, с. 154—155]. Соблюдение требований «экологического императива», под которым понимаются «условия, необходимые для обеспечения коэволюции Природы и общества», «граница допустимой активности человека, которую он не имеет права переступать ни при каких обстоятельствах» [16, с. 79], было призвано предотвратить дальнейшее разрушение человеком биосферы, в том числе в процессе его хозяйственной деятельности, восстановить «квазиравновесие» на планете [17, с. 280—281]. О роли человеческого сознания в хозяйственном освоении планеты писал и академик С. Ю. Глазьев. «Хозяйственная деятельность, — по его мнению, — служит удовлетворению потребностей людей и подчиняется человеческой воле, которая определяется сознанием человека» [7, с. 34]. Таким образом, в науке не раз признавалась конституирующая роль человеческого сознания в хозяйственной деятельности.

Переход к ноосферной экономике в обозначенных выше целе-ценностных координатах, на наш взгляд, требует формирования соответствующего экономического сознания. Здесь следует отметить, что современное экономическое сознание может быть названо ноосферным только по принципу его принадлежности к ноосфере как сфере разума, в то время как при более близком рассмотрении оно оказывается по сущности ноосфератным [22], а по последствиям — некротическим [9]. В связи с этим возникает проблема обоснования сути ноосферного экономического сознания как основы ценностно-ориентированной ноосферной экономики.

Традиционными основаниями для разграничения различных форм общественного сознания служат следующие критерии (по Б. А. Чагину): наличие своего предмета отражения; специфический характер отражения; выполнение определенной социальной функции; особые связи с базисом общества [30, с. 105]. Рассмотрим их валидность применительно к нашей проблематике.

Особым предметом отражения ноосферного экономического сознания является вся хозяйственная жизнь человечества в ее космопланетарной масштабности и целостности: в конечном счете, рынок, хозяйство, требует космопланетарного определения в многообразии его бытия и глобальности последствий функционирования.

Мысль о вселенской сущности хозяйства удачно выражена С. Н. Булгаковым: он писал, что она заключается в «переживании мира как хозяйства» [3, с. 38]. Космопланетарный инструментарий хозяйства отражен и в философии Н. Н. Моисеева: по мнению ученого, «все процессы самоорганизации в Природе и в Обществе можно представить как функционирование грандиозного рыночного механизма (РЫНКА. — *А. О.*), предназначенного для отбраковки виртуальных, т. е. мыслимо возможных, организационных структур и путей дальнейшего развития материальных и духовных объектов» [15, с. 147]. Таким образом, экономическое сознание предоставляет механизмы для описания вселенской организации, конечная цель которой лежит в плоскости гармонизации жизни. В то же время функция сознания не ограничивается отражением бытия: само сознание конструирует хозяйственный мир, человек в процессе своей деятельности изменяет планетарное бытие [15, с. 152]. Подобным образом нооэкономическое сознание не только описывает, но и конструирует космопланетарную реальность. При этом ее отражение и конструирование осуществляются с позиций и в интересах целостности хозяйственной жизни, т. е., с одной стороны, путем осознания хозяйства как многоаспектного явления, сочетающего в себе материальное и духовное, социальное и природное, рациональное и иррациональное и т. д., а с другой стороны, посредством обеспечения единства, солидарности, гармонизации всех субъектов хозяйствования, всех его структур. Применительно к определению целостности хозяйственной жизни можно также согласиться с позицией Л. А. Тутова, считающего, что целостность хозяйства может быть раскрыта через призму трех высших ценностей: истины, добра и красоты. Истине в экономическом сознании соответствует разумный смысл хозяйства, благо состоит в единстве объективных высших ценностей и ценностей отдельных субъектов хозяйства, красота проявляется в гармонии, полноте, пропорциональности хозяйства. При этом разрешение противоречия между истиной и благом, между рациональным и нравственным усматривается ученым в концепции устойчивого развития — регламентации деятельности человека «с целью сохранения и поддержания природы в состоянии, пригодном для последующих поколений» [28, с. 203—204].

Космопланетарная целостность хозяйственной жизни как концепт ноосферного экономического сознания реализуется через призму определенных отношений между экономическими агентами (домохозяйства-потребители, фирмы, государство). Традиционно производственные отношения представлены экономическими отношениями, складывающимися между людьми в процессе производства, распределения, обмена и потребления благ [11, с. 89]. Спецификой ноосферного экономического сознания является способ отражения и конструирования данных отношений: в их основе лежат принципы

креативности, справедливости и ответственности каждого отдельного человека как участника хозяйственной жизни и человечества в целом.

Креативность производственных отношений предполагает созидательный, трудовой, наукоемкий, инновационный характер хозяйственной деятельности. Трудовому характеру хозяйственной деятельности традиционно отводится важная роль в философско-хозяйственной литературе: еще С. Н. Булгаков отмечал, что внутренней «окончательной целью хозяйства» является «трудовое восстановление мира» [3, с. 193]. Современные авторы также указывают на необходимость «примата ноосфернообеспечивающего труда над капиталом» [25, с. 196], провозглашают активно-деятельностный, творческий подход к хозяйствованию [28, с. 215—219], доказывают, что выход из финансового кризиса с необходимостью предполагает переориентацию на «производительное» сознание [6, с. 15], что «главным двигателем развития экономики является человек творческий, реализующий свой интеллектуальный потенциал в создании и практическом освоении новых знаний и технологий» [7, с. 30].

На наш взгляд, созидательный труд выступает неотъемлемым условием построения ноосферной экономики, а креативность — необходимым свойством нооэкономического сознания. По В. И. Вернадскому, именно «под влиянием научной мысли и человеческого труда биосфера переходит в новое состояние — в ноосферу» [4, с. 20]. Подобным образом только креативное, созидательное, наукоориентированное экономическое сознание способно превратить существующую неэкономику, финансовику [19, с. 26] в человеко- и природоориентированную ноосферную экономику. Возвращаясь к религиозным коннотациям ноосферной экономики, следует отметить, что трудовая деятельность в определенной мере выступает и способом искупления «экологического греха» человечества.

Другим необходимым принципом конструирования целостных экономических отношений, на наш взгляд, является справедливость, в том числе социальная справедливость. Согласно А. Печчеи, социальная справедливость предполагает равномерное распределение доходов и власти — определение социального минимума, который установлен во многих государствах, и социального максимума, отсутствие которого может стать причиной проблем планетарного масштаба [20, с. 216, 218]. Применительно к современной реальности отсутствие социального максимума привело к тому, что, «во-первых, человечество подошло к рубежу экологических ограничений, переход через которые чреват необратимой деградацией окружающей среды... во-вторых, дифференциация людей по уровню доходов, качеству жизни и возможностям влиять на собственную судьбу и судьбу общества подошло к порогу, за которым произвол одного человека, наделенного доступом к передовым технологиям и обладающего достаточным богатством, способен нанести летальный ущерб всему человечеству; в-третьих, создание богатства стало функцией денежной политики... человечество стало заложником небольшой группы концентрирующих богатство, власть и передовые технологии лиц, способных манипулировать его настоящим и будущим» [7, с. 34—35].

Справедливость ноосферной экономики, на наш взгляд, предполагает утверждение взаимности и соразмерности в отношениях между хозяйствующими субъектами, между человеком, обществом и природой, аскетическое самоограничение человечества в противовес существующей идеологии потребительства и т. д. Здесь нужно согласиться с Л. А. Тутовым в том,

что экономическая эффективность предполагает отказ от «морали потребления и наживы» [28, с. 215—219] и следование «принципам ноосферного хозяйствования... которые проявляются в бережном отношении к природе, осознании человеком себя как части природы и тем самым внесении в нее смысла, в отказе от понимания культуры как насилия над природой, установлении отношений сотрудничества, кооперации, честной и открытой конкуренции между людьми, ориентации на подлинные культурные ценности, понимании каждого локального хозяйства как органической части мирового хозяйства» [29].

Наконец, ноосферное экономическое сознание отражает и конструирует реальность с позиций ответственности. Ответственность в хозяйственной жизни может быть определена, во-первых, как обязанность человека и человечества отвечать за совершенные действия, поступки и их последствия перед отдельными хозяйствующими субъектами, перед обществом (в том числе будущими поколениями), перед природой, а во-вторых, специфическая форма саморегуляции и самодетерминации человека и человечества, выражающаяся в осознании себя как причины совершаемых хозяйственных поступков в космопланетарном масштабе и их последствий и в осознании и контроле своей способности выступать причиной изменений (или противодействия изменениям) в окружающем мире. При этом Д. С. Львов отмечал, что описанное В. И. Вернадским принятие человечеством «ответственности за состояние и развитие биосферы (не просто окружающей среды, а системы, в которую органически включено человечество) станет возможным лишь в том случае, если ресурсы жизнеобеспечения будут принадлежать всему человечеству, т. е. всему планетарному гражданскому сообществу, а не отдельным его представителям или группам стран. Только тогда можно будет поддерживать хрупкое равновесие между Обществом и Природой» [12, с. 6]. В этом смысле принцип ответственности тесно связан с принципом социальной справедливости, которая, по мнению Д. С. Львова, может быть обеспечена посредством «предоставления всем членам общества равных прав на доступ к использованию территориально-природными ресурсами», установления «системы эффективного и справедливого (нравственного) распределения чистого дохода общества» [12, с. 12]. И напротив, ответственное отношение к хозяйственной деятельности, на наш взгляд, неизбежно выводит человека на путь справедливости.

Таким образом, ноосферное экономическое сознание обладает собственным предметом отражения, которым выступает космопланетарное хозяйственное бытие. Специфический характер отражения определяется совокупностью принципов, через призму которых рассматривается и конструируется хозяйственная жизнь: принципов креативности, справедливости, ответственности. С функциональной точки зрения нооэкономическое сознание призвано обеспечить целостность космопланетарной хозяйственной жизни. Применительно к базису общества нооэкономическое сознание выступает сложной формой отражения хозяйственного бытия (характеризуется сложным концептом, вселенской масштабностью).

В связи с изложенным полагаем, что ноосферное экономическое сознание можно рассматривать как самостоятельную форму общественного сознания, отражающую и конструирующую отношения между экономическими агентами (домохозяйства-потребители, фирмы, государство), связанные с производством, распределением, обменом и потреблением товаров и услуг, с позиций креативности, справедливости и ответственности в целях разумного, гармоничного социоприродного и социокультурного развития, итогом целеполагания которого является космопланетарная целостность хозяйственной жизни.

Библиографический список

1. *Адамов А. К.* Ноосферная философия в XXI веке: эволюция духа и материи. URL: http://www.newhumanity.ru/koncept_materialy/obsujdenie/adamov/noofilosofia_v_21_veke_evolutcia_duha_i_materii.htm (дата обращения: 26.11.2017).
2. *Астафьев И. В.* Ноосферная экономика: новая парадигма или бессодержательное понятие? // *Эко-потенциал*. 2014. № 1 (5). С. 18—56.
3. *Булгаков С. Н.* Философия хозяйства / отв. ред. О. Платонов. М. : Ин-т рус. цивилизации, 2009. 464 с.
4. *Вернадский В. И.* Научная мысль как планетное явление / отв. ред. А. Л. Яншин. М. : Наука, 1991. 270 с.
5. *Гальчинский А. С.* Политическая нооэкономика // *Экономическая теория*. 2015. № 3. С. 43—56.
6. *Глазьев С. Ю.* О стратегии модернизации и развития экономики России в условиях глобальной депрессии // *Экономика региона*. 2011. № 2. С. 14—24.
7. *Глазьев С. Ю.* О новой парадигме в экономической науке // *Государственное управление : электронный вестник*. 2016. № 56. С. 5—39. URL: http://e-journal.spa.msu.ru/vestnik/item_814 (дата обращения: 26.11.2017).
8. *Дмитревская И. В.* Коммуникативное пространство ноосферы // *Вестник Ивановского государственного университета*. Сер.: Гуманитарные науки. 2010. Вып. 2. С. 9—25.
9. *Казначеев В. П.* Ноосфера превращается в некросферу : интервью академика РАН В. П. Казначеева Бразильскому научному фонду Николы Тесла 10 апреля 2013 г. URL: <https://ss69100.livejournal.com/1134259.html> (дата обращения: 08.01.2018).
10. *Казначеев В. П., Кисельников А. А., Мингазов И. Ф.* Ноосферная экология и экономика человека : проблемы «Сфинкса XXI в.». Новосибирск : [б. и.], 2005. 447 с.
11. *Кративенский С. Э.* Социальная философия : учебник для гуманитарно-социальных специальностей высших учебных заведений. 3-е изд., испр., доп. Волгоград : Комитет по печати, 1996. 352 с.
12. *Львов Д. С.* Система национального дивиденда — планетарная модель XXI века // *Экономическая наука современной России*. 2001. № 3. С. 5—23.
13. *Львов Д. С., Моисеев Н. Н.* Россия в поисках третьего пути : вехи 2001 г. // *Вестник экологического образования в России*. 2012. № 1 (63). С. 10—15.
14. *Моисеев Н. Н.* Можно ли говорить о России в будущем времени? : Россия в контексте «судьбы цивилизаций» // *Экономическая наука современной России*. 1998. № 2. С. 68—79.
15. *Моисеев Н. Н.* Быть или не быть человечеству? М. : Ульян. дом печати, 1999. 288 с.
16. *Моисеев Н. Н.* Судьба цивилизации. Путь Разума. М. : Языки рус. культуры, 2000. 224 с.
17. *Моисеев Н. Н.* «Мировая динамика» Форрестера и актуальные вопросы экологической эволюции : послесловие // Форрестер Д. *Мировая динамика*. М. : АСТ ; СПб. : Terra Fantastica, 2003. С. 264—290.
18. *Никитенко П. Г.* Ноосферная экономика как планетарная жизнедеятельностная хозяйственная среда цивилизационного развития // *Экономические и социальные перемены: факты, тенденции, прогноз*. 2010. № 3 (11). С. 127—137.
19. *Осипов Ю. М.* Экономика как есть : (философско-нефизический взгляд) // *Философия хозяйства*. 2017. № 4. С. 11—28.
20. *Печчеи А.* Человеческие качества. М. : Прогресс, 1985. 312 с.
21. *Смирнов Г. С.* Ноосферная парадигма образования XXI века // *Ивановский государственный университет — региональный центр науки, культуры и образования : тезисы докладов юбилейной конференции*. Иваново, 1994. С. 285—286.
22. *Смирнов Г. С.* Философские и культурологические проблемы становления ноосферного сознания : дис. ... д-ра филос. наук. Иваново, 1998. 349 с.

23. *Смирнов Г. С.* Ноосфера в век глобальных катастроф // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2010. № 2. С. 74—91.
24. *Субетто А. И.* Основания и императивы стратегии развития России в XXI веке : (в логике противостояния глобальному империализму и ноосферно-социалистического прорыва). СПб. : Смол. ин-т Рос. акад. образования ; Кострома : Костром. гос. ун-т, 2005. 324 с.
25. *Субетто А. И.* Ноосферная экономика и общественный интеллект — парадигмальные основы устойчивого развития социума // Общество. Среда. Развитие. 2010. № 2. С. 194—198.
26. *Субетто А. И.* Ноосферная парадигма науки об управлении в XXI веке // Новая парадигма организационного управления в условиях вызовов XXI века : (к 95-летию Л. И. Уманского) : монографические материалы Всероссийского симпозиума : в 2 т. Кострома : Костром. гос. ун-т, 2016. Т. 1. С. 94—117.
27. *Субетто А. И.* Ноосферное образование в евразийском пространстве: ноосферно-евразийская парадигма фундаментализации непрерывного образования // Теоретическая экономика. 2016. № 3 (33). С. 7—11.
28. *Тутов Л. А.* Философия хозяйства. Опыт духовного преображения. М. : Теис, 2003. 279 с.
29. *Тутов Л. А.* Философия хозяйства: предмет и методы исследования : автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Иваново, 2005. URL: <http://www.dissercat.com/content/filosofiya-khozyaistva-predmet-i-metody-issledovaniya> (дата обращения: 26.11.2017).
30. *Чагин Б. А.* Структура и закономерности общественного сознания. Л. : Наука, 1982. 314 с.
31. *Шилин М. Ю.* Ноосферная концепция культуры : дис. ... д-ра филос. наук. Барнаул, 2003. 283 с.
32. *Kutsenko V.* Noosphere paradigm of economic development // Економічний часопис — XXI. 2015. Т. 1, № 3—4. С. 8—11.

ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ШТУДИИ

ББК 87.523.2

М. А. Меликян

НООСФЕРНОСТЬ И ИНФОРМАЦИОННОСТЬ ЧЕЛОВЕКА: ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ НОВОГО ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО КАЧЕСТВА

Статья посвящена проблеме трансформации человека в условиях цифровой реальности. Предлагается компаративистский анализ дигитальности (цифрового человека) и ноосферности (ноосферного человека) в рамках современной картины мира. Осуществлено сравнение аналоговости и дигитальности в контексте антропологического дискурса. Показано, что дигитальность — это новое специализирующее свойство техносферного человека. Рассмотрены функциональные недостатки и когнитивные риски цифрового человека через призму теории ноосферного развития.

Ключевые слова: ноосферность, ноосфера, человеческое качество, цифровой человек, техносферный человек, ноосферный человек.

The article is devoted to the problem of human transformation in conditions of digital reality. A comparative analysis of digitality (digital man) and noospherity (noospheric man) within the framework of the modern world picture is proposed. Comparison of analogy and digitality in the context of anthropological discourse is carried out. It is shown that digitality is a new specializing feature of the technospheric man. Functional shortcomings and cognitive risks of the digital person are considered through the prism of the theory of noospheric development.

Key words: noospherity, noosphere, human quality, digital man, technospheric man, noospheric man.

Современная эпоха, в которую постепенно вступает Россия вслед за «цивилизованным» человечеством, уже традиционно описывается термином «цифровая»: цифровая экономика [1, 18, 19, 33], цифровое правительство [3, 27], цифровая реальность [49, 55, 57, 58], цифровая революция [7, 21] и, наконец, цифровой человек [8, 11, 29, 53, 59]. Дигитальность, в свою очередь, предстает как антитеза аналоговости, символизирующей, по сути, отживающие свой век прежние формы социальности и государственности. Переход от аналоговости к дигитальности рассматривается и как признак революционности социокультурной динамики, как бы знаменует собой эпоху новой «человеческой революции» [25, 34].

Вместе с тем системный анализ показывает, что формирование «цифрового фильтра» рассмотрения бытия современного homo sapiens, включая его самого, во многом продолжает логику антропологических построений

прошлого века, который утвердил дискретную парадигму *human studies*, где релевантны лишь осколки «единой идеи человека» [56, с. 133], в виде *homo legens*, *homo ludens*, *homo immortalis*, *homo aestheticus*, *homo soveticus*, *homo symbolicus*, *homo informativus*, *homo ecologus*, *homo philosophicus*, *homo economicus*, *homo semeion*, *homo praecrisimos* и др. Такой постмодернистский подход, утверждающий не только смерть Автора, но и смерть Человека, оказался закономерным, если не сказать финальным, аккордом разочарования в теории и практике конструирования целостного мира, корни которого видятся нам в ницшеанском образце философствования. (Заметим здесь, что пифагорейская традиция числового означивания бытия действительно методологически приемлема, но, думается, она в содержательном плане вытесняет человека из мира, сводя его статус к тому, что можно «посчитать».)

Предметом анализа данной статьи является ноосферность как сущностное качество современного человека, которое может быть конкретизировано (опредмечено) в категории ноосферного человека и человечества. Наша цель — не «проотрицать» дигитальность и цифрового человека как символы постнеклассической цивилизации, а показать их точки пересечения с ноосферностью и ноосферным человеком, которые в логическом дискурсе, наверное, корректнее будет представить в виде отношения подчинения. Мы постараемся показать, что метафора дигитальности включается как частный случай в философский дискурс ноосферности. Иначе говоря, что дигитальность есть форма явленности ноосферности. Здесь мы следуем методологии Д. Г. Смирнова, обосновавшего репрезентативный характер семиосферы как «широкого аналога» информатиосферы в отношении ноосферы [47].

Методологические координаты нашего исследования задаются, во-первых, концепцией перехода биосферы в ноосферу, подробно проработанной в ивановской философской традиции [2, 4, 6, 9, 17, 36, 37, 40, 44, 45, 48], во-вторых, моделью системного описания реальности, выкристаллизовавшейся в трудах И. В. Дмитриевской [15, 16, 17].

Системный подход и качественное понимание вещей

Анализ категории «ноосферный человек», осуществленный нами ранее [30, 31], свидетельствует о том, что, с одной стороны, она играет ведущую роль в утверждении онтологического статуса процесса перехода биосферы в ноосферу, с другой — утверждает перспективность исследования качественной, а не вещной стороны медали *homo noosphericus*, что предполагает выявление концепта (системообразующее свойство), фиксируемого этим понятием.

Системная аналитика подразумевает, что именно концепт задает систему, в которой элементы находятся в определенных отношениях. И. В. Дмитриевская пишет: «...при несистемном рассмотрении явления его изучение начинается с исследования элементов, а затем происходит восхождение к свойствам и отношениям. Свойства отношений и отношения между свойствами исследуются на высшем уровне абстракции. При системном подходе исследование начинается с фиксации свойств отношений или отношений между свойствами, понимаемыми как особого рода качественно трактуемые вещи. Как всякая научная методология, системный подход опирается на онтологические предпосылки структурного характера, т. е. неявно предполагает некоторую “картину мира”» [13, с. 5]. Вслед за А. И. Уёмовым [51] она

отмечает, что «такая картина мира основана на взаимодействии трех категорий — вещь, свойство, отношение. Практическая деятельность ориентирует нас на восприятие мира как системы, состоящей из отдельных, пространственно отграниченных вещей. Но сложные формы научной и экспериментальной деятельности формируют у человека *качественное* понимание вещей. При таком понимании внешние, пространственно-временные характеристики не всегда являются достаточными для раскрытия сущности вещи. Вещь рассматривается как *система качеств*. Это означает также, что свойства и отношения в определенном смысле приобретают статус относительно самостоятельных вещей» [13, с. 5]. Позволим себе здесь заметить, что выведение «цифровости» как нового качества цивилизационного бытия оказывается результатом как раз несистемного подхода, ибо дигитальность устанавливается в качестве свойства отдельных элементов и структур — как внешняя, пространственно-временная характеристика и уже на этом основании приписывается как атрибут «эпохе постпостмо». Слабость подобной логики размышления очевидна и в рамках собственно логического дискурса: признак части не есть признак целого.

Человек выступает носителем определенных свойств или качеств. Эта традиция восходит к трудам Платона, для которого основополагающим является именно качественное понимание вещей. В его диалоге «Пир» устами одного из собеседников сказано, что «единственный верный способ построить похвальное слово кому бы то ни было — это разобрать, какими свойствами обладает тот, о ком идет речь, и то, причиной чего он является» [35, с. 103]. Необходимо сказать, что этот принцип применим не только к языковому конструированию, но и ко взгляду на природу и проблему человека. Человеку присущи различные качества: некоторые из них раскрывают его положительные стороны, иные — наоборот, показывают отрицательные; но, так или иначе, человек представляет собой совокупность определенных качеств, или, если прибегнуть к терминологии системного подхода, свойств, разворачивание которых и делает человека именно таким, каков он есть. Неслучайно Л. А. Келеман замечает, что «человек традиционно рассматривается в философии как уникальная качественная определенность “природозаданных” и “надприродных” свойств, которые, интегрируясь в целостность, порождают такие интегральные качества, как телесность, социальность и духовность, где каждое качество выступает как элемент и результат упорядоченного функционирования всех частей целого» [22, с. 23]. Можно дополнить этот перечень интегральных качеств другими: религиозность, интеллектуальность, нравственность, интеллигентность, универсальность, пассионарность, образованность, культурность, цивилизованность. И. В. Дмитриевская предлагает рассматривать в качестве родового качества человека ноосферность [16], которая, наряду с дигитальностью, и будет предметом нашего дальнейшего анализа.

Цифровой человек — кто он?

Цифровая эпоха, уже «вспетая» во многих законодательных актах, сумела заложить свои ростки в сознании людей. Новое поколение, воспитанное на цифровых технологиях, отличается от предыдущих и является закономерным и достойным творением своего времени. Как показывает А. Г. Горбачёва, «современный человек настолько привык воспринимать мир как графическое изображение, что картинка стала восприниматься им в виде простой

иллюстрации окружающего мира» [7, с. 119]. В силу сложившихся условий и цифровых традиций неудивительно, что все чаще стали говорить о появлении нового антропологического типа — цифрового человека.

А. В. Халапсис, размышляя над антропологической динамикой, дополняет схему периодизации истории человечества К. Ю. Томсена четвертым элементом: наряду с эпитетами «каменный — бронзовый — железный» появляется «кремниевый». Именно «кремниевая глобальная человеческая раса» становится главенствующей на мировой сцене, а «железная раса сходит со сцены всемирной истории» [53, с. 59]. Халапсис, на наш взгляд, справедливо пишет, что сознание «кремниевого» человека меняется и доминирующей для него оказывается именно информационная детерминанта. Так, А. А. Карцхия замечает, что «цифровой формат современной жизни изменяет естественные законы, а виртуальное пространство, ставшее реальным фактором общественных отношений, переформатирует традиционные представления о способах и механизмах хранения, оборота и защиты информации и прав интеллектуальной собственности» [21, с. 13]. Современное развитие, по его мнению, «определяется влиянием трех интеллектуальных факторов: био- и нанотехнологии, киберфизические системы и искусственный интеллект» [21, с. 15]. Вот, собственно говоря, те факторы, которые формируют цифрового человека.

Анализ исследовательской литературы показывает, что за термином «цифровой человек» скрывается несколько смыслов. В узком понимании это субъект, который в процессе жизнедеятельности соприкасается с различного рода цифровыми технологиями. Если же посмотреть на природу цифрового человека в более широком контексте, то можно отметить, что это совершенный человек цифровой эпохи, координаты жизнебытия которого задаются законами цифровой реальности, а системообразующим становится такое свойство, как дигитальность. Однако не нужно понимать его упрощенно. Поясним, что здесь имеется в виду.

Несколько огрубляя, скажем, что аналоговый сигнал представляет собой непрерывную функцию с неограниченным числом значений в различные моменты времени. Маркерами аналоговости, таким образом, оказываются естественность, континуальность и нередуцируемость (неполная регенеративность). Цифровой сигнал можно представить в виде последовательности дискретных (цифровых) значений. Его маркерами, в свою очередь, выступают искусственность, дискретность и редуцируемость (в пределе полная регенеративность). Переводя наши, по сути, физические размышления в антропологическую плоскость, следует особо подчеркнуть, что принципиальное отличие цифрового человека от аналогового заключается в том, что первый предстает как бесшумный (бесфоновый), тогда как последний «вынужден» существовать в ситуации мегафона(ов). Специфика аналогового человека задается его неотрывностью от среды, которая как раз и является источником различного рода социоприродных шумов. Предполагаемое конкурентное преимущество цифрового человека мыслится — в противовес — в возможности жизнедеятельности вне этих шумов. В этом смысле последний предстает как экзистенциально ограниченный человек.

При всех открывающихся возможностях цифрового человека нельзя забывать, что он является неотъемлемой частью техносферы, репрезентацией техносферного человека. И чем больше мы погружаемся в осмысление его природы, тем яснее обнаруживаем, что он искусственен и, так или иначе,

имеет разрушительное начало. Заметим здесь, что цифровой человек оказывается глух к шумам самой техносферы, указывающим пределы ее конвергенции с иными подсистемами ноосферы. Возможно, что суицидальные интенции дигитального человека как раз и связаны с приобретенной в результате информационной революции когнитивной глухотой и слепотой. К. А. Свасьян приводит удачный иллюстративный пример, метафорически описывающий положение человека в современном хаосе через дискурс детской задачи, где «в пестрой путанице линий и пятен предлагалось отыскать фигуру запрятанного “зайчика”». «Так и здесь, в грохочущем информационном буме, требуется найти (и спасти) “ученика чародея”, захлебывающегося в новом всемирном потоке собственных сносшибательных достижений» [39, с. 133—134]. Таким образом, техносфера, с одной стороны, оглушает человека, лишая его возможности слышать фоновые шумы, которые могут нести критически важную информацию о действительности, с другой — ослепляет его, вовлекая в свой научно усовершенствованный виртуальный мир, лишая реальных ориентиров жизнедеятельности.

Соотношение между техносферным человеком и цифровым субъектом видится нам через логическое отношение подчинения. Очевидно, что цифровой человек есть высшее выражение техносферного в конкретных исторических условиях. Говорить о становлении техносферного человека можно с момента возникновения техносферы — сферы жизнебытия, где техника определяет формирование причинно-следственных связей в системе «Природа — Человек — Общество». Здесь для визуализации вполне подойдет обращение к антропологическим установкам «быть» и «иметь», на которые обратил внимание Э. Фромм. Для техносферного человека техника перестает быть средством изменения (улучшения) жизни, превращаясь в собственно цель жизни. (Приведем здесь один характерный пример. Введение в структуру технического оснащения некоторых школ электронных учебников, эффективность которых уже с медицинской и педагогической точек зрения очень сомнительна, осуществляется не по причине их инновационности (способности оптимизировать учебный процесс), а в силу чисто прагматических соображений примерно следующего плана: раз уж они есть, значит, они должны быть востребованы.) Вот уж поистине, усовершенствуя средства освоения окружающего мира, человек, как отмечает Э. Фромм, теряет главную цель — самого человека: «Он оказался рабом им же изобретенных машин, а главное — он потерял возможность использования всех тех огромных потенциалов, которые в нем были заложены» [52, с. 12]. К таким же выводам приходит и современная (необязательно философская) антропология, убедительно раскрывая, в частности, функциональные недостатки и когнитивные риски техносферизации определенных сфер социокультурного бытия (например, когда сопоставляются эффекты компьютерного рисования и традиционного).

В пределе цифровой человек может быть представлен как человек узко специализированный, а, как справедливо замечает П. Тейяр де Шарден, подобная специализация рано или поздно убивает [50, с. 132]. Закономерным образом поколенческое воспроизведение специализации приводит к культурному отмиранию «лишних» функций, до известной степени невозможных в произвольном порядке. Таким образом, абсолютизация цифровизации культуры, которая имеет место в разного уровня управленческих кругах, представляется нам не вполне оправданной, если не сказать опасной тенденцией.

Дигитальность или ноосферность?

Принцип «специфическое свойство земных субстанций все больше оживляться с увеличением усложнения» [50, с. 229], выведенный П. Тейяром де Шарденом, играет определяющую роль в понимании трендов дальнейшего развития человеческого качества. Однако критерий усложнения в некоторой степени метафоричен для социокультурного дискурса, чтобы понять оптимальность избранной глобальным сознанием траектории совершенствования человеческого потенциала. Для нас его конкретизацией выступает семиотический принцип, введенный в научный оборот Вяч. Вс. Ивановым. Он гласит, что «в истории культуры отбираются те именно знаковые системы и тексты, которыми развитие человечества направляется в сторону ноосферы» [20, с. 28]. По сути, этот принцип утверждает, что культурогенез предстает как ноосферогенез [12, 23], где ноосфера выступает в качестве аттрактора социоприродной эволюции. Усложнение, о котором ведет речь Тейяр де Шарден, здесь оказывается качественной характеристикой. Это очень важный момент, ибо в некотором смысле интернетизация и цифровизация, очевидно, могут быть определены через термин «усложнение». Вместе с тем подобное усложнение все же является «пространственным», иными словами, оно идет не вглубь, а вширь. Так происходит формирование новой структуры, но вот претендует ли последняя на статус целостности — вопрос открытый.

Ноосфера понимается нами вслед за И. В. Дмитриевской как система качеств, формирующих определенную целостность. Ноосферность в этом ключе предстает как способность «таким образом строить свое поведение и организовать среду обитания, чтобы не разрушать целостности живого, а сохранять ее и приумножать» [14, с. 31]. К ноосферной системе качеств могут быть вполне отнесены духовность, универсумность, вселенскость, культурность, цивилизованность, образованность, интеллигентность и др. Заметим, что перечисленные понятия могут, безусловно, рассматриваться по своему содержанию и как свойство, и как отношение, будучи абстрактными по логической характеристике. Терминологический ряд, задаваемый качествами «цифровость», «дигитальность», — принципиально другой: он указывает сугубо на свойство, причем свойство внешнее. Поэтому, думается, сама постановка проблемы соотношения ноосферности и дигитальности не вполне корректна (с логической точки зрения).

«Оцифровка» живой жизни напрямую, конечно, не разрушает ее целостности, но и не приумножает (не обогащает) ее. Фактически мы имеем дело с переходом в другую систему референций, в иную реальность, где возникает феномен «неживой жизни»: неживой — по форме, но живой — по функционалу. (Можно еще более усилить этот тезис, сказав, что это новая линия на эволюционном древе антропогенеза — онтогенеза и филогенеза.) Здесь важно помнить еще один существенный момент, который неустанно подчеркивал В. И. Вернадский: человек есть функция биосферы. С его точки зрения, человек предрасположен к выполнению определенной миссии в планетарной эволюции, которая в самом общем плане задает траекторию совершенствования: переход от биосферного развития к ноосферному, от «стихийного менеджмента» к интеллектуальному. Иными словами, человеку предначертано качественно изменить не только и не столько свою жизнь, сколько жизнь как космопланетарный феномен.

Можно заметить, что и цифровизация, как она преподносится в настоящий момент, имеет своей целью «преодоление несовершенства». В первом приближении это, возможно, и так. Но детальный комплексный анализ показывает, что сущность человека заключается в подвижничестве, понимаемом в экзистенциальном ключе, «что повелительно требует от человека потенциального или актуального подвига для преодоления этих несовершенств» [28, с. 319]. Можно провести и такую параллель. Всеобщая дигитализация чем-то напоминает борьбу с неграмотностью в первые годы советской власти. Результаты этой борьбы трудно переоценить. По аналогии можно ожидать чего-то подобного и в современных условиях. Вместе с тем ликбез очень хорошо вписывается в ноосферный тренд сохранения и приумножения в данном случае культуры. С цифровизацией жизни дело обстоит с точностью до наоборот. Здесь на первый план выходит, как нам кажется, тенденция унификации, формализации. Аналоговые формы субъект-субъектных отношений, проверенные временем, объявляются неэффективными только в силу того, что они не работают (или плохо работают) в современном социально-экономическом хронотопе. Смерть Автора приближает и смерть Человека. Эта метафора оказывается в настоящем не такой уж метафорической, если принять во внимание наиболее радикальные формы «жизни после смерти» в сети.

Возникновение качества ноосферности в контексте быстрого роста техносферы, дегуманизации культуры и деантропологизации самого человека более чем парадоксально. Повторимся, что ноосферность понимается нами не в парадигме совершенства, а как качественная характеристика современной эпохи (человека и человечества). Если исходить из того, что «ноосфера — сфера духовного производства» [41, с. 78], ноосферность предстает как определенная форма отношений, «взаимообусловленности материального и идеального в развертывании исторического процесса» [43, с. 99], конкретно-историческое ощущение и понимание своего единства с миром, который постоянно расширяется, заставляя тем самым расширяться и человеческую субъективность [42, с. 47]. Формально дигитальность схожа в основных индикаторах с ноосферностью, но точнее определить ее следовало бы как «лайтовую версию» ноосферности. Позволим себе такую интернет-иллюстрацию. Техносфера как гигантский гаджет замедляет работу на ней программы ноосферности. В силу этого инструментального противоречия «побеждает» более легкое «приложение» — дигитальность, не требующее когнитивного и интеллектуального напряжения, но обеспечивающее нормальную работу «прибора». Постепенно необходимость в напряжении сознания отпадает, ибо оно спонтанно проявляет себя в живой жизни, а техносфера этого свойства лишена. (Для иллюстрации сказанного подходит метафора А. В. Брагина о «массе разума и разуме массы» [5]: ноосферность провоцирует формирование массы разума, тогда как дигитальность формирует разум массы.) Ноосферность, которая раскрывается в умении своими мыслями, духом, стремлением выходить за пределы обыденного, всеми принятого уклада жизни, вытесняется «арифмосферностью», заставляющей оставить надежду на преодоление праксиологических гуманитарных следствий теоремы К. Гёделя о неполноте.

Вместо заключения

Ноосферность предстает, в отличие от дигитальности, как система качеств. Фигурально говоря, перед нами пример матрешки, в которой содержатся три, пять, семь и даже больше элементов. В первую очередь, ноосферность предполагает целостность [10, с. 258] (или интегральность [54, с. 418]), стремящуюся ко все большей полноте, самодостраивающуюся в этом направлении [4, с. 100], причем рассматриваемую как своеобразный антропологический виртуальный предел [38, с. 40]. Второе подкачество ноосферности — духовность, которое задается синтезом креативности, свободы и нравственности [26, с. 241], что позволяет обеспечить приподнятость над повседневностью [32, с. 347—348]. Это хорошо, пусть и метафорически, показывает М. А. Кузнецов, подчеркивая различие между цифровым человеком и ноосферным: «...одно дело смотреть на мир глазами завоевателя и потребителя, и совсем иное — смотреть на мир глазами любящего его сына...» [24, с. 160].

Ноосферность как форма самоподчинения человека сознанию, а не бытию [46] неизбежно вступает в противоречие с дигитальностью как доминантной характеристикой индивидуального и коллективного бытия современной цивилизации. Последняя знаменует собой закономерный этап антропосоциогенеза: «качества человека представляют собой сущности, тождественные наличным условиям бытия», а «изменение этих условий ведет к возможному появлению новых качеств» [22, с. 23]. Изменившиеся условия — переход от биосферы к техносфере — определили смену детерминант социокультурной динамики, точнее, их специализацию (в терминологии Тейяра де Шардена).

Выше мы уже отметили некорректность смыслового рядоположения ноосферного человека и человека цифрового по причине их разномерности. Парадигма дополнительности позволяет взглянуть на эти антропологические феномены с точки зрения «формально-содержательного дуализма», когда понимание цифрового человека задается дискурсом плана выражения, а понимание ноосферного человека актуализируется планом содержания. При этом важно подчеркнуть, что в условиях еще слабо развитого информационного общества отношения ноосферности и дигитальности описываются своеобразным законом обратного соответствия: чем сильнее ноосферность, тем ниже дигитальность как когнитивная замкнутость, и наоборот, чем выше дигитальность, тем слабее ноосферность как способность трансцендирования к предельно важным сущностям.

Библиографический список

1. Андиева Е. Ю., Фильчакова В. Д. Цифровая экономика будущего, индустрия 4.0 // Прикладная математика и фундаментальная информатика. 2016. № 3. С. 214—218.
2. Антонов Н. П. Роль субъективного фактора в переходе биосферы в ноосферу // Человек. Эволюция. Космос. София, 1984. Кн. 4, книжка 1. С. 93—104.
3. Архипова З. В. Трансформация «электронного правительства» в «цифровое правительство» // Известия Байкальского государственного университета. 2016. Т. 26, № 5. С. 818—824.
4. Брагин А. В. Мир как система и человек. Иваново: Иван. гос. энерг. ун-т, 2001. 160 с.

5. Брагин А. В. Проблема «массы разума» и устойчивость развития // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2010. Вып. 2. С. 59—67.
6. Брагин А. В. Ноосферный вектор эволюции // Успехи современного естествознания. 2014. Вып. 11, ч. 3. С. 112.
7. Горбачёва А. Г. Массовое искусство и цифровая революция // Человек. RU. 2017. № 12. С. 115—126.
8. Городилова Т. С. «Цифровая перепрошивка» памяти: специфика мышления человека в информационную эпоху // Социально-гуманитарные проблемы современности : сборник научных трудов по материалам Международной научно-практической конференции, Белгород, 30 сентября 2017 г. : в 5 ч. Белгород : Агентство перспектив. науч. исслед., 2017. Ч. 3. С. 45—47.
9. Гумницкий Г. Н. Основы этики. Иваново : Иван. гос. политехн. ун-т, 2016. 132 с.
10. Гуревич П. С. Проблема целостности человека // Человек в единстве социальных и биологических качеств / отв. ред. А. А. Гусейнов. М. : Либроком, 2012. С. 254—274.
11. Дабагян А. В. Человек, его сознание и культура в паутине электронно-цифровых сетей. Харьков : Торсинг, 2003. 336 с.
12. Данилова В. С. Основные закономерности формирования ноосферы. М. : Academia, 2001. 176 с.
13. Дмитриевская И. В. Текст как система: понимание, сложность, информативность : учебное пособие. Иваново : Иван. гос. ун-т, 1985. 87 с.
14. Дмитриевская И. В. «Тимей» Платона: миф о Живом космосе // Ноосферная идея и будущее России : тезисы Межгосударственной научно-практической конференции, посвященной 135-летию со дня рождения академика В. И. Вернадского, Иваново, 28—29 мая 1998 г. Иваново : Иван. гос. ун-т, 1998. С. 29—32.
15. Дмитриевская И. В. Герменевтика драматургии А. П. Чехова. Иваново : Иван. гос. с.-х. акад., 2008. 185 с.
16. Дмитриевская И. В. Коммуникативное пространство ноосферы // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2010. Вып. 2. С. 9—25.
17. Дмитриевская И. В. Метафизика злого сердца : проблема онтологизации зла в бытии мира и человека. Иваново : Иван. гос. с.-х. акад., 2012. 352 с.
18. Долгушев Д. В. «Человек информационный»: трансформации экономически активной категории населения в эпоху цифровой экономики // Трансформации научных парадигм и коммуникативные практики в информационном социуме : сборник научных трудов конференции, Томск, 22—23 ноября 2012 г. Томск : Нац. исслед. Том. политехн. ун-т, 2013. С. 326—327.
19. Журавлева Н. А. Цифровая экономика как основа экономики высоких скоростей // Транспортные системы и технологии. 2017. № 2 (8). С. 47—49.
20. Иванов Вяч. Вс. О выборе веры в Восточной Европе // Природа. 1988. № 12. С. 26—38.
21. Карцхия А. А. Цифровая революция: новые технологии и новая реальность // Правовая информатика. 2017. № 1. С. 13—18.
22. Келеман Л. А. Интеллигентность как интегральное качество человека. Ставрополь : Изд-во Ставроп. гос. ун-та, 2005. 222 с.
23. Коваленко С. В. Антропологические основы ноосферогенеза. М. : Флинта : Наука, 2005. 288 с.
24. Кузнецов М. А. Ноосферное мировоззрение. М. : Всерос. гос. налоговая акад., 2005. 190 с.
25. Лейбин В. М. «Модели мира» и образ человека : (критический анализ идей Римского клуба). М. : Политиздат, 1982. 255 с.
26. Лесков Л. В. Нелинейная Вселенная: новый дом для человечества. М. : Экономика, 2003. 446 с.

27. *Логуа Р. А., Балоков А. С.* Электронное правительство в цифровую эпоху: концепция, практика и развитие // Основы экономики, управления и права. 2014. № 5 (17). С. 12—19.
28. *Лосев А. Ф.* Дерзание духа. М. : Политиздат, 1988. 366 с.
29. *Лосик Г. В.* Психология сознания человека и цифровые технологии // Цифровое общество как культурно-исторический контекст развития человека : сборник научных статей и материалов Международной конференции, Коломна, 11—13 февраля 2016 г. Коломна : Гос. соц.-гуманит. ун-т, 2016. С. 248—253.
30. *Меликян М. А.* Феномен ноосферного человека в контексте антропологической катастрофы // Гуманитарные и социальные науки. 2014. № 1. С. 64—72.
31. *Меликян М. А.* Философема совершенного человека: история и современность // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2016. № 2 (16). С. 55—68.
32. *Меньчиков Г. П.* Духовная реальность человека : (анализ философско-онтологических основ). Казань : Грандан, 1999. 408 с.
33. *Паньшин Б.* Цифровая экономика: особенности и тенденции развития // Наука и инновации. 2016. Т. 3, № 157. С. 17—20.
34. *Печчеи А.* Человеческие качества. М. : Прогресс, 1985. 312 с.
35. *Платон.* Пир // Собрание сочинений : в 4 т. М. : Мысль, 1993. Т. 2. С. 81—134.
36. *Портнов А. Н.* Ноосфера и семиосфера // Философские истоки учения В. И. Вернадского о биосфере и ноосфере. Иваново : Иван. гос. ун-т, 1990. С. 68—71.
37. *Портнов А. Н.* «Ноосферная парадигма образования»: утопия или путь выхода из кризиса? // Ноосферное образование в России : материалы Межгосударственной научно-практической конференции, Иваново, 3—5 октября 2001 г. : в 2 т. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2001. Т. 1. С. 137—144.
38. *Резник Ю. М.* «Интегральная антропология» как форма междисциплинарного синтеза // Личность. Культура. Общество. 2002. Т. 4, вып. 1—2 (11—12). С. 34—52.
39. *Свасьян К. А.* Человек как творение и творец культуры // Вопросы философии. 1987. № 6. С. 132—138.
40. *Смирнов Г. С.* Ноосферное сознание и ноосферная реальность : философские проблемы ноосферного универсума. Иваново : Иван. гос. ун-т, 1998. 244 с.
41. *Смирнов Г. С.* Мировая интеллигенция и ноосфера: пространство философского дискурса // Интеллигенция и мир. 2001. № 1. С. 69—79.
42. *Смирнов Г. С.* Интеллигенция как ноосферный аттрактор будущего // Интеллигенция XXI века: тенденции и трансформации : материалы XIV Международной научно-теоретической конференции, Иваново, 25—27 сентября 2003 г. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2003. С. 46—48.
43. *Смирнов Г. С.* Философия интеллигенции и ноосферная история: синергетический подход // Интеллигентоведение в системе гуманитарных наук : исследования и учебно-методические разработки / отв. ред. В. С. Меметов. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2008. С. 98—128.
44. *Смирнов Г. С.* Образование ноосферы: философско-методологические проблемы эволюции сознания. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2015. 504 с.
45. *Смирнов Г. С.* Образование ноосферы: мировая интеллигенция и глобальное сознание. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2016. 428 с.
46. *Смирнов Г. С., Смирнов Д. Г.* Ипостаси ноосферной истории // Известия высших учебных заведений. Сер.: Гуманитарные науки. 2012. Т. 3, № 1. С. 21—28.
47. *Смирнов Д. Г.* Семиософия ноосферного универсума : ноосфера и семиосфера в глобальном дискурсе. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2008. 372 с.
48. *Смирнов Д. Г.* Ноосферная идея и ноосферная история. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2012. 250 с.

49. *Стриженко А. А.* Изменение коммуникативных и социальных моделей поведения людей в цифровую эпоху: мифы и реальность // Вестник Алтайской академии экономики и права. 2010. Т. 2, № 1. С. 57—61.
50. *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М. : Наука, 1987. 240 с.
51. *Уёмов А. И.* Вещи, свойства и отношения. М. : АН СССР, 1963. 186 с.
52. *Фромм Э.* Человек для себя. М. : АСТ ; Минск : Харвест, 2006. 352 с.
53. *Халапис А. В.* Цифровые технологии и перековка железных людей // ScienceRise. 2016. Т. 7, № 1 (24). С. 55—61.
54. Человек : философско-энциклопедический словарь. М. : Наука, 2000. 514 с.
55. *Чечет Б. Ф.* Цифровая реальность // Современные технологии и научно-технический прогресс. 2004. Т. 3, № 1. С. 12—13.
56. *Шелер М.* Положение человека в Космосе // Избранные произведения. М. : Гнозис, 1994. С. 129—193.
57. *Шнейдер Л. Б.* Цифровые аддикты: формирование новых зависимостей и изменение личности молодого человека // Актуальные проблемы психологического знания. 2017. № 1 (42). С. 72—79.
58. *Якушенко К. В., Шиманская А. В.* Цифровая трансформация информационного обеспечения управления экономикой государств — членов ЕАЭС // Новости науки и технологий. 2017. № 2 (41). С. 11—20.
59. *Ярославцева Е. И.* Человек и его будущее в цифровых коммуникациях // Социальная антропология: интеграция наук : сборник научных статей Международной научной конференции, Москва, 12 октября 2017 г. М. : Рос. экон. ун-т им. Г. В. Плеханова, 2017. С. 134—140.

Сведения об авторах

БЕЛОУСОВ кандидат философских наук, доцент
Павел Алексеевич кафедры философии и религиоведения,
Владимирский государственный университет
им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.
kafedra-fir@mail.ru

БРАГИН доктор философских наук,
Андрей Витальевич профессор кафедры истории и философии,
Ивановский государственный энергетический
университет им. В. И. Ленина.
anvibr@mail.ru

ВАВИЛОВА кандидат философских наук, доцент кафедры
Елена Юрьевна гуманитарных наук, Ярославский
государственный технический университет.
vavilovaey@mail.ru

ЕРОФЕЕВА доктор философских наук, доцент,
Ксения Леонидовна профессор кафедры истории и философии,
Ивановский государственный энергетический
университет им. В. И. Ленина.
xenia.erofeeva@mail.ru

КОВАЛЕНКО доктор философских наук, доцент,
Сергей Владимирович профессор кафедры специальной педагогики
и инклюзивного образования,
Московский государственный
областной университет.
kovalenkosv2014@gmail.com

КУЛИКОВА кандидат философских наук,
Ольга Борисовна доцент кафедры истории и философии,
Ивановский государственный энергетический
университет им. В. И. Ленина.
kulickovaolg@yandex.ru

МЕЛИКЯН кандидат философских наук,
Мерине Акоповна доцент кафедры философии,
Ивановский государственный университет.
merimelikyan@mail.ru

ОДИНЦОВА аспирантка кафедры философии,
Алёна Алексеевна Ивановский государственный университет.
a.a.odintsova@mail.ru

- ПЕТРЯКОВ Леонид Джоржович** доктор философских наук, доцент,
профессор кафедры истории и философии,
Ленинградский государственный университет
им. А. С. Пушкина (Ярославский филиал).
tkstudies@yandex.ru
- ПИНЧУК Виктор Николаевич** кандидат исторических наук,
доцент кафедры философии,
Рязанский государственный университет
им. С. А. Есенина.
victor_pinchuk55@mail.ru
- СОКОЛОВ Максим Михайлович** старший преподаватель кафедры
гражданско-правовых дисциплин,
Вологодский институт права и экономики
ФСИН РФ.
kant2010@yandex.ru

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

«ВЕСТНИКА ИВАНОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА»

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

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

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

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

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

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

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

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

8. Рукописи аспирантов публикуются бесплатно.

ПРАВИЛА РЕЦЕНЗИРОВАНИЯ СТАТЕЙ

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

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

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

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

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