**ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ,
ПОЛИТОЛОГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ**

**КОМИТЕТА НАУКИ
МИНИСТЕРСТВА ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН**

ЭКОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ В ФОРМИРОВАНИИ СОВРЕМЕННОЙ КАРТИНЫ МИРА

**Алматы
2014**

УДК 130.2 (035.3)
ББК 87
Э 40

Рекомендовано к печати Ученым советом
Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК

Под общей редакцией
З.К. Шаукеновой, члена-корреспондента НАН РК,
доктора социологических наук, профессора

Рецензенты:
З.М. Кодар, доктор философских наук
А.Н. Нысанбаев, академик НАН РК, доктор философских наук, профессор
С.Ю. Колчигин, доктор философских наук, профессор

Авторский коллектив:
В.Д. Курганская, доктор философских наук, профессор (руководитель проекта),
В.Ю. Дунаев, доктор философских наук, профессор *(введение, разделы 2, 3, 4, заключение),*
Р.С. Сартаева, кандидат философских наук *(раздел 1)*

Э 40 Экология культуры в формировании современной картины мира. Коллективная монография / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2014. – 280 с.

ISBN – 978-601-304-036-3

В коллективной монографии рассматриваются основания процесса экологизации современной научно-философской картины мира. Книга знакомит читателя с философскими основаниями, ценностно-смысловыми контекстами, концептуально-методологическими парадигмами, в соответствии с которыми выстраивается экологическое мировоззрение. Проблемно-содержательное поле экологии культуры конструируется авторами через философский и историко-культурологический анализ идеи единства духовно-природного универсума, в соответствии с которой естественно-природное бытие рассматривается как самоценное и, вместе с тем, как органическая составная часть духовных смыслов культуры.

Одной из наиболее острых и актуальных проблем экологии культуры является сохранение этнокультурной палитры картины мира в условиях глобализации с её тенденцией к унификации ценностно-смыслового пространства культуры. Анализ этнической специфики природно-культурных экосистем осуществляется в монографии как в общетеоретическом плане, так и на материале проведённых авторами полевых социологических исследований. Основное внимание уделено выявлению этнических стереотипов и оценке их влияния на экологию современной казахстанской культуры.

Книга адресуется широкому кругу читателей, интересующихся историей мировой и казахстанской культуры, их современными проблемами и перспективами развития.

УДК 130.2 (035.3)
ББК 87

ISBN – 978-601-304-036-3

© Институт философии, политологии
и религиоведения КН МОН РК, 2014

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 5

1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЭКОЛОГИЗАЦИИ НАУЧНО-ФИЛОСОФСКОЙ КАРТИНЫ МИРА 13

1.1 Экологическое мировоззрение и новые направления в современных исследованиях этики 15

1.2 Экология человека как новый уровень осмысления реальности и теоретическое ядро экологического мировоззрения 23

1.3 Императив взаимной ответственности как основа консолидации казахстанского общества 37

1.4 Устойчивое экологическое развитие и экологическая безопасность Республики Казахстан 49

2 МОДАЛЬНОСТИ ДУХОВНО-ПРИРОДНОГО СИНТЕЗА В ОСНОВНЫХ ТИПАХ КУЛЬТУРЫ 58

2.1 Понятие природно-культурной экосистемы 58

2.2 Мифологический синкретизм природы и культуры 73

2.3 Эколого-сотериологические интенции о мистической сопричастности человека духовно-природному универсуму 91

2.3.1 Сотериология гностицизма как синтез фантасмагорической космогонии и мистического гуманизма 94

2.3.2 Алхимия как экспериментальная сотериология 111

2.3.3 Софиология как учение о разумно-духовной благоустроенности космоса и человечества 123

2.4 Философские технологии домостроительства культуры 133

3 ЭКОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ ПОВСЕДНЕВНОСТИ 151

3.1 Структурно-генетические формы культуры повседневности 151

3.2 Семиология «системы вещей» как симулякр природно-культурной экосистемы 164

3.3 Гуманизация повседневности в контексте неперiодической типологии природно-культурных экосистем 178

4 ЭКОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ В НАЦИОНАЛЬНЫХ КАРТИНАХ МИРА 191

4.1 Этнокультурная палитра картины мира 191

4.2 Этнические стереотипы и границы межкультурных коммуникаций 196

4.3 Границы и дистанции в межкультурном взаимодействии казахстанцев (анализ результатов социологического исследования) 208

4.3.1 Оценка межэтнических отношений 208
4.3.2 Поведение в конфликтных ситуациях 214
4.3.3 Границы межкультурного понимания 216
4.3.4 Национальность как культурная отличительность 230
4.3.5 Этнические автостереотипы и гетеростереотипы 236
4.4 Место культуры в жизненных стратегиях казахстанцев 249
4.5 Выводы и рекомендации 256
ЗАКЛЮЧЕНИЕ 260
ЛИТЕРАТУРА 263
Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитетінің Философия, саясаттану және дінтану институты туралы мәлімет 274
Информация об Институте философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан 276
Information on the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of Committee Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan 278

ВВЕДЕНИЕ

Термин «культурная экология» введён американским этнографом Джулианом Стюардом. Предмет и задачи культурной экологии определены Дж. Стюардом в его статье «Понятие и метод культурной экологии», опубликованной в 1955 г. В этой статье Дж. Стюард пишет: «Культурная экология отличается от человеческой и социальной экологии тем, что пытается объяснить происхождение отдельных культурных свойств и образцов поведения, отличающих различные области обитания, а не выводит общие принципы, приложимые к любой культурной среде» [1, p. 36]. Мотивированная протестом против механической стандартизации, унификации, гомогенизации культуры и методов её анализа, эта (псевдо)дисциплина вскоре превратилась «...в какую-то странную и неопределённую систему доморощенных исследований в США вокруг превращённой в понятие метафоры «чувство места» [2].

Широким распространением и международным признанием термин и научная дисциплина «экология культуры» обязаны Дмитрию Сергеевичу Лихачёву. В статье «Экология культуры» Д.С. Лихачёв очертил предметную область предложенной им новой научно-гуманитарной дисциплины, её структуру, принципы и задачи.

Основные идеи этой программной статьи можно резюмировать в следующих положениях: согласно Д.С. Лихачёву, в новой дисциплине культура в широком смысле слова рассматривается как дом человека – как всё, создаваемое им вокруг себя. В процесс такого рода человеческого домостроительства культура вовлекает природу. Экология представляет собой взгляд на мир как на дом. Её цель – помощь миру, его «лечение» и обеспечение безопасности вносимых человеком изменений, а также «профилактическая помощь природе со стороны человека как единственного существа в природе, которое может говорить и защищать права природы на достойное существование: права растений, животных, рыб, даже ландшафтов с горами, лесами и всей красотой, которая тоже нуждается в защите». Между тем, разработка проблем нрав-

ственного отношения к природе даже не начиналась: «Здесь необходима ясная и всеми признаваемая философия экологии, исходя из которой будет строиться и этика экологии» [3].

Экология культуры рассматривает среду обитания человека как единое культурно-природное целое. Поэтому заботы экологов должны распространяться не только на условия, в которых живёт человек в природе, но и на условия, в которых человек существует в создаваемой им культуре, в мире «второй природы», воплощённой в предметах и произведениях, идеях и духовных ценностях. Экология культуры вместе с экологией природы составляют собой единое целое, лишь условно различаемое в целях удобства изучения. Единство и природы, и культуры нарушается самим человеком, о чём свидетельствуют экологические бедствия и катастрофы, захватывающие широкие сферы как культуры, так и природной среды обитания человека. Однако как некая идеальная форма природы и культуры такое единство существует, и от человека зависит установление единства и органического равновесия ещё и обоих целых – природного и человеческого. При этом главная мировоззренческая проблема в установлении такого рода равновесия или гармонии природы и культуры заключается в том, что человек противостоит природе, и, в то же время, является её неотделимой частью:

> «…при миллионах разновидностей живых существ – зверей, птиц, насекомых, растений – человек единственное существо, обладающее речью и разумом. Это призывает человека к тому, что он должен говорить и отвечать за всё живое в мире, за все существа, за растительный мир, даже за так называемый «мёртвый», в отношении которого мы не можем быть до конца уверенными, что он «мёртвый».
>
> Человек не только нравственно отвечает за всех живых и за всё мертвое, лишённое осмысленной, «умной» речи (не только эмоциональных возгласов), но и морально обязан за них говорить, защищать их права, их интересы» [3].

Раскрывая нравственные основания отношения культуры к природе, Д.С. Лихачёв ссылается на труд В.С. Соловьёва «Оправдание добра» как на один из первоисточников этико-философских принципов экологии культуры. Действительно, В.С. Соловьёв не только во многом предвосхитил установки современного

экологического мировоззрения, но и обозначил перспективы его радикального поворота – от задач охраны природы и культурного наследия, к синергетическому взаимодействию, взаиморазвитию природы и культуры.

В.С. Соловьёв указывал, что отношение человека к природе исторически проходит три этапа. На первом этапе оно заключается в страдательном подчинении человека силам природы. На втором этапе человек переходит к покорению природы и использованию её как служебного орудия для своих целей. Природопользование может быть как хищническим, так и разумным – но всё равно насильственным – изъятием (изъятием «с оглядкой», как пишет Д.С. Лихачёв) у природы ресурсов для обустройства человеком среды своего обитания. На третьем этапе утверждается самоценность природы и принцип направленности человеческой деятельности не только на собственное совершенствование человека, но и на преобразование, совершенствование, одухотворение природы.

Ввиду важности основоположений философии экологии В.С. Соловьёва для понимания стратегического направления разработки экологии культуры, в том числе и принятого за основу в настоящей монографии, приведём, вслед за А.Ф. Лосевым, соответствующие строки из работы В.С. Соловьёва «Оправдание добра». В этом отрывке содержится сжатое изложение его концепции нравственно-должного отношения человека к природе как условия реализации нравственных начал хозяйственно-экономической деятельности:

> «...Два условия, при которых общественные отношения в области материального труда становятся нравственными. Первое, общее условие, состоит в том, чтобы область экономической деятельности не обособлялась и не утверждалась как самостоятельная, себе довлеющая. Второе условие, более специальное, состоит в том, чтобы производство совершалось не за счёт человеческого достоинства производителей, чтобы ни один из них не становился только орудием производства, чтобы каждому были обеспечены материальные средства к достойному существованию и развитию… К этим двум присоединяется необходимо ещё третье условие, на которое, насколько мне известно, ещё никто не обращал серьёзного внимания в этом порядке идей. Разумею обязанности человека как хозяйственного деятеля относительно той самой материальной природы, которую он

призван в этой сфере обрабатывать. Эта обязанность прямо указана в заповеди труда: возделывать землю, т. е. служить земле. Возделывать землю не значит злоупотреблять ею, истощать и разрушать её, а значит улучшать её, вводить её в большую силу и полноту бытия. Итак, не только наши ближние, но и материальная природа не должна быть лишь страдательным и безразличным орудием экономического производства или эксплуатации... Её подчинённое положение относительно Божества и человечества не делает её бесправною: она имеет право на нашу помощь для её преобразования и возвышения. Вещи не имеют прав, но природа или земля не есть только вещь, она есть овеществлённая сущность, которой мы можем, а потому и должны способствовать в её одухотворении. Цель труда по отношению к материальной природе не есть пользование ею для добывания вещей и денег, а совершенствование её самой – оживление в ней мёртвого, одухотворение вещественного. *Способы* не могут быть здесь указаны, они составляют задачу искусства (в широком смысле греческой τέχνη). Но прежде всего важно отношение к самому предмету, внутреннее настроение и вытекающее из него направление деятельности. *Без любви к природе для неё самой нельзя осуществить нравственную организацию материальной жизни»* [4, с. 495–496].

Анализ современной литературы, посвящённой проблемам экологии культуры, показывает, что интерпретация её предмета и задач основывается на значительно более узкой мировоззренческой платформе, чем философско-культурологические концепции В.С. Соловьёва и Д.А. Лихачёва. Прежде всего, редуцируется вектор преображения, возвышения природы человеком, обозначенный В.С. Соловьёвым как деятельность по её одухотворению, а Д.С. Лихачёвым – как выявление и высвобождение заложенного в мире разумного начала его единства. Можно, конечно, не соглашаться и дискутировать с содержательной интерпретацией В.С. Соловьёвым и Д.С. Лихачёвым философско-мировоззренческих и творчески-созидательных интенций экологии культуры, но нельзя обусловливать отрицание или игнорирование этих интенций принципиально проводимым ограничением предмета экологии культуры как прикладной по преимуществу дисциплины кругом охранительно-консервативных задач. Между тем, типичным для современного подхода является сведение целей экологии культуры к сохранению и восстановлению культурных ценностей, связанных с природой и, соответственно, к охране тех элементов естественно-природной среды обитания человека, которые так

или иначе связаны с ценностями культуры. О самоценности природы и миссии человека по участию в процессе её самоорганизации и саморазвития речь, как правило, или вообще не заходит, либо ограничивается внеконцептуальными ссылками на принцип коэволюции человека и биосферы Н.Н. Моисеева.

Приведём характерный образчик современного понимания целей и предмета исследования экологии культуры:

> «В самом общем виде цель экологии культуры можно определить как познание и прогнозирование закономерностей создания, функционирования, сохранения ценностей культуры, непосредственно связанных с природой, и природы как составной части культурного комплекса… предметом исследования экологии культуры могут быть непосредственно связанные с природой деятельность и отношения, направленные на производство, потребление, сохранение, обмен, распространение и передачу из поколения в поколение тех или иных материальных и духовных ценностей культуры, сами экологически оптимальные культурные ценности, созданные в прошлом, создаваемые в настоящем и те, что будут созданы в будущем, а также те элементы природы, которые являются неотъемлемой частью культурных комплексов» [5].

Оставив на совести авторов включение в предмет исследования экологией культуры тех ценностей, «что будут созданы в будущем», отметим, что все остальные параметры предложенной ими дефиниции являются стандартными представлениями, чуть ли не по умолчанию принимаемыми в современной популярной, учебной и специальной литературе.

Разработка проблем экологии культуры ставит перед исследователями ряд сложных вопросов концептуально-методологического характера. Укажем лишь на некоторые из них.

1. Возникновение экологии культуры связано с осознанием необходимости переориентации перспективы, изменения смыслового и перцептивного пространства картины мира. Предмет экологии как гуманитарной дисциплины – не природа в своей первозданности, самосущей реальности, но природа как среда обитания, как «дом» человека. Поэтому в определённом смысле можно сказать, что для экологии культуры природа – феномен внутрикультурный, «своё иное» культуры. Аналогичная инверсия производится, например, в персоналистической философии, где,

согласно Н.А. Бердяеву, не человек есть часть мира, но мир есть часть человека. Или, скажем, в гендерных исследованиях, где пол человека рассматривается как социальный феномен. Таким образом, научная картина природно-культурного мира в экологии культуры пишется, как пишутся иконы – в «обратной перспективе», в соответствии с законами топологии духовного пространства. Но поэтому экология культуры оказывается в эпицентре методологических контроверз, связанных с различением и противопоставлением естественнонаучного и гуманитарного познания, идеографических и номотетических методов исследования.

2. В философии XIX и XX вв. активно дискутировались проблемы различия наук о природе и наук о культуре. В результате науки о культуре обрели свой особый предмет, а также произошла их дисциплинарная дифференциация. Возникли такие направления философско-культурологического знания, как философия ценностей, философия культуры, философская герменевтика, философская антропология, семиология. В то же время, философия природы, или натурфилософия, окончательно отошла к реликтам догматической метафизики. Восстановление статуса философии природы как научно легитимной, наравне с философией культуры, дисциплины в корпусе современных наук – одна из задач экологии культуры как междисциплинарного и полидисциплинарного направления исследований.

3. В разработке проблем экологии культуры важно соблюсти меру в расстановке акцентов, в определении линий детерминаций и взаимозависимостей, прочерчивающих поля культурно-природных экосистем. Скажем, древняя натурфилософия моделировала культуру и бытие человека как подчинённые законам космогенеза. Теология авраамических религий, определяя человека как креатуру Бога, как его образ и подобие, вывела человека из-под власти как социокультурного, так и природно-космического бытия, но, вместе с тем, перевела истоки культуры, духовную родину человека в трансцендентный план. В философской антропологии и философии культуры XX в. отвергается наличие плана Творения как истока развития и совершенствования человека. Человек выпадает из эволюционной цепи и изымается из креационистской матрицы, но подпадает под власть Культуры. Но культурный детерминизм столь же редуктивен, как природно-биологический или конфессионально-религиозный.

4. В эпоху постмодерна сконструированная Просвещением картина мира, в котором единственность истины противостоит множественности заблуждений, претерпевает обратно симметричную трансформацию: универсум символов культуры превращается в мультиверсум (неологизм Эрнста Блоха) её симулякров. Эпоха семиократии и семиургии создала перманентный кризис перепроизводства знаков культуры, что привело не просто к загрязнению культурной среды обитания, но к её онтологической деградации. Отныне культура, подвергнутая тотальной деконструкции, должна обустраивать своё месторазвитие («ретерриториализоваться») в области простирающегося «по ту сторону добра и зла» (Фридрих Ницше») и «по ту сторону истинного и ложного» (Жан Бодрийяр) произвольно фрагментированного пространства радикального плюрализма мировоззрений, идеологий, ценностей, идеалов, смыслов, норм, верований, убеждений, вкусов, стилей жизни.

Сёрен Кьеркегор отмечал, что худшая из опасностей – потеря своего Я как величайшей уступки вечности человека – может пройти у нас совершенно не замеченной, как если бы ничего не случилось. Определяющим способом подобного типа самоутраты в современном мире является перемещение целостности ценностно-смыслового контекста самоидентификации из тверди духовно-онтологического порядка бытия в виртуальную реальность знаково-символического семиозиса природы и культуры. Отгородившись от мира и самого себя защитной стеной символов, превращённых в самодостаточную реальность, человек в самом существе своём становится семиотиком – «знающим значение знаков и знамений» (Порфирий). Способом существования культурных универсалий в эпоху глобальных информационно-коммуникативных систем является бесконечная множественность их интерпретаций, где смыслы искрятся «подобно пёстрым переливам на оперении королевского павлина» (Иоанн Скот Эригена). В дрейфе по дигитальной вселенной знаков человек, позволив своему Я «воображаемо отражаться в возможном»[6, с. 272], обезличивается в бесконечной итерации симулякров культуры.

В этой ситуации экология культуры должна показать человеку путь между Сциллой и Харибдой двух логико-семантических моделей культуры: квазирелигиозного монологизма ценностей «единственно верного учения» и квазифилософского релятви-

визма, утверждающего безбрежную свободу культурного самоопределения в отсутствие нравственно обязывающих оснований выбора. Кризис европейского мультикультурализма продемонстрировал сложность задачи по построению работающей модели подвижного синтеза культурных универсалий с нормативно-ценностными комплексами этнокультурных картин мира.

Разумеется, в рамках одной монографии возможно охватить лишь небольшую часть широкого спектра проблем такого полидисциплинарного и многоуровневого направления исследований, как экология культуры. Учитывая слабую разработанность темы в отечественной социально-гуманитарной науке, отсутствие серьёзных монографических публикаций по экологии культуры в нашей стране, авторы поставили себе целью проанализировать наиболее важный, с их точки зрения, сегмент предметно-содержательного поля экологии культуры: её роль и место в становлении современной картины мира. При этом подступы к решению этой задачи раскрываются философско-культурологическим исследованием истории становления и смены картин мира в мировой культуре. По мнению авторов, именно экспликация мировоззренческого статуса экологии культуры должна послужить основой последующего детального научного рассмотрения всех прочих аспектов нынешнего состояния и тенденций изменения природно-культурной среды человеческой жизнедеятельности.

* * *

Первый раздел монографии написан кандидатом философских наук Р.С. Сартаевой. Остальные разделы написаны доктором философских наук, профессором В.Д. Курганской и доктором философских наук, профессором В.Ю. Дунаевым.

1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЭКОЛОГИЗАЦИИ НАУЧНО-ФИЛОСОФСКОЙ КАРТИНЫ МИРА

Формирование понятия экологии культуры и соответствующей научной дисциплины связано, прежде всего, с тем, что современные проблемы экологии приобрели смысложизненный, мировоззренческий характер. Современный мир развивается в направлении уплотнения и ускорения событийного ряда, сжатия пространства и времени как главной тенденции преобразования природно-социальной реальности в процессах глобализации. Философско-культурологический, историко-культурологический подход к проблемам экологии выявляет их взаимосвязь с феноменом духовности, с проблемой сохранения и приумножения духовных культурных ценностей. Экологическое мировоззрение, экологическая этика становятся неотъемлемым, важнейшим элементом культуры.

Характерными особенностями современного мира становятся тенденции десуверенизации государственных образований, и, соответственно, выдвижение в ранг сверхзадачи выживание института государства как основного гаранта обеспечения социальных прав и социальной защищенности, национальной, культурной идентичности граждан. Сегодня во всем мире наблюдаются тенденции снижения ресурсного потенциала института государства в указанной сфере. Эти тенденции обусловлены как объективными причинами (динамикой развития мирового мегасоциума в целом), так и субъективными факторами, суть которых составляет обостряющаяся борьба за природные ресурсы. Основной мишенью такой борьбы становятся, в первую очередь, государства, обладающие богатыми природными ресурсами, к коим можно отнести и нашу республику. Таким полиэтничным странам с «догоняющим» развитием, как Республика Казахстан, для того, чтобы стать субъектом (а не объектом) мирового развития, необходимо осуществлять эффективную модернизацию и трансформацию, которые невозможны без формирования национальной идентич-

ности и государственного единства, т. е. наличия нации как двуединства территориального государства и гражданского общества.

Одним из самых действенных разрушительных средств десуверенизации национально-государственных образований, деконсолидации проживающего в них народа является религиозный экстремизм. «Действенность» религиозного экстремизма обусловлена тем, что люди, вовлеченные в его сферу, глубоко мотивированы, в первую очередь, идеологически и, далеко не в последнюю очередь, материально. В нашей стране после развала СССР государство ушло из идеологической сферы, в которую тут же хлынули разнообразные, в том числе и религиозные течения, на позициях защиты которых стоят многочисленные фонды, НПО и даже официальные структуры отдельных заинтересованных государств. То есть борьба за ресурсы со всеми вытекающими из нее последствиями начинается в духовной сфере. Поэтому для перспектив успешного развития института государства как основного гаранта обеспечения социальных прав и социальной защищенности граждан, консолидации общества как одного из основных условий эффективной трансформации и модернизации страны, очень важно уделять внимание сфере школьного образования и воспитания. Внимание это должно быть систематическим и должно быть подкреплено, возможно, введением спецкурса основ экологии культуры в школах и вузах для формирования толерантности, императива взаимной ответственности, иммунитета к разным формам экстремизма, в первую очередь, религиозного. Курс основ экологии культуры поможет сформировать научное экологическое мировоззрение, обоснованное с точки зрения современных новейших научных экспериментов, исследований и исключающее любые формы экстремизма. Такой курс, на наш взгляд, должен включать изучение принципов экологического мировоззрения, философии экологии (экологической этики), экологии человека как нового уровня осмысления реальности и вытекающего из них императива взаимной ответственности как основы консолидации казахстанского общества.

Кроме того, экологическое мировоззрение, философия экологии, экология человека могут внести существенный вклад в разработку концепции устойчивого экологического развития, разрабатываемой в соответствии с философскими и научно-теоретическими принципами духовной эволюции. Философия эко-

логии, экология человека могут стать мировоззренческой, этико-аксиологической и теоретико-методологической платформой для разработки новой стратегии и нового типа социально-политических технологий культурно-цивилизационного развития – как мирового сообщества в целом, так и Республики Казахстан.

1.1 ЭКОЛОГИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И НОВЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ В СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ ЭТИКИ

Одной из определяющих тенденций развития духовно-интеллектуальной сферы современного мира является возникновение и усиление роли экологически ориентированных философии и науки. Экологическая парадигма, экологические критерии и регулятивы становятся органической составной частью новой картины мира и методологии ее построения современным естественнонаучным и социогуманитарным познанием.

В современной науке происходит процесс смены парадигм: ньютоново-картезианская модель мира сменяется новыми представлениями о природе реальности. Новейшие научные исследования в самых разных областях научного познания повлекли за собой формирование новых подходов к пониманию материи, пространства, времени, линейной причинности и так далее. Формирующуюся в современной науке новую парадигму можно назвать, прежде всего, экологической, так как в структуре современного научного познания определяющими интегрирующими тенденциями становятся тенденции «экологизации» (как когда-то – «физикализации», «математизации», «кибернетизации» и т. д.). Сама наука экология (ее предмет, методы, задачи) к настоящему времени подверглась значительным изменениям, выйдя далеко за рамки своего изначального статуса скромной науки в цикле биологических дисциплин.

Фундаментальный характер проблемы взаимоотношений общества и природы привел к возникновению тенденции активного проникновения в теоретико-познавательные и прикладные исследования экологических принципов, методов и подходов. В результате фактически ни одна из дисциплин современного цикла наук о природе и обществе не обошлась без создания соответствующей экологической специализации в рамках традиционного

знания. Формирование таких научных дисциплин, как экохимия, экоматематика, экоправо явилось результатом самой логики развития науки. Что касается философии, то, конечно же, фундаментальный характер экологической проблематики, обусловивший формирование экологически релевантного мировоззрения, способствовал включению экологических проблем в круг вопросов, исследуемых философским мышлением.

Одним из важнейших мировоззренческих вопросов, поднятых в процессе размышлений над современным этапом взаимоотношений между человеком и средой его обитания, стал вопрос о целесообразности сложившегося вектора развития цивилизации, следствием которого стала проблема относительной ограниченности природных ресурсов и загрязнения биосферы. Отсюда экологическая проблематика (а вслед за нею – все проблемы «человекознания» и «природознания») приобрела жизненно важный, смысложизненный характер. А это, в свою очередь, оказывает существенное воздействие на структуру, характер и ориентацию научного знания. С одной стороны, наблюдается процесс «экологизации» знания, а, с другой стороны, его «этизации».

Следующим логическим этапом развития «экологизации» научного знания становится формирование экологического мировоззрения. Многие ученые отмечают, что экологическое мировоззрение до сих пор остается в фазе становления, так как, дескать, понятийная основа его не устоялась, а научный фундамент внутренне противоречив [7]. Здесь следует отметить, что, по мнению многих исследователей, имеются затруднения в определении предметной области самой экологии. Между тем, как известно, экологические представления о взаимоотношениях биологических объектов начали формироваться еще в древних египетских, индийских, китайских и европейских письменных источниках V–II вв. до нашей эры. В этих источниках (скажем, в «Махабхарате») уже имеются данные об образе жизни и изменениях в численности растений и животных, показывается связь условий среды и жизни человека. Экологические представления имеются также в вавилонских манускриптах, в трудах греческих философов VI–IV вв. до нашей эры (Анаксимандра, Ксенофана, Эмпедокла, Гераклита, Аристотеля), в трудах Авиценны («Канон врачебной науки»), ученых эпохи Возрождения (Р. Бэкон, Альберт Великий), в сочинениях Т. Парацельса, Ж. Бюффона, А. Левенгука, Ж.-Б. Ла-

марка, Ч. Дарвина. Все указанные выше экологические знания, представления о взаимоотношениях человека с естественно-природной средой его обитания создали солидную теоретическую базу для окончательного формирования новой отрасли знания, которую Э. Геккель назвал в 1866 г. экологией.

Возникнув в XIX в. в недрах биологической науки, экология постепенно оформилась в самостоятельную биологическую дисциплину, предметом которой являлось изучение взаимоотношений организмов между собой и с окружающей средой. Однако, во второй половине XX столетия – ввиду того, что деятельность человека приобретает планетарный масштаб и воздействует на всю биосферу, происходит включение проблем человека в предметную область экологии. Из частной биологической дисциплины она превращается в колоссальную междисциплинарную область науки – меганауку, занимающуюся исследованием воздействия на биологические объекты не только естественных факторов среды, но и многочисленных процессов антропогенного характера. Поэтому, как считают многие ученые, в современном научном толковании «экология» понимается и как комплексная наука, и как общенаучный подход, и как мировоззрение.

Таким образом, из сказанного выше можно действительно сделать вывод о неустоявшейся понятийной основе, внутренне противоречивом научном фундаменте экологического мировоззрения. Однако, на наш взгляд, современные научные исследования все же позволяют выделить основополагающие принципы, на которых строится экологическое мировоззрение. Это, во-первых, понимание того, что мир – экологически единое целое [8]. Это положение, на наш взгляд, должно включать в себя новое понимание принципа целостности, значение которого для современной науки огромно.

Сущность нового понимания принципа целостности, нового мировоззрения (в том числе и экологического) составляет понятие «неделимого целого». Само содержание понятия «целого», «целостности», а также принципа целостности меняется. До сих пор в современной науке основной акцент делался на свойствах самодостаточности, автономности объектов, обладающих сложной структурой (например, клетка, общество, личность и т. д.), хотя при этом, конечно, оговаривалось, что эти характеристики следует понимать не в абсолютном, а в относительном смысле,

поскольку признавалось, что сам объект обладает множеством связей с окружающей средой и может существовать лишь в единстве с ней. Соответственно, и методологическое значение понятия целостности, принципа целостности заключалось в необходимости выявления внутренней обусловленности свойств целостного объекта и недостаточности объяснения специфики объекта воздействиями извне. Новое же понимание и методологическое содержание принципа целостности в рамках складывающегося нового миропонимания заключается в том, что основным является не выявление внутренней детерминированности, автономности целостных объектов и недостаточности объяснения специфики объектов извне, а в выявлении и понимании единого происхождения и самого объекта, и его «извне-окружения».

Новое понимание принципа целостности находит свое подтверждение, на наш взгляд, в теории самоорганизации – синергетике. Методологический синтез синергетического и социокультурного подходов позволяет рассматривать человеческое сообщество как неравновесную, нелинейную, саморазвивающуюся по бифуркационной диаграмме систему, когда от поведения каждого из нас может зависеть сценарий будущего мирового развития.

Вторым принципом, составляющим основу экологического мировоззрения, является, по мнению академика Н.Н. Моисеева, принцип коэволюции, т. е. совместное развитие человечества и окружающей среды, общества и биосферы [9]. Из принципа коэволюции вытекает необходимость соотнесения потребностей человеческого сообщества с возможностями биосферы. На практике это означает ограничение потребностей на индивидуальном уровне, а также искусственное ограничение частной инициативы, о чем с тревогой писали такие западные исследователи, как Д.Х. Медоуз, Дж. Форрестер [10], А. Гор [11] и другие. Отсюда и непростое отношение к экологической проблематике [12].

Резюмируя сказанное выше, в экологически ориентированном философско-мировоззренческом дискурсе речь должна идти об изменении вектора развития цивилизации, что предполагает, в первую очередь, изменения в сознании людей (духовную эволюцию), принципиальную замену существующих ценностей. Для этого необходимо предложить новую этическую систему, которая будет формировать позицию всеобщей ответственности за процесс развития цивилизации, даст каждому человеку возможность

понимания собственной роли в этом процессе, его взаимосвязи и взаимозависимости.

Эксперименты Р. Сперри и А. Охатрина по мыслеформам и вытекающее из них предположение о микролептонной природе человеческой мысли способствуют пониманию духовной эволюции человека как такой же реальности, как и эволюция растений и животных. Саму же духовность тогда следует понимать не только и не столько как интеллектуальность или чистую мораль, а как внутреннее стремление к познанию и отождествлению себя с той действительностью, которая составляет основу и космоса, и человеческого существа. Как следствие этого отождествления, происходит преображение человека, превращение его в новое существо, новую личность. Тогда под духовной эволюцией, по существу, следует понимать осознание единой природы человека и Вселенной, и формирование на основе этого понимания картины человеческого существования не как борьбы за выживание на грани смерти, а как жизни в сотрудничестве, гармонии и естественной заботе об окружающей среде. Кроме того, на наш взгляд, новая этика ответственности и единения должна опираться на новое понимание принципа целостности, суть которого излагалась выше.

Говоря о необходимости замены системы ценностей в современном обществе, следует отметить, что нравственный императив обеспечить очень непросто. Основой новой ценностной парадигмы может стать новая этика ответственности и единения, которую предложил «Московский клуб», объединивший ученых разных профилей [13, с. 2]. По их мнению, новая этика должна содержать простые и понятные принципы, синтезирующие весь позитивный духовный, научный и практический потенциал, накопленный в течение тысячелетий народами нашей планеты и содержащийся в их культурных традициях. Основой новой этики должен стать принцип ответственности в самом широком смысле этого слова и признание законов духовного единения и взаимосвязи в качестве приоритета для построения всего комплекса взаимоотношений Человека, Общества, Вселенной в их ответственном единении.

Конечно, пока нельзя назвать предложение «Московского клуба» полноценной концепцией. Это, скорее, «прообраз» будущей цельной парадигмы, однако вектор ее развития, на наш взгляд, выбран верно. Вообще же, следует отметить, что в настоящее время любые теории, концепции, парадигмы, науки, претендующие

на «мегастатус», не могут не включать в себя духовное измерение на основе нового понимания духовности, в котором нравственность с необходимостью включает в себя осознание каждым человеком своего единства, единого происхождения с окружающим миром и, соответственно, ответственность не только за себя, но и за окружающий мир. Такая духовность становится практической необходимостью, основой новой этики. Ситуация, складывающаяся в современном мегасоциуме, ситуация «технологической конъюнктуры», «постчеловека», «нового мирового порядка», экономического, экологического и духовного кризисов требует формирования нового мироотношения, новых «этических инноваций», «новой этики» [14]. В начале XXI в. формируется такая новая этика, без которой невозможна реализация ни одного проекта общественного развития.

К проявлениям процесса становления «новой этики» можно отнести также и изменения в структуре этики, а, точнее, формирование новых направлений в современных исследованиях этики. К такой «новой этике», а, точнее, к новым тенденциям в современных исследованиях этики, можно отнести формирующееся в философии и экологическом знании новое направление – философию экологии, которая может внести большой вклад в формирование нового миропонимания, новой ценностной парадигмы, экологического мировоззрения.

В XX в. обращение западной культуры к традиционным культурам Востока, связанное с нарастающими в западном обществе сомнениями в правильности вектора развития западной же цивилизации, привело к тому, что в философии (западной) формируется тенденция преодоления сциентистской трактовки философии и осознания важности соединения анализа научных исследований с мировоззренческим анализом других феноменов культуры. В конце XX и начале XXI вв., в связи с тем, что экологическая проблематика приобрела смысложизненный характер (а вслед за нею – и все проблемы «человекознания» и «природознания»), наука пришла к необходимости этической экспертизы [13, с. 2]. В философии этизация исследований становится также важнейшей составляющей процесса ее возрастающей антропологизации. Философия экологии представляет собой результат преодоления чисто сциентистской трактовки философии и осознания важности соединения рефлексии над наукой (в данном

случае, экологического знания) с этической экспертизой. Философию экологии, на наш взгляд, можно рассматривать – в контексте аристотелевского понимания этики (в трех смыслах) – и как этическую теорию, и как этическую практику.

К философии экологии можно отнести, прежде всего, экологическую этику или, как ее еще называют, энвайронментальную этику (от англ. *environment* – окружающая среда). Под ней в настоящее время понимают направление философских исследований, в которых «в качестве моральных проблем человека рассматриваются не только благополучие и социальные связи людей, но и ответственность за благо будущих людей, домашних животных и других форм жизни» [15, с. 422]. Экологическая этика предлагает ценностную переориентацию сознания от антропоцентризма к биоцентризму и экоцентризму как новому типу экологического сознания, основанному на принципе коэволюции человека и биосферы. Разрабатываются основные характеристики и практические указания по формированию экоцентризма [16].

Очень интересным в плане потенциала «вклада» в формирование нового миропонимания и экологического мировоззрения является теоретическое направление в экологической этике, называемое глубинной экологией (deep ecology). Разрабатывают ее А. Наэсс, У. Фокс, Ф. Метьюз, М. Циммерман и другие исследователи. В основе глубинной экологии лежит стремление к синтезу восточного и западного типов мировосприятия в высшем экологическом сознании, достигаемом в личном духовном опыте переживания единства микрокосмоса и макрокосмоса [17]. Важно то, что у «глубинных экологов» уже есть масса последователей во всех концах света. Существуют психологические практикумы, на которых люди идентифицируют себя с реками, цветами, бабочками, птицами. Многие считают, что глубинная экология становится стилем жизни и мерой сопричастности человека ко всему сущему. «Глубинные экологии» считают, что в обществе людей вызревает новое отношение к миру, в котором человек – не сторонний наблюдатель и судья, не царь и не венец природы, а ее часть. Глубинная экология способствует, что очень важно, формированию человека сострадающего.

В формировании нового миропонимания большая роль принадлежит, на наш взгляд, и таким междисциплинарным направлениям, образовавшимся на стыке экологического знания и «человекознания», как экология человека и социальная эколо-

гия. Они также находятся в стадии становления, но потенциал их возможного вклада в создание новой системы ценностей, нового взгляда на картину мира уже сейчас можно оценить очень высоко.

Таким образом, на нынешнем этапе развития в человеческом сообществе складывается новое понимание природы реальности. Большая роль в этом процессе принадлежит как строгим научным исследованиям, так и философии. Место человека в этой новой картине мира нельзя недооценивать, хотя ультрасовременные космогонии и наталкивают на мысль о своеобразном «научном провиденциализме», а для кого-то являются и его бесспорным доказательством. Но здесь, на наш взгляд, не стоит забывать про «синергетическую» составляющую нового миропонимания, которая и предоставляет даже в рамках «провиденциалистской» картины мира место свободы выбора для человека. А эта свобода выбора, в свою очередь, накладывает на человека разумного, прежде всего, ответственность за последствия своей деятельности.

Что касается философии экологии в целом, то актуальность исследований в области философии экологии обусловлена происходящими в современную эпоху процессами радикальных преобразований всей совокупности условий существования человека и общества. Несомненно, что беспрецедентное во всей мировой истории обострение экологических проблем – как региональных, так и планетарного масштаба, является как следствием, так и причиной и составной частью общего, системного кризиса современной цивилизации, ее агрессивно-экспансионистских установок по отношению к природе и человеку.

Современная наука и основанные на ней высокие технологии дают человеку возможность оперировать силами планетарного масштаба, но это могущество становится источником реальной угрозы апокалипсиса, гибели цивилизации. Научно-технологический прогресс, освобожденный от ориентации на всестороннее, свободное и универсальное развитие духовной сущности человека, его творческих способностей и дарований, привел к возникновению тотально дегуманизированного мира – мира, в котором система взаимодействия природы, общества и человека подчинена отчужденной от духовно-нравственных измерений логике потребностно-полезностных отношений. В рамках такой логики, когда, по словам К. Маркса, триумф научно-технического прогресса покупается ценой моральной деградации человека, принципиально невозможно не только эф-

фективное разрешение, но и адекватная постановка экологических проблем в единстве их медико-биологических, научно-теоретических, социально-культурных, философско-мировоззренческих, экономических, политико-идеологических параметров.

В этой связи экологическое мировоззрение, философия экологии, экология человека могут внести существенный вклад в разработку концепции устойчивого экологического развития, разработанную в соответствии с философскими и научно-теоретическими принципами духовной эволюции. Философия экологии, экология человека могут стать своего рода мировоззренческой, этико-аксиологической и теоретико-методологической платформой для разработки новой стратегии и нового типа социально-политических технологий культурно-цивилизационного развития как мирового сообщества в целом, так и Республики Казахстан.

1.2 ЭКОЛОГИЯ ЧЕЛОВЕКА КАК НОВЫЙ УРОВЕНЬ ОСМЫСЛЕНИЯ РЕАЛЬНОСТИ И ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ЯДРО ЭКОЛОГИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Как уже отмечалось выше, фундаментальный характер экологической проблематики, обусловивший формирование экологически релевантного мировоззрения, способствовал включению экологических проблем в круг вопросов, исследуемых философским мышлением. Следствием такого включения стало формирование новой области знания на стыке «человекознания» и «природознания», которую многие научные исследователи стали называть философией экологии. Философия экологии представляет собой результат преодоления чисто сциентистской трактовки философии, с одной стороны, и осознания важности соединения рефлексии над наукой (данном случае, экологического знания) с этической экспертизой, с другой. К философии экологии можно отнести, в первую очередь, бурно развивающуюся экологическую этику, к которой, в свою очередь, можно отнести экологию человека в ее современном состоянии. Сегодня экология человека включает в сферу своей научной компетенции диалектическое единство (взаимообусловленность и взаимоопределение) важнейших, актуальнейших проблем современности: экологических проблем и проблем человека. Поэтому такая современная экология чело-

века, ставящая одной из основных своих задач новое понимание духовности, духовного здоровья Человека, основанное на новом понимании принципа целостности, может стать теоретическим ядром экологического мировоззрения, внести большой вклад в формирование новой ценностной парадигмы.

Понимание того, что взаимодействие человека с окружающим миром есть, прежде всего, его мироотношение и включение проблем мироотношения в свою предметную область сразу вывело экологию человека за рамки социолого-географо-медико-биологического научного направления на общий научно-теоретический и даже мировоззренческий уровень. Экология человека представляет собой новый уровень осмысления реальности, включающий в себя медико-биологический, научно-теоретический и философско-методологический аспекты. Правда, два последних аспекта находятся в стадии формирования. В случае их полноценного развития экология человека может перерасти в мегатеорию, которая могла бы лечь в основу полноценной общей теории взаимодействия природы и общества и целостной концепции человека, социальный заказ на которые уже давно созрел в обществе.

Такое полноценное развитие экологии человека возможно при условии включения в ее предметную область цели и задачи духовного здоровья человека, нового понимания духовности (как сущности человека), основанного на новом понимании принципа целостности. Духовность как сущность человека следует понимать не только и не столько как интеллектуальность или чистую мораль, а как осознание человеком своей причастности и соразмерности истине бытия, как внутреннее стремление человека к самоопределению посредством познания единой глубинно-онтологической основы космоса и человеческого существа. В новом понимании принципа целостности, соответствующем мировоззренческо-методологическим установкам экологически релевантного подхода к проблемам взаимодействия части и целого, системы и ее структурных элементов, организма и среды, акцент должен ставиться не на внутренней детерминированности, самодостаточности объекта как аутопойэтической системы, а на его «извне-окружении» (всеобщих связях).

Экология человека включает в сферу своей научной компетенции диалектическое единство (взаимообусловленность и взаимоопределение) важнейших, актуальнейших проблем со-

временности: экологических проблем и проблем человека. Интегрированные в состав единой предметной области экологии человека, эти проблемы приобретают новое измерение, раскрывают новые грани своей содержательно-смысловой определенности. Соответственно, качественные преобразования традиционных проблемных полей экологии и человековедения, возникающие – в силу эффекта эмерджентности – при их интерференции в составе предметной области экологии человека, требуют разработки качественно новых мировоззренческих контекстов и концептуально-методологических средств их исследования. В то же время, одной из определяющих тенденций развития духовно-интеллектуальной сферы современного мира является возникновение и усиление роли экологически ориентированной философии и науки. Экологическая парадигма, экологические критерии и регулятивы становятся органической составной частью новой картины мира и методологии ее построения современным естественнонаучным и социогуманитарным познанием. Данным обстоятельством определена актуальность обращения к философскому анализу формирования той системы онтологических, аксиологических и теоретико-методологических координат, в которой экология человека конституируется как качественно новый уровень осмысления экологической и философско-антропологической проблематики в единстве естественно-природных, социальных, культурных, духовных детерминаций человеческого бытия.

Следующий ряд причин, определяющих актуальность исследования проблем экологии человека, связан с необходимостью философского осмысления тех фундаментальных изменений в научно-философской картине мира, которые стали результатом научных открытий и формирования новых теорий в самых разных областях научного познания. Актуализация проблем экологии человека сегодня во многом обусловлена как общей ситуацией в области философской методологии исследования человека, так и тенденциями в развитии гуманитарного знания и конкретных наук о человеке. Требования сегодняшнего дня к развитию философско-антропологического знания во многом связаны с синтезо-интеграционными тенденциями, с созданием методологии, опирающейся как на философские основоположения, так и на новейшие достижения в области наук о человеке. Современная наука раскрывает перед человеком парадоксальный мир

Вселенной, в эволюции которой совершенно иначе, чем в ньютоновско-картезианской модели мироздания, определяется онтологический статус Человека, Разума, Духовности. Вместе с тем, в философском осмыслении и мировоззренческой интерпретации сущности новых представлений о бытии ученые открывают многозначительные параллели, совпадения, перекликания выводов постнеклассической науки с оккультными, мистическими, эзотерическими учениями и системами. В этой связи актуальными являются исследования тех проблем, возможностей и перспектив, которые раскрываются перед экологией человека современной наукой и новым взглядом на метафизические концепции мира, человека, сознания, представленные в истории мировой философии, в разного рода мистических и эзотерических учениях. В данном контексте следует подробнее рассмотреть философские основания перспектив развития экологии человека с точки зрения нового понимания духовности, основанного на новом понимании принципа целостности.

Как мы уже отмечали ранее, экология человека с 20-х гг. прошлого столетия прошла путь от дисциплины (с неясным предметом, целями и задачами, неясной понятийной основой), стоящей близко к социологии и географии, до комплексного междисциплинарного научного направления, почти оформившегося в синтезирующую социально-естественнонаучную дисциплину. Несмотря на изначальную близость к социологии и географии (в первую очередь, на Западе), экология человека развивалась в дальнейшем вплоть до 1970-х гг. (в отдельных случаях – и до конца 1980-х гг.) преимущественно в медико-биологическом направлении. Однако в дальнейшем, в связи с открытиями в разных сферах научного знания, с обострившимся экономическим, экологическим, цивилизационным, духовным кризисом, в науке (в том числе и в экологии) наметился период смены парадигм, а в обществе наметились тенденции осознания необходимости формирования новой ценностной парадигмы. В исследованиях по экологии человека появилось сначала интуитивное, затем – осознанное понимание того, что эта синтезирующая дисциплина должна выйти за рамки медико-биологического уровня.

Экология человека должна иметь в виду в своих исследованиях Человека с его развитием, с развитием его мироотношения в сторону духовности. А, значит, в ее предмет и задачи должно входить не

просто исследование взаимоотношений Человека с окружающим миром, не просто здоровье в физиологическом плане (что раньше составляло предмет и задачи экологии человека), а духовное здоровье Человека. При этом надо учитывать, что под духовностью мы понимаем не только и не столько мораль, сколько осознание своего единства с окружающим миром, что будет находить отражение в мироотношении Человека с вытекающей из него стратегией поведения, поведенческим императивом, определяющим жизнь в гармонии, сотрудничестве, заботе об окружающем мире.

Каждый человек есть сплав, целостность природных, психических, социальных и духовных качеств, которые составляют человеческую субъективность. Как отмечает В.С. Барулин, эта субъективность интегрируется, цементируется в нечто целостное именно духовностью [18], которая выводит человека за природные пределы и позволяет ему рефлексировать над собой, видеть и оценивать свои телесно-биологические проявления, испытывать многообразные чувства по отношению к себе и другим людям. Через духовность человек ощущает и понимает себя как существующее целое – целое в телесном контуре и целое в связи с миром культуры. В духовности как сущности человека диалектически воплощаются «бытие-для-себя» и «бытие-для-других».

Обращаясь к истории философии, можно увидеть, что представление сущности как духовного начала, организующего все стороны бытия вещей, присутствует уже в концепциях античности. По Платону, любая вещь (в том числе и человек) начинает существовать, когда в ней присутствует эйдос – идея. «Любая вещь возникает через ее причастность особой сущности», – говорит Платон в диалоге «Федр». Идеи как подлинные сущности вещей существуют объективно, вне самих вещей – как их прообразы.

Аристотель критиковал Платона за утверждение о раздельном существовании духовной сущности вещей и самих вещей, указывая, что «вопрос о том, что такое сущее, – этот вопрос сводится к вопросу, что представляет собой сущность» [19, с. 83]. Сущность вещи, понимаемая как совокупность существенных необходимых свойств вещи, есть ее идея, и она находится в самой же вещи [20, с. 314]. В рамках исследования человека как системной целостности методологически важным является положение о единстве сущности и бытия (существования) вещей. Поскольку именно благодаря сущности (сути бытия) всякое сущее есть то, что оно есть, то сущность – это и начало,

и причина; именно в ней следует искать источник связи следствия с его причиной; «Сущность является началом всего, ибо суть вещи служит началом и для умозаключения, и для процессов возникновения» [20, с. 119].

Методологическое значение категории «сущность человека» в системно-целостном исследовании человека определяется доминантным положением духовности, составляющей содержание этой категории, в структуре человека. Зная, что подсистемы «природа человека» и «сущность человека» определенным образом иерархически соотносятся, возможно обнаружить и исследовать механизмы внутреннего единства в человеке природного и духовного, духовного и социального, а также природного и социального через опосредование духовным.

В понимании духовности, изложенном нами ранее, отражены современные тенденции синтеза, интеграции в развитии философско-антропологического знания.

Как говорил в своих лекциях, оформленных в виде книги «Картезианские размышления» (1993) Мераб Мамардашвили, рассуждая о преемственности в философии: если кто-то, когда-то выполнил акт философского мышления, то в нем есть все, что вообще бывает в философском мышлении и что мы не можем сегодня мыслить так, как если бы не было Декарта, Канта или Платона [21].

Возвращаясь к изложенному выше пониманию духовности, необходимо отметить, что в нем находят отражение и метафизика, и диалектика (как гегелевская, так и материалистическая), материализм и идеализм. Это и метафизика Платона [22], разработанная им уже как специально обоснованный метод, и метафизика Аристотеля [20]. Мы имеем в виду, в первую очередь, учение о душе. Хотя понятие «душа», как известно, появляется уже в раннем пифагореизме как учение о бессмертии души и метемпсихозе. Развернутое учение о душе разработано Платоном в «Государстве», причем наиболее важным в нашем случае является в нем положение о том, что душа обладает свободой воли и сама может совершать акт выбора, после чего она попадает в сферу необходимости, испытывая тогда результат своей осмотрительности или неразумия. Кстати, это положение, а также разработанное в «Федре» учение о самодвижной душе как принципе движения всего неодушевленного, повлияли на христианство и средневековые учения о душе, породив споры о несовместимости платонизма и христиан-

ства (Георгий Трапезундский и Виссарион Никейский, защищавший Платона от нападок первого). Это и учение Аристотеля, рассматривавшего душу в своей системе категорий как сущность, или первичную осуществленность, энтелехию естественного органического тела, потенциально обладающего жизнью. Особенно важно в его учении о душе положение о том, что нет души самой по себе, но есть живое существо, состоящее из души и тела. И хотя Аристотель отказывается от представления о мировой душе, однако вместо нее он рассматривает природу, которая имманентна миру так же, как отдельная душа – отдельному живому существу.

В дальнейшем платоно-аристотелевские представления о душе находят отражение в христианских представлениях о душе, изложенных, скажем, в трактате Немесия Эмесского «О природе человека», а также в арабо-мусульманской традиции исследования «нафс» (души). В дальнейшем практически все крупнейшие философы мира так или иначе рассматривали вопрос о душе, о соотношении души и тела: это и Декарт, противопоставлявший душу и тело, и Локк, утверждавший, что бессмертие души недоказуемо, и Юм, утверждавший, что у души и тела все общее, и Лейбниц со своим учением о монадах, каждая из которых есть микрокосм, в котором снята противоположность мышления и протяжения, и Беркли, утверждавший, что нет иной субстанции, кроме духа, или души, и Х. Вольф, пытавшийся в своей эклектической системе примирить разные точки зрения, и И. Кант, видевший в бессмертии души теоретически недоказуемый постулат практического разума, и т. д. Кроме того, в указанном понимании духовности находят отражение и материалистическая диалектика, и гегелевская диалектика, которую, как считают многие западные исследователи, К. Маркс и Ф. Энгельс препарировали, заменив мировой дух материей. Находят отражение в таком понимании духовности и восточные представления о духовной эволюции как таком же реальном явлении, как биологическая (с точки зрения материализма) эволюция [23].

Изложенное понимание духовности может отчасти «вместить» в себя и религиозное понимание духовности, скажем, в христианстве. Христианские мыслители не оставили разработанных систем антропологии, но, опираясь на библейские тексты, возможно определить доминантное ядро человеческой целостности по Библии. Бог создал человека в шестой день творения по

образу и подобию Своему. В Библии об этом говорится так: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою». Превосходство человека над всем сущим объясняется в теологической модели его принадлежностью к двум мирам – видимому физическому и невидимому духовному (трансцендентному).

В Библии четко разграничены в человеке естественная (биологическая) и сверхъестественная (теологическая) сферы. К первой относится человеческое тело, генеалогия которого выводится непосредственно из природного вещества («прах земной») и которое подчинено законам животного бытия. Ко второй относится «душа живая», несущая печать Божественного Духа», так как сам Бог вдунул в человека дыхание жизни. От Апостола Павла берет начало трихотомия – тройственное деление человеческого существа, которое включает тело, душу, дух. Высшее начало, сущность человека – Дух, одухотворяющий тело и душу. Разработка темы духовности, понимаемой как устремленность человека к Богу, в теологической модели человека в настоящее время является одним из методологических оснований христианской психологии.

Философским основанием экологии человека, в которой имеется в виду Человек как таковой, в его имманентной сущности, должно стать понимание духовности. Естественнонаучным основанием нового понимания принципа целостности, в первую очередь, являются теория единого поля, холономно-голографический подход, «шнуровочная философия» Джеффри Чу, теория диссипативных структур (теория флуктуаций) И. Пригожина и И. Стенгерс, теория процессов Артура Янга, теория самоорганизации. Все эти концепции позволяют выявить и обосновать: 1) важность всеобщих связей, взаимосвязь всего со всем; 2) основоположение о том, что внутри этой «всеобщей взаимосвязи» элементы этой всеобщей целостности выполняют не только функцию соподчиненности, но и могут в определенных состояниях системы – точках бифуркации – влиять на состояния этой «всеобщей целостности», определять сценарии ее будущего.

Понимание духовности, основанное на новом понимании принципа целостности, представляет собой синтез восточного и западного понимания духовности, западного и восточного понимания единого, единства.

Понятие целостности в философии, как известно, тесно связано с понятием единого, единства. Понятие единого или единства

является одним из фундаментальных в философии и признается таким же важным, как понятие бытия. Признание первенства в смысле верховного начала за одним из них сформировало в философии метафизику генологии и метафизику бытия. Хотя, как признают многие философы, не всегда удается четко выявить различие между генологией и онтологией. В контексте «интегральной» философии и в рамках нашего исследования может быть полезной, скажем, и метафизика генологии Платона, и метафизика Аристотеля. Полезным и интересным для нашего исследования представляется вывод Платона о том, что единое не есть бытие, а оно сверхбытийно и является необходимой предпосылкой как бытия, так и познания. В метафизике Аристотеля интересен вывод о том, что ни единое, ни бытие не имеют самостоятельного существования помимо единичных вещей. В этом выводе важна вторая часть – в контексте нового понимания соотношения части и целого. Интересны попытки объединения генологии с метафизикой Аристотеля у Порфирия. Представляется полезным и неоплатоническое учение о едином Николая Кузанского, в котором (в отличие от учения Платона) единому ничто не противоположно, а, значит, единое есть все, единое как «абсолютный минимум» тождественно бесконечному – «абсолютному максимуму». «Максимальность» у него совпадает с единством, которое есть и бытие.

Возвращаясь к новому пониманию принципа целостности, необходимо отметить, что оно опирается на холономно-голографический подход. В основе этого подхода лежат так называемые холономные или холографические принципы, которые были открыты и разработаны в последней трети прошлого столетия в результате серьезных исследований в области математики, лазерной технологии, голографии, квантово-релятивистской физики и в исследованиях мозга. Эти принципы, как считают многие исследователи, являют собой захватывающую альтернативу конвенциальному пониманию отношений целого и его части. Холономный подход, выделяющий интерференцию волновых паттернов, а не механические взаимодействия, и информацию, а не субстанцию, представляет собой, по мнению многих ученых, многообещающий инструмент для нужд современного научного понимания волновой природы Вселенной [24]. Новые интуитивные прозрения затрагивают такие фундаментальные проблемы, как упорядочивающие и организующие принципы реальности и централь-

ной нервной системы, распределение информации в космосе и мозге, природа памяти, взаимоотношение части и целого. У современного холономного подхода к Вселенной есть исторические предшественники в древней индийской и китайской духовной философии, в монадологии Лейбница. Холистический взгляд на Вселенную, воплощающий одно из наиболее глубоких прозрений, когда-либо достигнутых человеческим разумом, можно найти в китайской школе хуа-янь. Холономные принципы современной научной методологии были разработаны, в первую очередь, на концепции холодвижения выдающегося физика-теоретика Дэвида Бома [25], автора фундаментальных текстов по теории относительности и квантовой механике.

Согласно его концепции, мир – постоянный поток, и потому стабильные структуры любого рода – не более, чем абстракция. Любой доступный описанию объект, любая сущность или событие считаются производными от неопределимой и неизвестной всеобщности. Явления, которые мы воспринимаем непосредственно нашими чувствами и при помощи научных инструментов – т. е. весь мир, изучаемый механистической наукой – представляют лишь фрагмент явного порядка бытия. Это – особая форма, источником и генерирующей матрицей которой является более фундаментальная всеобщность существования – свернутый или имплицитный (неявный) порядок, в котором эта форма содержится и из него возникает. В таком имплицитном порядке пространство и время уже не являются доминирующими факторами, детерминирующими отношения зависимости или независимости различных элементов. Различные аспекты существования значимо связаны с целым, они выполняют особые функции ради конечной цели, а не являются независимыми строительными блоками. Тогда образ Вселенной напоминает живой организм, органы, ткани и клетки которого имеют смысл только в отношении к целому. В отличие от идеалистов и материалистов, Д. Бом полагает, что материю и сознание нельзя объяснить друг через друга или свести друг к другу. И та, и другое, по Д. Бому, абстракции имплицитного порядка и представляют, поэтому, нераздельное единство. Похожим образом знание о реальности вообще и наука, в частности, – это абстракции всеобщего потока. Кстати, надо отметить, что современная «интегральная» философия рассматривает отношение материи к сознанию как соотношение корпускулы и волны (в грубом приближении).

Большую роль в открытии и разработке холономных принципов сыграла техника голографии, математические принципы которой были разработаны английским ученым Д. Гэбором, получившим за свое открытие Нобелевскую премию за 1971 г. Так называемые голограммы, получаемые с помощью техники голографии, обладают интересными свойствами, связанными с возможностями запоминания и воспроизведения информации. Оптическая голограмма имеет распределенную память, любая ее малая часть, объем которой позволяет вместить полную дифракционную картину, содержит информацию обо всем образе в целом. Уменьшение размеров части голограммы, используемой для воспроизведения образа, будет связано с некоторой потерей разрешающей способности или с возрастанием информационного шума, но основные характеристики целого сохранятся. Голографический подход позволяет представить, как информация, опосредуемая мозгом, становится доступной каждой его клетке, как генетическая информация о целом организме содержится в каждой отдельной клетке тела.

Демонстрация того, как элегантно может быть трансцендировано кажущееся непреодолимым различие между частью и целым является, вероятно, самым значительным вкладом голографической модели и в теорию современных исследований сознания, которая, по мнению крупнейших ученых, будет составлять важнейшую часть «Теории Всего» [26]. Голографический подход, как считают многие исследователи, является уникальным концептуальным средством, чрезвычайно полезным для понимания принципа целостности, который в сочетании с теорией систем и теорией диссипативных структур дает понимание того, как в любой сколь угодно малой части системы содержится информация обо всей системе, а от «поведения» этой самой части в системе открытого типа (какой является человеческое сообщество), находящейся в точке бифуркации, т. е. неустойчивости, зависит будущее состояние всей системы. Кстати, в античной философии есть яркий пример парадоксального вывода о том, что часть эквивалентна целому, а именно: знаменитые апории Зенона. Так, в его апориях было показано, что любой путь, который должно пройти движущееся тело, может быть рассмотрен в качестве бесконечного множества точек, а любой отрезок этого пути также предстает как бесконечное множество точек, что и приводит к выводу о том, что часть эквивалентна целому.

Новое понимание принципа целостности, лежащее в основе нового целостного понимания человека, сопряжено с принципами эволюционизма, детерминизма и системности.

Наибольшим эвристическим потенциалом в процессе исследования человека как целостности обладает принцип системности, который является важной частью философского обоснования системного подхода. В результате исследований Г. Хакена, И. Пригожина, И. Стенгерс, приведших к формированию новой междисциплинарной науки о самоорганизации систем – синергетики, системный подход получил новое звучание. К. Майнцер, президент Немецкого общества по изучению сложных систем и нелинейной динамики, замечает, что в условиях современного мира линейное мышление, до сих пор доминирующее в некоторых областях науки, становится принципиально недостаточным и даже опасным. «Наш подход, – пишет он, – предполагает, что физическая, социальная и ментальная реальность является нелинейной и сложной. Этот существенный результат синергетической эпистемологии влечет за собой серьезные последствия для нашего поведения. Стоит еще раз подчеркнуть, что линейное мышление может быть опасным в нелинейной сложной реальности… Наши врачи и психологи должны научиться рассматривать людей как сложных нелинейных существ, обладающих умом и телом… Мы должны помнить, что в политике и истории монокаузальность может вести к догматизму, отсутствию толерантности и фанатизму» (цит. по: [26, с. 62]).

В исследованиях человека как целостности в рамках системного подхода предполагается, в первую очередь, качественный анализ и раскрытие механизмов внутренней интеграции этой целостности (человека). Развернутую трактовку принципа системности дают И.В. Блауберг, Э.М. Мирский, В.Н. Садовский. «Принцип системности, – пишут они, – представляет собой философский принцип, и в его содержание входят философские представления о целостности объектов мира, о соотношении целого и его частей, о взаимодействии системы со средой как об одном из условий существования системы, об общих закономерностях функционирования и развития системы, о структурированности каждого системного объекта и т. п.» [27, с. 54].

Понятие «система», как известно, претерпело длительную историческую эволюцию, в результате которой во второй поло-

вине прошлого века оно (понятие «система») становится одним из важнейших философско-методологических и специально-научных понятий. Понятие «система» в науке и технике традиционно означает сложноорганизованную целостность, целостное образование, единство множества закономерно связанных друг с другом элементов, в качестве которых могут рассматриваться предметы, явления, процессы и т. д. Теория самоорганизации обосновала существование особого типа систем – так называемых самоорганизующихся систем. Эти системы характеризуются сложной иерархической организацией, внутренним и внешним функционированием, саморегуляцией на основе обратной связи, способностью изменять свои состояния, сохраняя качественную определенность, исторической динамикой, выражающейся в закономерном процессе возникновения, эволюционирования и гибели данной системы [28, с. 19]. Современная наука относит и человека к такого типа системам.

Первое, что дает понятие «система» – точное обозначение целостного объекта и фокусировку познания на нем. Уже это создает некую гносеологическую установку («призму видения»), ставит исследователя перед необходимостью изучения: а) предмета как целого; б) законов его образования; в) единых закономерностей данного объекта.

Американский социолог Т. Парсонс, основатель школы структурного функционализма, опираясь в своих исследованиях социальных систем на общую теорию систем Л. Берталанфи, пришел к выводу о том, что для существования любой системы необходимо, чтобы она отвечала четырем функционально необходимым условиям: адаптации, целеполаганию, интеграции и латентности (концепция AGIL). Особую роль здесь играет интеграция – обеспечение единства всей системы внутренней координации ее элементов. В этом смысле интеграция может рассматриваться как важный системообразующий фактор. Понятие «интеграция» подчеркивает процесс и механизм объединения частей, приобретения целым интегральных совокупных качеств и т. п., т. е. фиксирует те свойства объекта, которые способствуют, во-первых, объединению частей в целое; во-вторых, сохранению целого как единства определенных частей. В этом смысле интеграция является оборотной стороной целостности, ее «вторым Я» [29, с. 13]. Сама целостность есть результат интеграции частей целого, по-

этому главные структурные законы целого суть законы интеграции, а его системные качества – феномен интеграции.

Как известно, первые представления о «системе», онтологическое понимание системы как упорядоченности и целостности бытия возникает уже в античной философии. Аристотелем было высказано предположение о связи целостности объектов и интегративности как свойстве целостности. Он пришел к выводу о том, что человека, растения, животных надо рассматривать как ярко выраженные целостности, которые невозможно описать просто как совокупность частей, поскольку в этих случаях «целое» оказывается больше просто совокупности своих частей. То есть «целое» дает эффект, так сказать, «избытка», выражаясь терминологией Аристотеля («Физика»). Выявив и исследовав природу этого «избытка», Аристотель обнаружил, что природа «избытка» никак не выводится из составляющих объект частей. Тогда Аристотель предположил, что этот «избыток» порождается спецификой взаимодействия частей «целого».

В теории систем для объяснения этого феномена было введено понятие эмерджентности, т. е. целостного эффекта. Он рассматривается как всякий эффект взаимосвязи, взаимодействия, несводимый к сумме отдельных частей. Несмотря на имеющееся в науке мнение, что это определение недостаточно продуктивно для исследования живых организмов, к каким относится и человек, в силу неясности того, как формируется эта несводимость [30, с. 15], философы и антропологи отмечают, что эффект эмерджентности может служить исходным принципом в исследовании целостных систем. Кстати, новое понимание принципа целостности, изложенное нами ранее, не противоречит принципу эмерджентности. Возможное противоречие снимается введением понятия информации вместо субстрата.

Таким образом, современная экология человека, включающая в сферу своей научной компетенции диалектическое единство двух актуальнейших проблем современности – экологических проблем и проблем человека – и имеющая мощные философские основания в контексте нового понимания духовности, основанного на новом понимании принципа целостности, может стать серьезной теоретической основой, теоретическим ядром нового экологического мировоззрения. Больше того, такая экология человека имеет значительные перспективы перерасти в мега-теорию и внести серьезный вклад в создание Теории Всего.

1.3 ИМПЕРАТИВ ВЗАИМНОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ КАК ОСНОВА КОНСОЛИДАЦИИ КАЗАХСТАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Сегодня в пространстве современной культурно-цивилизационной системы, переживающей этап коренной трансформации, формируется новая социокультурная реальность. Развитие современного общества в направлении информационного общества вызвало поток глубочайших трансформаций мира культуры, представляющего собой сегодня динамично развивающееся информационно-коммуникативное пространство. Современное информационно-коммуникативное пространство формирует «новое бытие» человека, предполагающее глобальные изменения не только его генома, тела, интеллекта, но и изменение его этико-онтологического отношения как к окружающему миру, так и к собственному бытию в нем. Поэтому сегодня в пространстве постиндустриальной цивилизации возрастает значение императива взаимной ответственности за сценарий нашего общего будущего, которое формируется здесь и сейчас и каждым из нас.

В результате трансформации современной культуры на фоне глобализации формируется новый духовный контекст общества, «новая духовная ситуация». Особенностью этой ситуации является то, что определяющее влияние на состояние современной культурно-цивилизационной системы оказывают два феномена – «информация» и «духовность». Современные научные исследования выявляют фундаментальный характер и глубокую связь феноменов «информация» и «духовность», способствуют формированию нового их понимания.

Что касается феномена информации, то, на наш взгляд, можно выделить две основные модальности этого социокультурного феномена, хотя здесь, в свою очередь, необходимо отметить в известной степени условный характер такого выделения. Это – «чисто» научный и геополитический ресурсы этого феномена.

Информация (наряду со знанием) становится мощнейшим ресурсом в развитии современного общества. Современные научные исследования позволяют взглянуть на феномен информации как фундаментальный в системе мироздания. Так, в наши дни спор между двумя величайшими астрофизиками современности – Стивеном Хокингом и Леонардом Саскингом о том, исчезает ли информация в так называемых «кротовых норах» (черных дырах), за-

вершился в пользу Л. Саскинга после официального признания С. Хокингом своего поражения (передача «Сквозь кротовые норы с Морганом Фрименом» – телеканал «Discovery Science», 3 марта 2013). Выводы Л. Саскинга выходят далеко за рамки астрофизики и имеют фундаментальный характер. Согласно последним исследованиям астрофизиков, все пространство Вселенной заполнено информацией, а выводы Л. Саскинга – одного из создателей теории «струн» – говорят о том, что информация во Вселенной никуда не исчезает. По теории «струн», космическое пространство представляет собой вибрирующие частицы. При этом само оно трехмерно, а все, что происходит в нем – отражается в голограммах, которые двухмерны и сохраняются, как говорит Л. Саскинг, на «пленке» на окраинах Вселенной. То есть все, что мы делаем, все, о чем мы думаем, отражается в «голограммах» на этой «пленке». Почему так происходит, как говорит Л. Саскинг, еще предстоит выяснить. Здесь необходимо отметить огромную роль так называемого холономно-голографического подхода в современном познании. Основу этого подхода составляет следующий базовый тезис: в любой самой малой части любой системы содержится информация обо всей системе. Такое понимание соотношения части и целого, по видимости, противоречит явлению эмерджентности, согласно которому, у системного целого утверждается наличие свойств, не присущих его подсистемам и блокам. В преодолении антиномичности данной ситуации, на наш взгляд, важную роль играет введение в рамках холономно-голографического подхода понятий субстрата и информации, причем информация проявляется как сущность, а субстрат выступает как явление. Понятие информации в данном контексте несет в себе более глубокое (в отличие от обыденного понимания), «онтологическое» содержание, а именно: имеется в виду та общая база, что лежит в основе всех явлений окружающего нас мира.

Холономно-голографический подход, основанный на принципах так называемого холодвижения, выдвинутого выдающимся физиком-теоретиком Дэвидом Бомом и технике голографии, математические принципы которой были разработаны английским ученым Дэнисом Гэбором, должен применяться в сочетании с концепцией «порядок через флуктуации» И. Пригожина и И. Стенгерс, которая, в свою очередь, должна лежать в основе современного системно-структурного анализа. Холономно-голографический подход способствует формированию нового пони-

мания «целого», «целостности», соотношения части и целого, позволяет трансцендировать кажущееся непреодолимым различие между частью и целым [24]. Проблема целостности, «целого», части и целого является одной из ключевых в философии, поскольку несет в себе глубокий онтологический смысл. Поэтому можно сказать, что холономно-голографический подход способствует формированию новых мировоззренческих и концептуально-методологических подходов и в философии, а именно: позволяет объединить, «примирить» метафизику и диалектику, материализм и идеализм в рамках новой синтезирующей философии.

Если кибернетик Р.Ф. Абдеев в своей книге «Философия информационной цивилизации» (1994) сетовал на то, что «информация до сих пор не признана философской категорией» [31], то сегодня в философии, на наш взгляд, информация выступает в роли очень важной категории, позволяющей снимать возможное противоречие между новым пониманием принципа целостности и эффектом эмерджентности: такое противоречие, как уже отмечалось ранее, снимается введением понятия информации вместо субстрата [32]. Кроме того, совсем недавно в СМИ прошло сообщение о том, что профессор Стюарт Хамерофф из отделения анестезиологии и психологии Универтитета Аризоны и по совместительству – директор Центра изучения сознания при том же университете, и известный британский физик и математик Роджер Пенроуз разработали и отстаивают так называемую квантовую теорию сознания. Согласно этой теории, человеческий мозг представляет собой квантовый компьютер, сознание – его программное обеспечение, а душа представляет собой информацию, накопленную на квантовом уровне. Причем, в этой теории указаны «носители сознания – это расположенные внутри нейронов белковые микротрубочки (microtubules), которым прежде отводили скромную роль «арматуры» и транспортных внутриклеточных каналов» [33]. Кроме того, по словам профессора С. Хамероффа, носители квантовой информации сотканы из некоего материала, «гораздо более фундаментального, чем нейтроны, – из самой ткани Вселенной».

Информация сегодня становится мощнейшим средством манипулирования общественным сознанием с помощью такого средства передачи информации, как интернет, который многие, возможно, отчасти справедливо считают способом демократизации мира. Э. Кассе в своей книге «Третья мировая психотронная война.

Она уже началась…» (2006) пишет, что средства массовой информации впору переименовывать в средства массовой манипуляции [34]. Кроме того, информация становится мощнейшим средством давления на государства. Одним из главных факторов современного цивилизационного развития, размывающих суверенитет национальных государств, является информационно-культурная экспансия, используемая в качестве средства политического давления. Непрерывно и целенаправленно создается единое мировое информационное пространство, главным актором в котором выступают США. Как признают многие политики, исследователи, «...информация наравне с финансами и интеллектуальным капиталом становится важнейшим ресурсом политического давления» [35]. Главным «пользователем» этого ресурса являются США. Информационные потоки в созданных для них условиях «прозрачных границ» способствуют экспансии стандартизированных западных культурных ценностей и смыслов. Ведущая роль здесь, конечно, отводится интернету. Кстати, 3 июня 2011 г. ООН объявила право на свободный доступ к интернету одним из базовых прав человека.

Новая «синтезирующая», «интегральная», или, – как ее еще называют некоторые исследователи (Г.А. Югай), – «универсальная» философия, новые методологические подходы к исследованию проблем человека в известной степени опираются, в том числе, на очень интересные, в некоторых случаях – парадоксальные и экстраординарные научные концепции и исследования. Это, например, новое научное направление, разработанное польским математиком (эмигрировавшим в США), Бенуа Мандельбротом. Он назвал это направление «Теория хаоса» и изложил эту теорию в книге «Фрактальная геометрия природы» (1997) [36]. На основе систематизированных им загадочных явлений физики, химии, физиологии, ботаники Б. Мандельброт пришел к выводу, что наш мир, как всякая монета, двусторонен. Одну сторону – вселенскую – творит только Абсолютный Разум, пронизывающий мерности и пространства. Другую сторону нашего бытия, согласно Б. Мандельброту, этот же Разум творит в сотворчестве с людьми, их эмоциями, воображением, снами, интуицией. То есть деятельность человека, согласно Б. Мандельброту, оказывает влияние на реальность, на ее формирование.

«Теорию хаоса» поддерживает теория «диссипативных» структур И. Пригожина и И. Стенгерс, согласно которой, любая часть таких систем, находящихся в состоянии бифуркации, может повлиять

на следующее состояние этой системы [37]. Такие теории служат, в свою очередь, естественнонаучным и методологическим обоснованием нового понимания принципа целостности. «Теорию хаоса» Б. Мандельброта (а вместе с ней – и новое понимание принципа целостности) поддерживают интереснейшие, ошеломляющие исследования так называемых «пси-оболочек», проведенные группой исследователей под руководством британского физика, теоретика и экспериментатора Макхоя Майлза [38]. Как известно, структуры, идентифицированные как «души» и получившие название «пси-оболочек», были открыты еще в начале семидесятых годов прошлого века. Сразу возникла необходимость ответить на труднейший вопрос: содержат ли они какую-либо полезную информацию и, если, да, то откуда эта информация поступает, как обрабатывается, используется. Группа М. Майлза выяснила экспериментально, что каждый из нас является носителем шести таких оболочек, непрерывно пронизывающих и сканирующих Вселенную. Они-то и несут строго дозированную информацию обо всех без исключения событиях нашей жизни, наших эмоциях, мыслях, желаниях, намерениях.

Процесс этот длится от момента рождения человека и до смерти, после чего «пси-оболочки» эволюционируют, и самые совершенные из них становятся составной частью, как говорит М. Майлз, «чего-то сверхсовершенного, условно говоря, божественного, абсолютного Разума» [38, с. 12]. М. Майлз называет этот абсолютный Разум не только демиургом, но безотказно работающей «машиной времени», «база данных» которой заполнена неисчерпаемыми сведениями о событиях прошлого, настоящего и будущего. Далее М. Майлз говорит, что «экспериментаторы пришли к выводу о том, что все поступки наших современников могут влиять на то, как будет развиваться цивилизация Земли в будущем. И, что ошеломляет, но вполне допустимо, – даже на особенности общественного строя далекого прошлого. Получается, что наш индивидуальный разум, взаимодействуя с Абсолютом, разрушает, созидает, пророчествует» [38, с. 13]. Невероятные выводы! Однако М. Майлза и его группу поддерживают многие физики, изучающие тайны глубокого вакуума, высоких энергий, пространства-времени, многомерностей, сверхпроводимостей. Они поддерживают, в том числе, и выводы группы М. Майлза о том, что «пси-оболочки» души, по всей видимости, представляют собой самый глубокий из известных уровней материи, осознающей самоё себя. С этими исследования-

ми перекликаются эксперименты А. Охатрина и Р. Сперри по мыслеформам, из которых следует вывод о микролептонной природе мысли [39]. Сюда же можно отнести и положение из Агни-Йоги о том, что мысль есть тончайшая из энергий.

Таким образом, если, согласно современным научным исследованиям, информация, которая наполняет пространство всей Вселенной, никуда не исчезает и, более того, формирует наше настоящее, будущее и даже влияет на прошлое, то тогда нравственность, духовность являются не «личным» делом каждого, а «общим» делом. Такое понимание духовности влияет на статус этики, выводя ее за рамки просто нормативно-практической части философии, придавая ей более весомый статус во взаимосвязи с учением о бытии, и поднимает в целом современную философию до высот известного сократовского тезиса о тождестве нравственности и мышления.

Такое понимание духовности подтверждает необходимость этической экспертизы в науке, подводит науку к тому, что этические нормы являются совершенно безусловными требованиями ее (науки) рациональности. Конечно же, обеспечить нравственный императив очень непросто, но жизненно необходимо. Нужно создавать условия для формирования высокой нравственности, т. е. понимания взаимозависимости. Как это сделать? В первую очередь, высокой личной ответственностью, подкрепленной безусловным равенством всех без исключения перед Законом, действующим неотвратимо во всех случаях его нарушения. Особенно это важно для нашей страны, стоящей перед необходимостью решения большого комплекса модернизационных задач, выполнение которых жизненно необходимо, поскольку сегодня речь идет о выживании целых государств в современном, сложном, быстро меняющемся мире.

В современном мире государство по-прежнему остается основным гарантом обеспечения социальных прав и социальной безопасности своих граждан. Но вызовы и требования современного цивилизационного развития («антропогенная сингулярность», проблемы «пост-человека», «новый мировой порядок») способствуют уменьшению ресурсного потенциала государства в области обеспечения основных функций. Как известно, сфера обеспечения социальных прав и гарантий социальной безопасности несет в себе большой конфликтный потенциал. Уменьшение возможностей государства в этой сфере (ввиду указанных выше

факторов) делает ее еще более уязвимой. Существование, выживание государства, его место в новом мировом порядке и международном разделении труда зависит в высокой степени от того, насколько внутренне консолидированы граждане, насколько оптимизирована и управляема его социальная и политическая организация. Особенно это важно для государств, еще находящихся в процессе государственного строительства, таких, как Казахстан.

Задачи государственного строительства нашей республики и консолидации граждан Казахстана усложняются и зависят, на наш взгляд, в первую очередь, от следующих фактов и факторов: 1) этническая, социальная и конфессиональная неоднородность населения; 2) социально-экономическое самочувствие населения; 3) получение независимости де-факто, то есть не на подъеме пассионарной энергии; 4) роль элит как производителей базовых ценностей общества; 5) формирование новых базовых ценностей.

Рассмотрим подробнее каждый из этих факторов. Казахстан является полиэтничным государством, как и многие государства мира. Но если большинство крупных развитых государств формировались на основе, так сказать, «культурной гегемонии» этносов-«доминантов», то государствообразующий этнос в Казахстане на момент обретения нашей республикой независимости не был, не признавался таковым значительной частью представителей других этносов. Закономерным следствием выбранной модели развития, навязывания западных стандартов и ценностей и, в первую очередь, индивидуализма, является фрагментация общества на самые разные по размерам, интересам и жизненным целям группы. Индивидуализм размывает как казахскую, так и русскую идентичность, одной из основ которых, на наш взгляд, являются коллективные формы трудовой демократии. Кроме того, помимо «основных», «традиционных» для Казахстана конфессий, в нашей республике появилось очень много представителей различных религиозных движений, в том числе, носящих сектантский характер, что также способствует фрагментации общества. Причем очень часто интересы этих движений на территории нашей страны защищаются как различными международными организациями, так и на официальном уровне – в виде высказывания озабоченностей, рекомендаций (а иногда – и прямого давления) в контексте прав человека.

Социально-экономическое самочувствие населения является также очень важным фактором, влияющим на консолидацию

общества и процессы государственного строительства. Понятно, что переход к рыночным отношениям способствовал расслоению общества, а условия глобализации усилили ситуацию разделения на «субъекты» и «объекты» глобализации – как на уровне государств, так и на уровне индивидов [40].

Одним из немаловажных факторов, влияющих на социально-экономическое самочувствие населения, его консолидированность является неоднозначное отношение в обществе к вопросу легитимности распределения общественного богатства на заре обретения Казахстаном независимости, что, в свою очередь, связано со сложной проблемой социальной справедливости. Такая ситуация характерна практически для всех постсоветских республик.

В связи со сказанным выше, необходимо отметить важную роль элит в задачах государственного строительства и консолидации общества. Речь идет, прежде всего, об ответственности элит, поскольку в условиях формирования «нового мирового порядка» складывается ситуация возрастания соблазнов имитации демократических институтов, усиления тенденций разрушения принципа обратной связи, которая возможна, в первую очередь, при реальном действии двух основных принципов демократии – избирательности и подотчетности. В описанной выше ситуации у каждого человека возрастает чувство страха, обеспокоенности за свою судьбу, а возможности выражения своих озабоченностей, страхов, возможности их сублимации в конкретные шаги уменьшаются. Поэтому возрастает ответственность элит за сохранение и развитие демократических институтов.

Исследователи отмечают, что во многих странах мира (и даже в отсталых) сложился слой американизированной или европеизированной элиты, получившей образование на Западе, который превращается в космополитов «...не в силу осознания единства мира или мышления глобальными категориями, но в том смысле, что их связь с национальным социумом резко ослаблена, и они существуют в своем оторванном от реальности мире» [40, с. 196]. Другие исследователи отмечают, что «культурная деградация, культурный гедонизм элиты, больше не способной поддерживать идею духовного превосходства, сильнее подтачивали стены мировых империй, чем полчища варваров, или армии неприятелей» [41, с. 36].

Кроме того, «...овладеть территорией врага легче всего именно таким путем: достаточно духовно обезоружить элиту, заста-

вить ее отказаться от национальной системы ценностей в пользу ложной политической идеологии – и элита превратится в «пятую колонну» в тылу собственного народа – начнет сокрушать национальные святыни, высмеивать национальных кумиров, восхищаясь всем иностранным… И народ будет дезориентирован, духовно сломлен, морально подавлен и сокрушен – а, значит, защищать пространство родной цивилизации будет некому» [41, с. 36].

Следующим важным фактором, влияющим на процессы государственного строительства и консолидацию общества, является возникновение условий для формирования новой идентичности после развала СССР. Идентичность следует рассматривать не как свойство, изначально присущее индивиду, а как отношение, формирующееся в процессе социального взаимодействия. Как считают многие исследователи, идентичность в строгом смысле слова может быть атрибутирована только индивидами, поскольку только индивиды и обладают качеством субъектности и, соответственно, способны относить или не относить к себе определенные характеристики (значения). Считается, что приписывать идентичность группам позволительно лишь в переносном смысле. Так, в бытность СССР была провозглашена новая идентичность, новая общность – советский народ. В политологии, начиная с середины 1980-х гг., стало общепринятым употребление терминов «исламская идентичность», «христианская идентичность», «западная идентичность», «восточная идентичность», «евразийская идентичность» и так далее для обозначения субъектов международных отношений как конкурирующих друг с другом «идентичностях».

После развала СССР социальные отношения во всех постсоветских республиках изменились, возникли условия для формирования новой идентичности вместо доминировавшего в СССР типа идентичности – «советский народ». В Казахстане также изменилась система социальных отношений, которая была закреплена, в первую очередь, статьей 7 в новой Конституции РК, в которой казахский язык, впервые со времени пребывания Казахстана в составе Союза ССР, получил статус государственного. В Казахстане процесс формирования новой идентичности пока не завершился, более того, как считают некоторые, даже еще не состоялся, но варианты «казахстанской нации» или «казахской нации» вызывают серьезные споры и полемику, причем не только среди исследователей. Достаточно вспомнить полемику журналиста С. Дувано-

ва и политолога С. Жунусова на страницах газеты «Республика» в 2008 г. по национальной идее [42]. Или публикацию того же С. Дуванова по проблемам идентичности, в которой он предлагает этноним «казах» рассматривать в качестве гражданской идентичности. Он пишет: «Суть этого компромисса (между сторонниками этнического и внеэтнического варианта государственности – *С.Р.*) в том, что все неказахи – граждане Казахстана, должны стать казахами, но при этом само понятие «казах» перестает быть этническим и выражает принадлежность к государству. Все предельно просто: мы все единая нация – казахи. При этом каждый в этническом плане остается тем, кем он был» [43].

Кстати, в российских СМИ этот вариант уже давно получил широкое употребление: казахами там часто называют граждан нашей страны с совсем неказахским фенотипом и фамилиями.

Для России, которая также является полиэтническим государством, как считает известный российский ученый В. Иноземцев, «...необходимы новые подходы, сочетающие принцип гражданской нации с концепцией групповой идентичности, примиряющие разного рода «особости» и не дающие им стать основанием для утверждения исключительности» [44].

В контексте проблем формирования национальной идентичности рассматриваются и проблемы национализма. Как отмечает российский ученый А. Хазин, есть две формы национализма – гражданский (Франция) и этнический (Израиль, Германия).

В условиях Казахстана гражданский национализм предполагает признание существования «казахстанской нации», чего, по мнению А. Хазина, в действительности нет. А есть казахская нация и национальные меньшинства, которые являются гражданами РК. Соответственно, этнический национализм предполагает признание казахской нации. При этом национализм рассматривается как неизбежное, объективное явление, продукт постиндустриального общества. Не так давно наш президент впервые использовал термин «казахстанская нация», что связано, на наш взгляд, с задачами объединения казахстанцев в условиях необходимости решения большого ряда сверхзадач. Однако это вызвало оживленную дискуссию среди ученых, журналистов и простых обывателей. Противники этого термина (а их немало) считают, что он (этот термин) размывает казахскую идентичность. Но не стоит забывать о том, что казахская идентичность в наших условиях должна включать и

ответственность представителей казахского народа за всех казахстанцев, представителей других этносов. А это – нелегкая задача.

В Казахстане, как бы ни сформировалась новая идентичность – в виде «казахстанской нации» или «казахской нации», – она должна включать в себя большую ответственность казахов за благополучие каждого казахстанца, независимо от его этнической и конфессиональной принадлежности. Но такой процесс требует от представителей каждого этноса отдачи части своего ресурса «этносоциального самочувствия», что, понятно, является непростой проблемой. Казахи должны понимать, что многие представители других этносов также вправе считать себя коренными жителями нашего государства, а представители других этносов должны понимать и учитывать тот факт, что у казахов нет другой исторической родины.

Наша страна получила независимость де-факто, т. е. не на подъеме пассионарной энергии населения, хотя такая ситуация может стать положительным фоном для решения задач государственного строительства. Поэтому очень важной является задача повышения активности, креативности населения, сотрудничества. И здесь может помочь наука и, в первую очередь, синергетика, которая помогает с научной точки зрения обосновать важность гражданской активности каждого человека, важность такой активности в формировании сценария общего будущего.

В Казахстане низкая социально-политическая активность населения обусловлена множеством факторов, часть из которых можно назвать специфическими, а другую часть – общими для всех постсоветских государств. К таким факторам можно отнести, прежде всего, следующие:

1) в случае казахского этноса – инициированный извне переход из родоплеменного общественного устройства с отдельными элементами феодализма и капитализма в социализм, что, конечно же, влияет на социально-политическую активность, одновременно и повышая, и снижая ее;

2) в советский период – патерналистский характер социально ориентированного государства способствовал, на наш взгляд, снижению социально-политической активности населения;

3) переход от социализма к рыночной системе общественного устройства, сопровождающийся навязыванием новой идентичности и размыванием прежней, крушением прежних идеологических устоев и системы ценностей;

4) задачи нового государственного строительства и необходимость решения огромного комплекса модернизационных задач в условиях глобализирующегося мира;

5) наличие огромных природных ресурсов (фактор, известный в экономике как «проклятие природных ресурсов») и, соответственно, направленные на их освоение интересы транснациональных корпораций, заинтересованных в уменьшении количества центров принятия решений, т. е., в основном (если не задеваются их интересы), не заинтересованных в повышении социально-политической активности населения;

6) «мировая закулиса» («мировое правительство» и другие акторы планетарного мегасоциума), отстаивающая интересы крупнейших корпораций, капитала и создающая для этого разными способами внутри «новых колоний» у большинства населения ощущение непричастности к различным проявлениям общественной жизни и, – наоборот, – ощущение сопричастности, участия в решении мировых проблем у элиты;

7) проблема «социальных лифтов»;

8) полиэтнический состав населения;

9) с введением в Конституцию Республики Казахстан статьи 7 (о государственном статусе казахского языка) – возникновение условий для формирования новой идентичности, что вызывает страхи, сомнения, чувство неуверенности в своем будущем, в первую очередь, у представителей русского этноса;

10) социально-экономическое самочувствие населения;

11) этносоциальное самочувствие населения;

12) влияние различных нетрадиционных религиозных движений, сект, способствующих фрагментации общества и т. д.

Важной основой консолидации граждан Казахстана и всего населения нашей планеты должна стать новая система базовых ценностей, в основе которой, на наш взгляд, должна лежать новая этика ответственности и единения, которая, опираясь на положительный духовный опыт человечества, предусматривает ответственность каждого человека за будущее Земли, что, в свою очередь, требует от него (человека) активности, креативности и формирования стратегии поведения, направленной на сотрудничество и заботу об окружающей среде.

Социокультурная консолидация, единый порыв народа нашей республики, возможность их осуществления имеет два основных

структурных аспекта: социальный и национальный. Первый – забота о человеке, т. е. каждый человек должен почувствовать, что государство в лице всех своих структур действительно заботится о нем: это – ответственная работа каждого чиновника на своем месте, борьба с коррупцией. Кроме того, каждый член общества должен почувствовать, что он может действительно влиять на общественные процессы через систему выборов, неправительственные организации, общественные организации. То есть, реально должен действовать принцип обратной связи, в основе которого в системе человеческих сообществ должны лежать два основных принципа демократии – избирательность и подотчетность.

Экологическое мировоззрение, экология человека, ставящая во главе своих исследований человека духовного, т. е., глубоко осознающего свою взаимосвязь с окружающим миром, осознающего свою способность влиять на все процессы во Вселенной и связанную с этим ответственность, способны стать действенным инструментом материализации так нужных современному человеческому сообществу благородных идей единения, жизни в сотрудничестве и гармонии с окружающим миром.

1.4 УСТОЙЧИВОЕ ЭКОЛОГИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ И ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН

Принципы экологического мировоззрения должны стать теоретическим основанием концепции устойчивого экоразвития и экологической безопасности как нашей страны, так и мирового сообщества в целом, так как в содержании понятия «устойчивое экоразвитие (УЭР)» основным является признание зависимости дальнейшего улучшения экономического, социального, политико-правового, культурного положения нынешнего поколения людей от состояния окружающей нас природной среды [45].

В настоящее время экологические проблемы – как следствие вектора современного цивилизационного развития – приобрели смысложизненный характер. На наших глазах формируется тенденция ограничительного воздействия экологических факторов на культурное развитие в целом. Политики и политические институты рассматривают экологическую проблематику, прежде всего, как фактор, лимитирующий развитие государств и всего

человеческого сообщества. Поэтому сегодня экологическая проблематика входит в программы развития многих стран мира. В нашей стране важность экологических проблем осознается на государственном уровне. В книге Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева «Стратегия радикального обновления глобального сообщества и партнерство цивилизаций», изданной в 2009 г., была представлена «Стратегия энергоэкологического партнерства цивилизаций», в которой выделяются цели и пути реализации глобальной энергоэкологической стратегии, а также этапы ее формирования.

Глобальный экологический кризис явился следствием, как считают многие исследователи, скорее всего, того пути развития, который прошли наиболее развитые страны мира и который берется (добровольно или вынужденно) в качестве образца для подражания многими развивающимися странами, в том числе и Казахстаном. Совершенно очевидно, что в таком случае Казахстан должен иметь в виду как положительные, так и отрицательные последствия этой модели. С одной стороны, очень привлекательно выглядит нынешнее благополучие наиболее развитых стран (коих, надо заметить, не так много), но, с другой стороны, налицо – глобальный экологический кризис, который является следствием данной модели развития. Вместе с тем, надо отметить, что именно глобальный экологический кризис способствовал формированию в наиболее развитых странах идеи поддерживаемого, частично контролируемого развития. Эта идея, однако, вызывает неоднозначную реакцию (от положительной – до резко отрицательной) как в самих этих странах, так и за их пределами. Стержень дискуссии выглядит так: свобода и экологическая реальность.

Идея устойчивого (поддерживаемого) развития впервые прозвучала в докладе Г. Брундтланд – председателя созданной в 1983 г. в ООН комиссии по окружающей среде и развитию. Доклад назывался «Наше общее будущее» и был опубликован в 1987 г. [46]. Причиной появления этого доклада явились проблемы, связанные с разрушением биосферы. Проблемы эти, обретшие ввиду увеличивающейся антропогенной нагрузки на биосферу глобальный характер, поставили под угрозу само существование человеческого сообщества. Следует отметить, что альтернативные варианты развития взаимоотношений между обществом и биосферой рассматривались еще в тридцатые годы прошлого века в фунда-

ментальных исследованиях В.И. Вернадского [47], П. Тейяра де Шардена (переход биосферы в ноосферу) [48], А. Ферсмана (переход биосферы в техносферу) [49].

В семидесятые годы эти исследования были продолжены экологом Б. Коммонером [8], экономистами Дж. Форрестером, Д.Х. Медоузом [10] и другими. По инициативе Римского клуба (и лично его основателя А. Печчеи) Дж. Форрестер, Д.Х. Медоуз, Д.Л. Медоуз создали компьютерные модели для исследования факторов роста, ограничивающих развитие цивилизации, а именно: народонаселения, продуктов питания и объемов промышленного производства, потребления природных ресурсов и уровня загрязнения и отравления окружающей среды отходами производства. Результатом проведенных исследований стал вывод о том, что, если количественный рост указанных выше факторов будет продолжаться, то к концу XXI в. цивилизация окажется в состоянии коллапса [10]. Тогда же, в 1972 г., ООН организовала в Стокгольме первую конференцию по окружающей среде и развитию (КОСР-1). Вторая конференция ООН по окружающей среде и развитию (КОСР-2) в Рио-де-Жанейро в 1992 г. уже проходила под эгидой идеи о поддерживаемом, устойчивом развитии. Официально в Декларации и документах КОСР-2 был провозглашен курс ООН на устойчивое развитие. Всем странам было рекомендовано разрабатывать свою программу выхода на модель устойчивого развития. Такие программы уже разработаны в ряде стран. Мировая общественность перешла от обсуждения экологических проблем к разработке стратегии развития на XXI в. Таким образом, в конце XX в. важнейшей составляющей культурного развития в целом стала экологическая проблематика. Поэтому в последнее время все чаще применяется понятие «устойчивого экоразвития».

Многие ученые полагают, что и в прошлом в истории человечества имели место экологические проблемы, вызванные антропогенной деятельностью [50]. Но даже если это имело место быть, то практически все согласны с тем, что масштабы прошлых экологических проблем не идут ни в какое сравнение с современным экологическим кризисом, который имеет глобальный характер. В целом, отношение к экологической проблематике складывается (особенно в развитых странах Запада) непростое. С одной стороны, факт наличия экологического кризиса признается, но, как только дело доходит до необходимости создания нормативной

базы, т. е. возникает хотя бы легкий намек на ограничение свободы (в западном понимании этого слова: т. е. ограничение частной инициативы), то полное понимание проблемы сразу исчезает. Возникают рассуждения об «экоинтервенционизме», о «диктатуре экологов» [12], проводится параллель между социалистической и экологической моделями мышления. Под подозрение попадает даже книга бывшего вице-президента США А. Гора «Земля в равновесии. Экология и человеческий дух» (1992) [11]. Так, А. Гор в главе 14 этой книги пишет: «Я пришел к убеждению, что мы должны сделать смелый и недвусмысленный шаг: поставить спасение окружающей среды центральным организационным принципом нашей организации» [11, с. 269]. Слово «организационный принцип» тут же вызывает негативную реакцию. Г. Энгель отвечает: «Можно ли, однако, принимая во внимание демократию и рыночную деятельность в качестве основы нашей цивилизации, одновременно требовать, чтобы направление всей общественной деятельности определялось такой (не вполне ясной) последней ценностью, как «сохранение окружающего мира»? Я полагаю, нет» [12]. П. Бернхольц к необходимым условиям создания тоталитаризма относит и «экологическое равновесие» [12]. Философы же задают вопрос о том, не разбивается ли философская критика экологии ввиду многообразия форм, в которых проявляется экологическое мышление? Будет ли тогда ввиду этого обстоятельства действенной критика? Предметом философской критики становится и процесс аксиологизации экологической проблематики.

Г. Брундтланд в своем докладе «Наше общее будущее» охарактеризовала устойчивое развитие как развитие, которое «удовлетворяло бы нужды настоящего, не подвергая риску способность будущих поколений удовлетворять свои потребности» [46, с. 7]. В содержании понятия «устойчивое экоразвитие (УЭР)» основным является признание зависимости дальнейшего улучшения экономического, социального, политико-правового, культурного положения нынешнего поколения людей от состояния окружающей нас природной среды [45]. На практике такое понимание устойчивого экоразвития предполагает постепенное снижение подушевого потребления природных ресурсов (во всех его формах). Решение проблем, связанных с разработкой концепции УЭР, усложняется процессами глобализации, когда, как отмечает У. Белло, «...чтобы не попасть под поезд глобализации, людей

просят спокойно и мирно приспосабливаться к постоянным и непредсказуемым переменам, которые возникнут в ходе поисков транснациональными корпорациями прибыли» [51].

Хорошим дополнением к концепции УЭР может стать теория конфликтов Гермейера-Вателя, которая дает возможность эффективного анализа конфликтных ситуаций, в которых, в свою очередь, имеют важное значение экологические факторы. В основе теории лежит схема, получившая позднее название «путешественники в одной лодке». Предполагается, что участники конфликта наряду с разными собственными целями обладают и некоторой общей целью – доплыть до берега. Следовательно, каждый участник конфликта в собственных же интересах пойдет на компромисс. Ю.Б. Гермейер и И.А. Ватель считают и доказывают, что взаимовыгодный и эффективный компромисс возможен, а также предлагают способ его отыскания. В случае с Казахстаном такой общей целью может стать решение экологических проблем.

Концепция устойчивого экоразвития (УЭР) уже реализуется в региональных проектах для Нидерландов, Англии, Франции, США и других стран. И наряду с положительной реакцией вызывает сильную отрицательную реакцию как внутри претворяющих в жизнь концепцию УЭР развитых стран, так и за их пределами. Так, например, как уже отмечалось ранее, проводится параллель между социалистической и экологической моделями мышления. Более того, утверждается, что «требование «экологического поворота» стало моральным суррогатом антикапиталистического восприятия», и что «к коллективным самозаблуждениям экологического движения относится не только фикция содержательно определяемого общего блага... действенное заблуждение состоит в утверждении «подвластного экологии знания» [12, с. 44]. Кроме того, многие западные исследователи с тревогой говорят о том, что предотвращение глобального коллапса потребует искусственного внешнего ограничения частной инициативы (Дж. Форрестер). Отсюда и отношение к УЭР как к концепции, ограничивающей демократические свободы. Но для нашей республики, скорее всего, важны не идеологические подозрения, вызываемые концепцией УЭР, а содержательная ее критика.

В основе содержательной критики УЭР лежит утверждение о том, что эта концепция ориентируется на сохранение основ природопокорительской идеологии. Пожалуй, еще серьезнее звучит утверждение о том, что «шансов перейти к УЭР для большинства

развивающихся стран, к которым относят и все республики бывшего СССР, фактически нет, несмотря на все кредиты и гуманитарную помощь, которые им обещают» [52], так как в случае постепенного прекращения вывоза сырья развитыми странами из развивающихся стран, как это предусматривается концепцией УЭР, бедные страны не станут богаче. И, конечно же, сказанное выше должно вызывать в нашей республике (наряду с традиционно критическим отношением к стратегии развития, основанной на вывозе сырья) дополнительные опасения. Это еще раз подтверждает то, что основную ставку в развитии следует делать не только на вывоз сырья, а на развитие собственных высокотехнологичных, экологически безопасных производств.

Казахстан предпринимает шаги, направленные на ориентацию своей национальной политики на международные принципы в области окружающей среды с учетом конкретных естественноисторических условий нашей республики. Так, распоряжением Президента от 30 апреля 1996 г. принята Концепция экологической безопасности Республики Казахстан. В этой концепции экологическая безопасность объявлена «...одним из стратегически фундаментальных компонентов национальной безопасности и важнейшим аспектом защиты интересов и приоритетов страны в международных интеграционных процессах». Казахстан, сделав упор в экономической области на рыночную экономику, соответственно, поддержал концепцию УЭР. Конечно же, нашей республике следует учитывать тот факт, что к глобальному экологическому кризису привела человеческое сообщество именно та модель развития, которую мы определили для себя в последние годы. Соответственно, при разработке собственной стратегии развития надо постоянно учитывать опыт развитых стран.

В 1996–1997 гг. было положено начало разработке механизма обеспечения экологической безопасности, включая подготовку нормативно-методических документов по определению системы ограничений природопользования. Так, были приняты важнейшие законы Республики Казахстан, касающиеся экологической безопасности: 1) «Об экологической экспертизе» (от 18 марта 1997); 2) «Об охране окружающей среды» (от 15 июля 1997); 3) «О национальной безопасности Республики Казахстан». Кроме того, в постановлении Правительства Республики Казахстан от 1 августа 2003 г. была одобрена «Концепция экологической

безопасности Республики Казахстан на 2004–2015 гг.». Все перечисленные выше законы разработаны достаточно подробно (от терминологии до целей, задач и стратегии их реализации) и отражают, на наш взгляд, серьезные изменения в общественном сознании в вопросе отношения к экологической проблематике в целом, включая экологическую безопасность. Так, в Законе «Об охране окружающей среды» в главе 1 «Общие положения» (статья 1 «Основные термины и определения») дается определение экологической безопасности как «состояния защищенности жизненно важных интересов и прав личности, общества от угроз, возникающих в результате антропогенных и природных воздействий на окружающую среду». Соответственно, такое определение обусловило комплекс целей, задач и пути их реализации в вопросе экологической безопасности. В этом же законе в главе 1, статье 3 подробно описаны «Основные принципы охраны окружающей среды». Кроме того, очень важно то, что вопрос экологической безопасности включен в Закон Республики Казахстан «О национальной безопасности»: статья 4, пункт 6; статья 5, пункт 15, статья 6 «Основные угрозы национальной безопасности», статья 15.

В «Концепции экологической безопасности Республики Казахстан на 2004–2015 годы» отмечается: «В новой Концепции предлагаются пути решения нереализованных задач. Среди них: обеспечение опережающего развития научных исследований по важнейшим проблемам экологической безопасности и устойчивого природопользования, в том числе фундаментальных…». Надо сказать, что такой научный подход не может не радовать. Представляется очень важным то, что в Концепцию включены: 1) принцип «экологической емкости» (раздел 1) – «эколого-экономическая сбалансированность развития и размещения производственных сил»; 2) раздел 3 – «Основные направления обеспечения экологической безопасности», пункт 3.1 – «Экологизация экономики»; 3) раздел 3.1 – «внедрение экологического аудита», там же – «создание фонда экологической информации»; 4) раздел 3.3 – «Экологизация общества». В этом разделе («Экологизация общества»), на наш взгляд, очень важно реализовать внедрение в учебные программы всех уровней изучение и усвоение экологического мировоззрения, экологического мышления.

На 1997–1998 гг. был намечен целый ряд важнейших мероприятий, включающих подготовку и издание докладов, техниче-

ских заданий и проектов создания Единой государственной системы ведения экологического мониторинга Республики Казахстан (ЕГСЭМ РК). Указом «О мерах по дальнейшему повышению эффективности государственного управления в Республике Казахстан» от 10 октября 1997 г. при главе государства образован новый консультативно-совещательный орган – Национальный совет по устойчивому развитию.

Перспективы Казахстана в приближении к устойчивому экоразвитию следует оценивать с учетом уже имеющейся неблагоприятной экологической обстановки во многих районах республики, а также с учетом разработанных одной из комиссий ООН пяти главных показателей приближения каждой страны к устойчивому экоразвитию:

1) продолжительность жизни людей;
2) валовой национальный продукт на душу населения;
3) грамотность взрослого населения;
4) количество обязательных лет обучения в школе;
5) численность людей с высшим образованием.

Эти показатели получили название «индекса человеческого развития». В Казахстане из 5-ти перечисленных выше показателей по 3-му, 4-му и 5-му можно констатировать более или менее благополучное положение, хотя наметилась в последние годы отрицательная тенденция к их снижению.

Возможно, имеет смысл оценивать перспективы Казахстана в приближении к УЭР и с учетом разработанных Д.Х. Медоузом и Д.Л. Медоузом пяти лимитирующих развитие цивилизации факторов роста: 1) народонаселения; 2) продуктов питания; 3) объемов промышленного производства; 4) потребления природных ресурсов; 5) уровня загрязнения и отравления среды обитания технологическими отходами. По крайней мере, трем первым показателям нашей республики в ближайшие годы не грозит такой рост, который, по исследованиям Медоузов, может привести наше общество к коллапсу. Однако современный мир уже представляет собой экологически единое целое, поэтому некоторые положительные моменты по факторам роста в Казахстане со временем могут сойти на нет под влиянием последствий глобального экологического кризиса. И это обстоятельство должно быть обязательно принято во внимание в программе устойчивого экоразвития Казахстана.

Конечно, желательно было бы, чтобы наша республика участвовала в мировой экономике на своих собственных условиях, а не на диктуемых мировыми рынками и многосторонними институтами. Свой путь в развитии возможен, но на принципах устойчивого развития и социальной справедливости. Так, Джозеф Стиглиц, говоря о концепции Третьего пути («Демократический идеализм»), подчеркивает: «Ясно, что существует не один, а множество третьих путей. Мы искали третий путь, адекватный для Америки» [53]. Необходимо осуществлять внутреннее инвестирование для стартового толчка и располагать институтами управления возможными конфликтами (порожденными глобализацией). Режим «открытости» сам по себе не поставит экономику на путь устойчивого развития. Выгоды от включения в мировую экономику можно добиться только тогда, когда существуют эффективные внутренние политические механизмы и институты.

Таким образом, для успешной реализации концепции устойчивого экоразвития и экологической безопасности, как нашей страны, так и всего мирового сообщества в целом, необходимо разработать теоретическое ядро этой концепции. Таким ядром должны стать принципы экологического мировоззрения, философия экологии, экология человека, имеющая в качестве своих философских оснований новое понимание духовности, основанное на новом понимании принципа целостности. Такое теоретическое ядро будет способствовать формированию нового поведенческого императива, суть которого составляет осознание глобальной и индивидуальной взаимозависимости и взаимоответственности. Такое понимание жизни позволит направить вектор современного цивилизационного развития в сторону сотрудничества, жизни в гармонии друг с другом и окружающей нас средой.

2 МОДАЛЬНОСТИ ДУХОВНО-ПРИРОДНОГО СИНТЕЗА В ОСНОВНЫХ ТИПАХ КУЛЬТУРЫ

2.1 ПОНЯТИЕ ПРИРОДНО-КУЛЬТУРНОЙ ЭКОСИСТЕМЫ

В контексте развиваемой в настоящей монографии концепции экологии культуры идеальные типы культуры, представленные в исторически сформировавшихся и феноменологически наличных формах её существования (мифология, религия, эзотерика, философия, искусство, наука), выступают как модальности синтеза идеально-духовных и естественно-природных начал процесса обустройства человеком среды своего бытия. Для концептуально-терминологического закрепления такого синтеза можно ввести понятие *природно-культурной экосистемы*.

Это понятие, как и обозначенный выше подход, находится в явном противоречии с традиционным противопоставлением культуры и природы, когда сама культура онтологически определяется через отличие искусственно созданной реальности от естественно-природной среды обитания человека. Например, в исследовании, посвящённом проблемам эволюции культуры и экологии, А.А. Горелов пишет: «Развитие культуры противостоит природе, хотя определённые структурные аналогии несомненны» [54, с. 4].

Главной из этих аналогий является общепринятая в современном социогуманитарном дискурсе метафора культуры как матрицы надбиологических программ человеческой жизнедеятельности, закодированных в базисных ценностях (универсалиях) жизненного мира человека, – аналогично тому, как в ДНК записаны программы развития биологических организмов: «Система мировоззренческих универсалий – это своеобразный культурно-генетический код…» [55, с. 18].

В самосознании культуры широко представлена позиция её противостояния природе, причём с расстановкой полярно противоположных ценностных акцентов. С одной стороны, тезис о том, что мы не должны ждать милостей от природы (как ехидно

потом заметят: после того, что мы с ней сделали), но силой взять их у неё, является афористическим выражением мейнстрима культурно-цивилизационного развития человечества на протяжении практически всей писаной истории. Эта тенденция наиболее рельефно выступила в механистической картине мира. Деантроморфизация научно-теологической картины мира совместными усилиями механистического естествознания и протестантской реформации разрушила свойственное античному философско-мифологическому и средневековому религиозно-мистическому мироощущению переживание взаимной причастности человека и мироздания. В.С. Библер отмечает: «Вся практика Нового времени и есть построение абсолютно внечеловеческого и несубъектного (чистый объект) мира» [56, с. 178].

> Реакция традиционалистского сознания на деантропоморфизацию механистическим естествознанием картины естественно-природного космоса выразительно передана А.Ф. Лосевым. Подчинённый законам небесной механики Ньютона мир «плоскостен, невыразителен, нерельефен… Невыразимой скукой веет от этого мира. Прибавьте к этому абсолютную темноту и нечеловеческий холод междупланетных пространств. Что это как не чёрная дыра, даже не могила и даже не баня с пауками, потому что и то и другое всё-таки интереснее и теплее и всё-таки говорит о чём-то человеческом». Мир «физики биллиардных шаров» и Ньютоновых законов небесной механики «есть довольно-таки скучное, порою отвратительное, порою ж просто безумное марево… А главное, всё это как-то неуютно, всё это какое-то неродное, злое, жестокое… Читая учебник астрономии, чувствую, что кто-то палкой выгоняет меня из собственного дома и ещё готов плюнуть в физиономию. А за что?» [57, с. 18–19].

В этом пассаже А.Ф. Лосева со всей очевидностью засвидетельствовано то обстоятельство, что *деантроморфизация и девитализация* мироздания в естественнонаучной картине мира Нового времени стала и его *деэкологизацией*. Однако параллельность этих процессов не является их атрибутивным свойством. В даосской традиции, например, накладывается запрет на антропо- и социоморфные размышления о природных процессах. Лао-цзы утверждает: «Небо и земля не человечны. Они видят в десяти тысячах вещей лишь соломенных собак» [58, с. 149] (фигурки, которые

использовались при жертвоприношении в качестве кукол, а затем выбрасывались).

Однако из этого запрета следует вывод, прямо противоположный европейскому традиционалистскому сознанию и по сути, и по ценностно-эмоциональной модальности мироотношения: подлинная культура заключается в осознании недопустимости вмешательства в спонтанный, естественный ход природных процессов с ограниченно человеческими мерками и критериями. Человек не есть мера всех вещей, поэтому экологически релевантное мышление и поведение несовместимы с антропоморфизмом и антропоцентризмом как рефлексивным эквивалентом реально-практического подчинения природы человеку. Этот тип экологически обоснованного неантропоцентричного мироотношения М.Н. Эпштейном фиксируется как особого рода рефлексивная модель функционирования природно-культурной экосистемы, основанная на двойной детерминации внутрисистемных взаимодействий:

> «Культура с самого начала не есть насилие над природой по законам природы, но есть культовое действие – жертвоприношение, которое возносит саму природу на высокую религиозно-нравственную ступень, придавая ей значение жертвы… культура в своём развитии создаёт природную среду и наделяет её атрибутом чистоты, чтобы защищать её от себя, то есть обращаться с ней подлинно культурно» [59].

Согласно М.Н. Эпштейну, экологическая трансформация ритуала жертвоприношения заключается в поступательном самоочищении культуры через её решимость оберегать и охранять природу в самой себе. В необходимости и, вместе с тем, в невозможности взгляда на «мир-как-историю» из «мира-как-природы» заключается «постоянно возобновляемая и неразрешимая апория экологического сознания»: *взаимопричастность* природы и культуры должна обеспечивать их *взаимную автономию*, при этом суверенными правами в отношениях с культурой природу наделяет сама же культура. В истории мировой философии представлены многообразные способы обхода, нейтрализации и преодоления этой апории.

Как правило, принцип недеяния – *увэй* – интерпретируется как принцип типичного для восточных культур созерцательного мироотношения в отличие от присущего западному миру деятельностно-преобразовательного мироотношения. Но противопоставление

деятельного и созерцательного типа культур излишне прямолинейно, недостаточно корректно и ведёт к серьёзным искажениям в культурологических и философских интерпретациях понятия *увэй*. В контексте концепции природно-культурной экосистемы принцип недеяния выступает принципом построения картины мира и этической парадигмы на основе рефлексивно примененной экологии культуры. В этом плане принцип увэй может реализоваться и в форме созерцания, и в форме целенаправленной активной деятельности, направленной на самопреобразование культуры. Не созерцательное отношение к природе вытекает из принципа недеяния, как это обычно интерпретируется, но принцип недеяния обосновывается пониманием места и роли культуры в поддержании гомеостаза природно-культурной экосистемы.

Таким образом, принцип недеяния означает углубление рефлексии отношения *природа – культура* на один шаг по сравнению с общераспространённым пониманием задач экологии культуры. Если в соответствии с этим пониманием экология культуры должна защищать те элементы природной среды обитания, которые тем или иным образом связаны с культурными ценностями, то принцип увэй предвосхищает понимание задач экологии культуры В.С. Соловьёвым и Д.С. Лихачёвым. Напомним, В.С. Соловьёв рассматривал в качестве необходимого для культуры «внутреннего настроения и вытекающего из него направления деятельности» *любовь к природе для неё самой*, а не любовь к культурным ценностям и смыслам природных ландшафтов.

Обе описанные выше альтернативные модели природно-культурных экосистем совместно противостоят моделям, основанным на эксплуатации природы культурой, на насильственном подчинении природы потребностям социокультурного развития. Стратегия насильственного овладения природой, противопоставленной духовному началу человеческого бытия, выражается в насилии не только по отношению к внешнему природному окружению, но и в репрессивно-аскетическом отношении к телесной природе самого человека. С одной стороны, из противопоставления природного и духовного начала человеческого бытия и из задачи подчинения первого второму вырастает практика аскезы, самобичевания, умерщвления плоти и т. д. Порфирий свой рассказ о жизни Плотина начинает с фразы: «Плотин стыдился, что у него есть тело». С другой стороны, противопоставление челове-

ческой преобразующей деятельности природному целому может выражаться в руссоистских идеалах возвращения человека к бесхитростной жизни в единстве с природой. Прообраз такого рода идеалов можно обнаружить также в самих истоках становления человеческой культуры, в том числе, в истоках как западной, так и восточной классической философской традиции.

Как замечает М. Хайдеггер, для греков произведение – не только ремесленное изготовление или художественно-поэтическое творчество. «Фюзис», самобытное вырастание, выведение из потаённости в открытость – тоже произведение, тоже «пойэзис», причем в более изначальном смысле. Только в Новое время это отношение переворачивается таким образом, что теперь Рейн есть то, что он есть в качестве реки лишь потому, что он встроен в гидроэлектростанцию [60, с. 224, 227]. Восточная традиция с её идеалами «нирваны» и «недеяния» выступала прямой антитезой подобному потребностно-полезностному активизму. Чжуанцзы предупреждал: «Тот, кто с помощью крюка и отвеса, циркуля и наугольника придает [вещам] надлежащую [форму], калечит их природу» [61, с. 173].

Идея ограничения технологической экспансии на основе мобилизации моральных императивов с целью ограждения социокультурных норм и ценностей от её разрушительного воздействия также не является изобретением современной цивилизации. Выразительно звучит документ 1553 г., характеризующий интегрированность технологии в социально-нравственную структуру сословного социума: «Ни один из ремесленников не должен придумывать ничего нового или применять его, но каждый должен следовать за своим ближним из побуждений гражданской и братской любви» (цит. по: [62, с. 262]).

Этические ограничения технологической экспансии дополняются структурными. Развитие экономики, новейших технологий, средств массовой информации создали гигантский усилитель ошибочных и некомпетентных решений и действий. Критерии разумности огромного числа принимаемых решений об использовании новых технологий практически отсутствуют, и их далеко не всегда могут заменить интуиция, здравый смысл и практический опыт. Типичным упрощающим допущением при этом является предположение о линейности развития природно-культурной экосистемы. Понятно, что в таких условиях реалистическая оцен-

ка возможных экологических рисков и угроз, связанных с применением новых технологий, становится весьма проблематичной.

В анализе экологических контекстов создания человеком искусственной среды обитания на основе научно-технологического прогресса общей парадигматической установкой является диспозитив прометеевско-фаустовского стремления изменить и подчинить себе мир и восточного принципа недеяния (увэй). Идеология покорения и подчинения природы человеческим потребностям связывается с «фаустовским человеком», а ответственность за разрушительные для экологии последствия такой идеологии возлагается на научно-рационалистическое мышление, истоки которого восходят к античной философии. Афористически ёмко такой взгляд на существо проблемы был выражен в утверждении М. Хайдеггера о том, что атомная бомба начала взрываться в поэме Парменида. Но если обратиться к историческому исследованию интеллектуальных предпосылок установки человека на господство над природой, то можно убедиться, что они – гораздо более сложны и неоднозначны.

В заложенных Античностью философских предпосылках западной культурной традиции нет, и в принципе не могло содержаться идей господства человека над природой. Согласно общему для всей древнегреческой культуры типу мировоззрения, человек как микрокосм в своей практической деятельности и мышлении должен подчиняться универсальному космическому закону-логосу. В зависимости от того, насколько полно и совершенно в продуктах человеческой деятельности воспроизводятся её первообразы – эйдосы, следует судить о том, насколько эта деятельность отвечает своему смыслу и назначению. Продукты труда демиурга-ремесленника – это подражания образам, образы образов (эйконы-симулякры), онтологически вторичная и низшая по своему ценностно-смысловому рангу реальность «второй природы». Поэтому жизнь, посвящённая философскому созерцанию («теории») умопостигаемого мира эйдосов, признавалась более отвечающей существу человека, чем любые виды деятельности, связанные с инструментальной рациональностью: ремесло, искусство, политическая деятельность и т. д.

Конечно, в Древней Греции создавались и альтернативные философские концепции. Тезис Протагора о человеке как мере всех вещей и вся релятивистская онтология софистов утверждали выделенность человека и социально-культурного мира в составе кос-

мического целого. Но, во-первых, софистика знаменовала собой как раз наступающую эпоху кризиса высокой классики, а вместе с ней – и всей античной культуры. Во-вторых, особое положение человека в космосе в учениях софистов, как и этико-практические установки античного скептицизма, стоицизма и эпикуреизма на духовную автономию и свободу человека от всего внешнего, не перерастало в стратегию эксплуатации «фюзиса» «номосом», подчинения природы потребностям развития культуры.

Позиция ценностно-онтологического превосходства человека над природно-космическим целым и обоснованная этим превосходством роль властелина природы была в западной культуре впервые утверждена в иудео-христианской картине мира. В заповеди, адресованной Богом Адаму и Еве, говорится: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и владычествуйте над рыбами морскими, и над зверями, и над птицами небесными, и над всяким скотом, и над землёю, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Бытие 1, 28).

В этой связи антропоцентризм картины мира, созданной гуманистами эпохи Возрождения, это, вопреки пониманию самими гуманистами своей миссии как возрождения античной культуры, есть секуляризованная версия теоцентризма средневековой картины мира. Суть этой секуляризации заключалась в утверждении суверенной свободы, автономии онтологического самоопределения человека.

Таким образом, тема противостояния или сущностного различия культуры и природы в картине мира имеет в истории культуры множество предметно-содержательных и ценностно-смысловых интерпретаций. Вместе с тем, в истории культуры представлен целый ряд религиозно-мистических учений и философско-мировоззренческих концепций, в которых картина мира строится не на поверхностных аналогиях, но на признании сущностного тождества, единого духовного корня природной эволюции и культуросозидающего процесса. В этих учениях естественно-природное бытие рассматривается как самоценное, самодостаточное, автономное, неантропоморфное и, вместе с тем, как органическая составная часть экзистенциальной полноты и духовных смыслов культуры. Следует особо подчеркнуть, что эта установка была изначально заложена в основание естественнонаучной картины мира, создаваемой основоположниками науки Нового времени. Л.М. Косарева подчёркивает: «Нравственная де-

ятельность утверждалась мыслителями XVII в. в качестве неотъемлемого условия истинного познания природы. Метод познания истины и методическая нравственная работа по искоренению власти аффектов над субъектом оказывались неразрывно связанными» [63, с. 67]. В текстах Р. Декарта и Ф. Бэкона предельно ясно и отчётливо выражена этическая мотивация научно-познавательной деятельности, органической составной частью которой является жизнь в согласии с познанными наукой законами природы. Р. Декарт отмечал: «Третьим моим правилом было всегда стремиться побеждать скорее себя, чем судьбу (fortune), изменять свои желания, а не порядок мира и вообще привыкнуть к мысли, что в полной нашей власти находятся только наши мысли» [64, с. 264]. К. Ясперс, полемизируя с утверждениями о том, что наука возникла из воли к господству над природой, к присвоению божественных атрибутов всеведения и всемогущества, писал: «Это заявление следует полностью отвергнуть, исходя хотя бы из взглядов и душевной направленности великих исследователей природы» [65, с. 107]. Этос ученого-естественника Френсис Бэкон непосредственно связывал с экологической парадигмой научно-экспериментального естествознании, говоря о том, что человек – не властелин, но *слуга* и *истолкователь* Природы, которая побеждается только *подчинением* ей [66, с. 83].

Важным в контексте нашей темы является также прояснение оснований, на которых выстраивается единый природно-духовный мир в самосознании культуры. Например, современная экология во многом строится на негативном основании: она возникла и продолжает энергетически и идеологически подпитываться из осознания остроты и глобальности кризиса во взаимодействии техногенной и естественно-природной среды обитания человека. Именно осознание кризисности, а по ряду параметров – и катастрофичности реализуемого ныне сценария взаимодействия общества и природы привело к пониманию их внутреннего, сущностного единства. Ульрих Бек пишет:

> «…общество со всеми его системами – экономической, политической, семейной, культурной – в современном мире уже нельзя воспринимать как нечто «автономное», независимое от природы. Экологические проблемы – это не проблемы окружающей среды, а в своем генезисе и последствиях целиком *общественные проблемы*, *проблемы человека*, его истории, условий его жизни, его отношения к миру и реальной действительности, его экономических, культурных и поли-

тических воззрений. Индустриально преображенную «внутреннюю природу» цивилизованного мира следует воспринимать не как *окружающую* среду, а как *внутреннюю среду*, относительно которой наши возможности дистанцирования и разграничения проявляют свою *несостоятельность*… Кто воспринимает сегодня природу вне общества, тот пользуется категориями другого столетия, которые на нашу действительность уже не распространяются» [67, с. 99].

Под «категориями другого столетия» подразумевается просветительски-позитивистская концепция человека как самодостаточного индивида, по отношению к которому и общество, и природа выступают как внешние самому человеку условия его существования. Соответственно, экология культуры явилась своего рода бриколажем: осознание сущностно-онтологического и ценностно-смыслового единства человека с природой и обществом возникло из восприятия их диссоциации, разлада, разрыва. В контексте современной экологической проблематики введённое нами понятие природно-культурной экосистемы выступает как *нормативно-теоретическое понятие*.

Если абстрактно-логической схемой теоретического или дескриптивно-аналитического понятия выступает суждение: *S* есть *P*, – то нормативно-теоретические или нормативно-дескриптивные понятия строятся по схеме: *А должно мыслиться (пониматься, интерпретироваться и т. д.) как В*. В понятиях данного класса долженствовательно-оценочная модальность непосредственно встроена в предметно-содержательные определения понятия, становится его неотъемлемой частью.

В методологическом плане важным является следующее различение в использовании понятия природно-культурной экосистемы: по отношению к сфере взаимодействия мира природы и мира культуры в целом это понятие выступает как *дескриптивно-нормативное.* По отношению же к отдельным видам или историческим формообразованиям культуры концепт природно-культурной экосистемы выступает как *идеально-типическое понятие*.

Применение данного класса понятий в философско-культурологическом анализе является одной из наиболее продуктивных, эвристичных и методологически обоснованных стратегий исследования. Достаточно сослаться хотя бы на использование идеально-типических понятий К. Марксом и М. Вебером в иссле-

дования хозяйственно-экономических и культурно-исторических оснований капиталистической системы. Идеально-типические понятийные конструкции незаменимы в исследовании ценностно-смысловых параметров предметной сферы анализа. Г.Г. Шпет указывает: «Мы определяем конкретный дух, собирая типические черты одного «воображаемого» репрезентанта, и этот последний уже служит «нормою» для определения принадлежности каждого эмпирического индивида к данному коллективному типу, а равно и для определения меры его уклонения от него» [68, с. 574].

Г.Г. Шпет подчёркивает такую принципиальную особенность идеально-типических конструкций (определений того или иного «конкретного духа»), как их аналитически-интерпретативный характер, недопустимость их натуралистического подведения под категории эссенциалистского типа. Интерпретация идеально-типического понятия как общей сущности или субстанции, формами проявления которой являются единичные или особенные феномены, выступает гипостазированием и, тем самым, разрушением идеально-типических схем. Фактически, дискурс в идеально-типических понятиях разворачивается в плоскости вторичных моделирующих систем, или на метатеоретическом уровне исследования.

Эта особенность исследовательских стратегий, в которых концептуализация предмета производится на основании идеально-типических конструкций, была отмечена Н.А. Бердяевым. В книге «Русская идея» Н.А. Бердяев подчёркивает: «Есть очень большая трудность в определении национального типа, народной индивидуальности. Тут невозможно дать строго научного определения» [69, с. 7]. Там, где речь ведётся о создании «умопостигаемого образа» народа, о его «идее», а не об эмпирически фиксируемых чертах национального менталитета, неприменимы понятийно-логические определения. На метауровне анализа единственно релевантным языком описания выступают «теологальные категории» или экзистенциалы. Поэтому в методологическом отношении принципиально важно не допускать смешения языков теоретического и метатеоретического уровней описания. Идеально-типические понятия-символы, выступающие в качестве смысловых элементов или аналогового кода метаязыка, имеют своим денотатом структурную логику и специфическую предметность ноэтико-ноэматического поля, предметную выраженность и оформленность смысла, которые не фиксируются в аналитическом языке теории.

О. Шпенглер отмечал, что разработка морфологии культуры требует строгого различения органического восприятия мира от механического; совокупности гештальтов от совокупности законов; образа и символа от формулы и системы [70, с. 131]. Однако необходимость различения не должна оборачиваться антагонистическим противопоставлением двух уровней исследования. Абсолютизация одного из них ведёт к одной из двух взаимно дополнительных форм редукционизма в анализе морфологии и имманентной логики развития природно-культурных экосистем: натуралистическому и культурно-историческому.

Эти формы редукционизма рассматриваются в работе Г.С. Батищева «Введение в диалектику творчества». Натурализм заключается в редукции логики культурно-исторического процесса к естественно-природной детерминации. За стремлением рассматривать мир-как-историю с точки зрения мира-как-природы, за стремлением ставить исторические события и культурные смыслы в каузальную зависимость от надысторических естественно-природных законов и процессов может быть «скрыто стремление приобщиться к чему-то такому, что стояло бы заведомо *выше* всего *антропо-* и *социо*морфного» [71, с. 60]. Однако такого рода установки на аналитику природно-культурных экосистем не только методологически несостоятельны (попытка экологии культуры, оставаясь в рамках культурологического подхода, рассматривать мир-как-историю с точки зрения мира-как-природы равнозначна предложению: «Отойдём да поглядим, хорошо ли мы сидим»), но также неизбежно оборачиваются культурным нигилизмом, отрицанием за культуросозидающей деятельностью собственных оснований и имманентной логики.

Противоположной натурализму формой концептуально-методологического редукционизма является *культуро-историзм*. На первый взгляд, культуро-историзм выступает как раз противоположностью редукционизма, поскольку утверждает автономию культуры от детерминации природными процессами и факторами. Клиффорд Гирц характеризует парадигму культуро-историзма следующим образом: культуру надлежит анализировать «исходя из самой культуры», «в её собственных терминах» как самоотнесённую систему, обращая внимание на внутренние взаимоотношения её элементов «и затем характеризуя систему в целом, в соответствии с центральными символами, вокруг которых она организована, с базовыми структурами, внешним выражени-

ем которых она является, и с идеологическими принципами, на которых она основана» [72, с. 185].

Наиболее последовательно принцип автономии социально-культурного целого от внесистемных воздействий в современной социальной теории проводится в концепции аутопойетической системы Н. Лумана и У. Матураны. Общество относится к классу самоотнесённых или самореферентных систем, т. е. систем, описание которых становится частью их самих. Поэтому системная теория общества, согласно Н. Луману, должна в полной мере реализовать принцип «циркулярного отношения к предмету», включив саму себя в предмет собственного анализа.

Общество как аутопойетическая[1] система само производит, выстраивает и трансформирует свои структуры. Принцип аутопойесиса или принцип оперативной замкнутости системы означает, что внутрисистемные взаимодействия совершаются социальной системой на собственных основаниях, которые создаются самой же системой и которым в окружающем систему мире ничто не соответствует. Воздействия на систему окружающей среды, разумеется, не отрицаются, но эти воздействия не определяют специфически системные операции. В качестве наглядного примера, подтверждающего тезис о том, что внесистемные воздействия не специфицируют внутрисистемные операции, Н. Луман ссылается на тот очевидный факт, что язык и его структуры не могут возникать и развиваться «благодаря огню, землянике или космическим лучам».

Задолго до Н. Лумана и У. Матураны способ действий аутопойетической системы проанализировал К. Маркс на примере системы капиталистического производства. Эта система, в своём расширенном воспроизводстве (в процессе «становления системы целостностью»), как показал К. Маркс, превращает все внешние предпосылки и условия, как бы они не возникли исторически, в результат и продукт своего собственного самодвижения. Таким образом, культуро-историзм с его принципом аутопойесиса культуры рассматривает внешнюю (внечеловеческую, внекультурную, объективно-природную) среду культурогенеза исключительно под углом зрения неспецифических для этой среды функций

[1] В понятии аутопойетической системы У. Матурана и Н. Луман используют проводимое Аристотелем различение типов деятельности. Термином ποίησις Аристотель обозначает созидательную, продуктивную деятельность, тогда как термин πραχίς применяется для обозначения деятельности по использованию, потреблению предметов.

быть своего рода сырьём для культуросозидающей деятельности человека. Эта деятельность может использовать свойства природы, обязана считаться с её объективными законами, но она не определяется ими как заведомо низшими по своему онтологическому статусу и аксиологическому рангу, и потому не имеющими для культуры *самостоятельной* ценности.

Тем самым в составе природно-культурной экосистемы культуро-историзм абсолютизирует культуру, антагонистически противопоставляя её природе как аксиологически и семантически пустому сегменту системы. Фактически, культуро-историзм даже не даёт права на существование такому понятию, как природно-культурная экосистема. Н. Луман подчёркивает: «Общая теория аутопойетических систем требует, чтобы точно была указана та операция, которая совершает аутопойесис системы и тем самым отграничивает систему от окружающего ее мира» [73, с. 215]. В понятии же природно-культурной экосистемы фиксируются как раз слияние, интеграция, взаимопроникновение природной и культурной среды, или, если попытаться сконструировать подходящий к данному случаю неологизм, реализуется принцип *гетеропойесиса.*

В методологическом обращении проблема преодоления обеих форм редукционизма в применении понятия природно-культурной экосистемы связано с парадоксами описания самореферентных или самоотнесённых целостностей. Натурализмом эти парадоксы игнорируются, культуро-историзмом принимаются как данность, в жёстких рамках которой следует выстраивать теорию. И тот, и другой подходы вынуждают концепцию природно-культурной системы строиться на негативном основании – на признании неадекватности своего понятийного аппарата предмету анализа. Рациональное преодоление парадоксов описания рефлексивных систем, а потому – и обеих взаимосвязанных форм редукции целостности природно-культурной экосистемы к своим односторонним определениям, связано с новым пониманием принципа целостности, о котором подробно говорилось в первом разделе настоящей монографии. Кроме того, современные междисциплинарные исследования по теории самоорганизации, нелинейной динамике, синергетике, теории диссипативных систем и т. д. позволяют по-новому взглянуть на принцип автономии системы и на механизмы её взаимодействия с внешней средой.

Комплекс идей нелинейности, вероятности, самоорганизации, динамического хаоса и т. д. составил по существу новую, постнеклассическую общенаучную парадигму, базовую модель онтологии, противопоставленную субстанциалистским онтологиям классического типа миропонимания. В то же время, следует иметь в виду, что «на самом деле теория систем – ещё не созданная наука о не решённых пока задачах. С этими нерешёнными задачами связаны главные современные проблемы человечества» [74], такие, как проектирование будущего, согласованного с концепцией устойчивого развития, переход от одних алгоритмов развития к другим, стратегическое управление системными социальными преобразованиями, решение экологических проблем и многие другие.

В соответствии с принципами нелинейной динамики или науки о самоорганизации и закономерностях эволюции сложных динамических систем, развитие таких систем понимается как последовательность периодов стабильности, прерывающихся периодами нестабильности, в которых система претерпевает резкие изменения (флуктуации) состояний. При этом в отличие от линейного характера развития в периоды стабильности следствия и направления бифуркационных ветвлений не прогнозируемы.

Термином «бифуркация» (лат. *bifurcus* – двузубый) в современной науке обозначают поворотные пункты развития, подчёркивая ситуацию выбора, возможность ряда вариантов развития, потерю устойчивости предшествующего состояния. Типичными признаками бифуркации являются:

- чувствительность к малым воздействиям вблизи точки бифуркации – малые причины могут иметь большие следствия («эффект бабочки»);
- неустойчивость предшествующего состояния;
- возможность катастрофических скачков в силу накопления в системе флуктуаций (лат. *fluctus* – бурлящий).

Очевидно, что в настоящее время человечество находится в окрестностях точки бифуркации – одной из основных в его истории. Выбор дальнейшего пути культурно-цивилизационного развития, в том числе изменение алгоритмов трансформации глобальной природно-культурной экосистемы – императивное требование времени.

Принцип Ле Шателье гласит: «Внешние воздействия, выводящие систему из равновесия, вызывают в ней процессы, стремящиеся ослабить результаты этого воздействия». А.Н. Колмогоров показал, что в основе действия принципа Ле Шателье лежит отрицательная обратная связь, которая ведет к устойчивому равновесию или колебаниям вокруг некоторого среднего положения. Это означает, что, если в результате флуктуации система смещается относительно состояния равновесия, то с наибольшей вероятностью она возвратится в это состояние. Традиционная экология исходила именно из такого понимания реакции экосистем на антропогенные и техногенные воздействия. Однако синергетика и теория диссипативных структур показали, что системы способны к спонтанным эволюционным преобразованиям, а постулаты равновесной теории неприменимы к неравновесным системам – таким, как природно-культурные экосистемы.

Именно прямая и обратная взаимная зависимость элементов, или наличие петель положительной и отрицательной обратной связи, становится, как правило, источником нелинейных эффектов поведения системы. Системные изменения происходят в форме *флуктуации* линейных и нелинейных фаз развития. Поэтому возрастание рисков необратимых преобразований окружающей человека природной и культурной среды, в том числе трансформаций, происходящих по сценариям «катастрофического прогресса» (В.Ф. Эрн), просто не поддаётся учету в рамках модели отрицательной обратной связи в неравновесных системах.

В понятии природно-культурной экосистемы наиболее проблематичным является обоснование главного качества системности: *взаимозависимости* её элементов. Синергетический подход позволяет направить поиски решения этой проблемы в новое русло. Как указывает Г. Хакен, синергетика применима везде, где идет речь о «конструктивных кооперативных процессах» [75, с. 60]. Синергийность – это *соучастие* таких процессов, которые взаимно отрицают друг друга и, тем не менее, действуют в *одном* направлении, формируя структуры всё более высокого порядка. Можно с полным правом предположить, что синергийность должна быть заложена в основу принципов и технологий управления нелинейными процессами коэволюции природы и культуры, или процессами эволюции природно-культурной экосистемы.

Своё единство с естественно-природным окружением культура выявляет с разной степенью осознанности и рефлексивной глубины во всех типах или формах своего исторического бытия.

Что касается современного мира, то «…различие природы и культуры, естественного и искусственного, публично-символического и банально-повседневного сегодня утрачивает свою чистоту, образуя единую природно-семиотическую среду» [76]. Более того, происходит инверсия отношений первичное/вторичное, внутреннее/внешнее, естественное/искусственное. Чтобы осмыслить современное состояние и проанализировать господствующие тренды «единой природно-семиотической среды» или природно-культурной экосистемы, необходимо обратиться к анализу структуры и генезиса форм экологического мировоззрения. Задачей последующих подразделов настоящего раздела монографии является выявление специфики представленности единства духовно-природного универсума в картинах мироздания, рисуемых гранями (основными типами или формами) культуры: мистикой, искусством, мифологией, религией, философией, наукой.

2.2 МИФОЛОГИЧЕСКИЙ СИНКРЕТИЗМ ПРИРОДЫ И КУЛЬТУРЫ

Возникновение зачатков материальной и духовной культуры ряд учёных усматривает уже у палеоантропов, и связывает его с появившимся 350–200 тыс. лет назад у неандертальцев обычаем захоронения трупов: «С осознания смертности и захоронения трупов начинается духовная культура» [54, с. 8]. По всей видимости, более корректно всё же говорить о предпосылках или предыстории духовной культуры.

В строгом смысле слова появление материальной и духовной культуры относится к эпохе верхнего палеолита (40–15 тыс. лет назад). Созданные кроманьонцами орудия труда, охотничье снаряжение, наскальные рисунки стали основанием для отнесения их к роду Homo Sapiens – Человека Разумного. Как считает М.М. Будыко, возникновение нового принципа эволюции, преодолевающего стихийно-природную детерминацию процесса естественного отбора, ознаменовалось и первым экологическим кризисом: «… окончание культуры палеолита в Европе, возможно, было в известной мере результатом неразрешимого противоречия между созданной человеком верхнего палеолита техникой массовой охоты на крупных животных... и ограниченностью природных ресурсов для этой охоты, которые через некоторый период времени оказались исчерпанными» [77, с. 252].

Как бы то ни было, переход от охоты и собирательства как главного способа добычи средств к существованию (на стадии дикости) к производящему – земледельчески-скотоводческому – хозяйству (на стадии варварства) ознаменовал собой возникновение нового типа обустройства человеком среды своего обитания. Отметим также, что этимология составных частей словосочетания «Экология культуры» восходит к двум основным видам хозяйственной деятельности человека, возникшим в результате неолитической революции – *одомашниванию* диких животных и возделыванию земли. Древнегреческое слово *οἶκος* означает *обиталище, жилище, дом, имущество*. Слово культура происходит от лат. *colo*, *colere* – *возделывание*. Впервые слово *cultura* встречается в самом раннем памятнике латинской прозы – трактате Марка Порция Катона Старшего «О земледелии» – De Agri Cultura» (около 160 г. до н. э.).

Третьим этапом после дикости и варварства является цивилизация, характеризующаяся возникновением городов и письменности. Города и письменность принципиально видоизменили природно-культурную экосистему. Город, осуществляя нормативно-семиотическое обустройство территории, заменяет естественно-природный ландшафт среды обитания искусственно созданным, письменность вводит искусственный тип коммуникации.

Антропо, социо- и культурогенез протекает как процесс изменения форм и способов взаимодействия человека с природной средой своего обитания. Соответственно изменяются и картины мира. Картина мира наиболее раннего – мифологического – этапа человеческой истории типологически характеризуется гомологией, совпадением морфологии культуры и её семиотики с морфологией и семиотикой естественно-природной среды.

Как указывает В.Н. Топоров, текстам особого, «усиленного» типа – художественным, религиозно-философским, мистическим и т. п. – «соответствует и особое пространство, которое, перефразируя известное высказывание Паскаля, можно назвать «пространством Авраама, пространством Исаака, пространством Иакова, а не философов и учёных», или мифопоэтическим пространством» [78, с. 229]. Конфигурация мифопоэтического пространства, как и всех прочих слоёв или подпространств ноосферы, создаётся особого рода образованиями, которые М.К. Мамардашвили называл «индивидами-монадами», «телами понимания», «машинами смысла», «структурами, которые умнее нас» и т. д. Эти структурирующие

конфигурации – не мысли, не духовно-психологические субстанции, не эйдосы или универсалии, не идеальные смыслы и ценности, и о них нельзя говорить в терминах стоящих за ними волеизъявлений и намерений. Не мы их понимаем, но ими, – работой «ноогенных машин» как *систем с интегральным внутренним знанием*, или систем, в которые вписана *онтологическая абстракция порядка*, – мы чувствуем, воспринимаем, мыслим, понимаем всё остальное. В соответствии с указаниями М.К. Мамардашвили, предметом историко-культурной реконструкции должна стать «протоплазма жизни особых формообразований – сверхиндивидов (которые и есть субъекты истории, а для историка – конечные объекты, ни к чему другому не сводимые и обязательно рассматриваемые внутри своей собственной индивидуальной истории)» [79, с. 59]. Через такие формообразования, выполняющие функцию сохранения и воспроизводства онтологических условий и возможностей («материи») сознательной жизни, и происходит процесс «введения в мир» (что в обыденном языке обозначается как эволюция, культурно-историческое развитие). Поэтому такого рода структуры, определяющие топологию ноосферы, прочерчивающие линии напряжения поля мысли – *возможная, потенцированная культура*.

Особенностью мифопоэтического слоя ноосферы является то, что его «структурирующие структуры» (габитусы) являются реальными существами. Шеллинг утверждал: «С позиций искусства всегда ощущалась необходимость таких реальных существ, которые вместе с тем были бы *принципами, всеобщими и вечными понятиями*, – таких, которые не просто означали бы их, но были бы ими; философии надлежит продемонстрировать возможность таковых» [80, с. 365].

Таким характером поэтичного самого по себе мира, согласно Шеллингу, обладает мир мифических богов, возникший в эпоху, подчинённую иным законам и иным силам, нежели современность и отвечающая её духу философия. Впоследствии из этих структур великих сил и энергий изначальной поэзии сознания необратимо вышел «ограниченно-христианский» исторический мир. Но в культурном сознании доисторической эпохи совершался *естественный* теогонический процесс. Поэтому неправомерно говорить, пользуясь категориально-терминологическим аппаратом «ограниченно-христианской» онтотеологии, о *сверхъестественном* характере мифологических персонажей. Мифи-

ческие силы и существа на мифологической стадии собственной индивидуальной истории были всецело реальными существами и реальными силами самой природы, самого естества растений, животных, человека.

Так, например, существующую в мифологических представлениях народов Полинезии и Меланезии *мана* или аналогичные таинственные силы, ведомые другим архаическим культурам народам за пределами меланезийского круга, М. Элиаде характеризует как сверхъестественную силу, которая «качественно отлична от физических сил». В то же время, по словам М. Элиаде, *мана* «присутствует повсюду в Космосе, но проявляется только в экстраординарных явлениях (таких, как солнце, луна, гром, ветер и т. п.) и в могущественных людях (колдуне, христианском миссионере, мифических и легендарных существах и т. д.)» [81, с. 35, 36].

В сердцевине всех древнейших мифов, ритуалов и мистически-магических практик мироотношения лежат «тексты сознания» (символы, образы, знаки), синтезированные в соответствии с законами топологии «пространства Авраама, пространства Исаака, пространства Иакова» как её кристаллизации, или, скорее, голограммы. На эти тексты сознания и дублирующие их мистически-магические ритуальные практики архаической культурой возлагалась важнейшая *экологическая миссия* – воспроизводство условий *естественного* теогонического процесса, охрана и поддержка смысловой и онтологической полноты, цельности и завершённости человеческого и космического бытия. Поэтому миф является повествованием о каком-либо событии или деянии, ни реальность, ни причины, ни основания которых не ставятся под вопрос. Напротив, это событие раскрывает причины и основания всего существующего.

Эта особенность мифического нарратива является причиной обращения к мифу в постмифологические эпохи широкой области культуры – от поэзии до политики. Многочисленные мифы платоновских диалогов имеют целью не только и не столько популяризацию философии, её приспособление к уровню философски не просвещённой аудитории. Напротив, как правило, они возникают на той стадии диалектического рассуждения, когда достигнуты пределы рефлексивного самоуглубления мысли в собственные основа-

ния, когда исчерпаны возможности понятийно-терминологически организованного дискурса и рационально-логической аргументации. Современные политико-идеологические мифы решают прямо противоположную задачу: блокировать рациональное мышление.

Для архаического мышления, как поясняет Мирча Элиаде, различие между «истинными» и «вымышленными» сказаниями заключается в том, что миф повествует о событиях, которыми создан мир и человек, в то время как в сказках, баснях и легендах рассказывается о событиях, «которые не меняли удела человека как такового» [82, с. 17]. Таким образом, мифический рассказ истинен, поскольку всё существование мира и человека свидетельствует его экзистенциальную истину.

Вещи и события в мифологической картине мира не имеют самостоятельной, внутренне присущей им ценности. Любое действие и предмет повторяют мифический образец, воссоздают сакральный прототип. «Люди лишь повторяют до бесконечности эти образцовые и парадигматические действия» [83, с. 54], и сама реальность становится функцией воспроизводства архетипического образца. Эту особенность мифа наследует культура традиционных обществ. Человек традиционных культур, стремящийся быть архетипическим и парадигматическим, признавал себя реальным лишь в той мере, в какой он переставал быть самим собой (с точки зрения человека современной эпохи), довольствуясь имитацией и повторением действий кого-то другого. Поэты и учёные в древней и средневековой Индии часто называли себя именем знаменитого предшественника. Дьедонне де Гозон, третий великий магистр ордена рыцарей-иоаннитов с острова Родос, прославился тем, что убил дракона на Мальпасо. Как поясняет М. Элиаде, в силу того простого факта, что он считался героем, принц де Гозон был наделен мифической биографией, «из которой *невозможно* было опустить битву с пресмыкающимся чудовищем» [83, с. 60].

В архаических культурах типологически обязательные характеристики неизменно применяются и там, где их смысл прямо противоречит описываемой ситуации.

Например, в «Песни о нибелунгах» рассказывается о том, как король Бургундии Гунтер взял в жёны богатыршу Брюнхильду. Во время брачной ночи король терпит фиаско. Невеста связывает его и подве-

шивает на крюк, оставляя в таком положении на всю ночь. При этом эпический поэт по-прежнему именует Гунтера «могучим» и «благородным рыцарем». «Для современного восприятия это звучит издёвкой, но древний автор не усматривал здесь противоречия: Гунтер благороден и доблестен независимо от происходящего с ним» [84, с. 177].

Этот пример относится к той же серии, что и, например, архетипы создания биографий святых или князей Древней Руси, из которых мы не можем почерпнуть ни одной индивидуальной черты этих исторических личностей. Даже описание внешности святого или князя (рост, цвет волос и глаз и т. д.) было строго канонично.

В то же время, представление об архаических культурах как о механизмах нивелирования индивидуальных различий и подавлении личностного начала является чрезмерно упрощенным и неистинным в своей прямолинейности пониманием специфики традиционного типа социализации. Традиционные формы культуры предъявляют индивиду совокупность многообразных, дифференцированных и сложных требований. Поэтому «не следует полагать, что принадлежность к сообществу не является выдающимся личностным достижением человека» [85, с. 208]. Достаточно развитая культура, кроме того, позволяет сохранять мифическую парадигматику, одновременно подвергая рефлексивному отстранению центральные символы собственного мировоззрения. В том числе и в ироническом ключе:

«Чжу Легкомысленный был учеником Урода Полезного, [учился] убивать драконов. Разорил [свою] семью, [обладавшую] тысячей золотом, и за три года овладел мастерством. Однако своему искусству [он] не нашёл применения» [61, с. 350].

В архаическом сознании ход времени не имеет необратимого характера, а метрика пространства не подчиняется евклидовой геометрии. Поэтому, например, «...в шаманских ритуалах время и расстояние не имеют никакого смысла: шаман может вступить в прямой контакт с любым моментом времени и любой точкой пространства, не двигаясь с места» [86, с. 95]. Единство мира здесь предполагает отсутствие необратимых процессов и событий, не возводимых к надличностному архетипу. Абсолютной реальностью и единством обладает не течение реального времени повседневной жизни, а мифическое время Сотворения. В мифических ритуалах

встречи Нового года происходила не символизация космогонических актов, но их периодическая реактуализация: отмена истекшего времени, аннулирование всех аккумулированных им ценностей и норм, и повторение вневременного акта творения Космоса.

Та же морфология характеризует и непериодические ритуальные действия, например, строительство. Сооружение алтаря рассматривается как сотворение мира. Вода, в которой размешивают глину, есть изначальная Вода; глина, служащая основанием алтарю, есть Земля; боковые стенки изображают Воздух, и т. д. Каждый этап сооружения алтаря сопровождается стихами, в которых уточняется, какая именно часть мира созидается в данный момент [83, с. 85–86].

Парадоксальные для рационалистически-рассудочного мышления типы мифологического семиозиса обнаруживаются в тотемизме – как способе членения, классификации и именования различённых подобным образом регионов бытия. В работах этнографов и антропологов собран и обстоятельно изучен огромный материал, свидетельствующий о том, что тотемизм – это не только принцип социальной стратификации, но и универсальный принцип классификационного деления мира, как природного, так и духовного. «Не только члены племени, но и вселенная вместе со всем, что в ней находится, сводятся тотемистской формой мышления в группы, которые, согласно определённым отношениям родства, принадлежат друг другу или друг от друга обособлены» [87, с. 200]. Под «синкретическое всесопоставление» (М. Хайдеггер) тотемных классификаций подпадают Солнце, Луна, и звезды; дождь, молния и облака; аллигаторы и кенгуру; времена и возрасты; тела и духи; цвета и числа – все вещи и процессы действительности, каждый элемент пространства и любой отрезок времени упорядочиваются и распределяются по тем же классам, по которым различают себя и получают соответствующий тотемный знак члены племени. Тотемное имя – не конвенциональный знак вещи, но её реальная часть, «...причём такая, которая по мифически-магическому принципу «pars pro toto» не только представляет целое, но и действительно есть целое» [87, с. 203]. Тождество тотемного атрибутирования выражает существующее совершенно объективно для архаического сознания и непосредственно переживаемое им тотемное родство и связь всего сущего.

Э. Кассирер приводит различные примеры деления вещей на классы в архаических культурах. У индейского племени *Зуньи* подразделению племени на семь частей соответствует такое же деление мира и пространства. Деревня, в которой они живут, разделена на семь местностей, соответствующих семи пространствам – северу, западу, югу, востоку, высшему и низшему мирам, «середине» мира. К одной из этих семи частей относится и каждый предмет, каждое живое существо, каждый определённый отрезок времени. У каждой из пространственных областей есть свой особый цвет и своё особое число; каждая область является родиной определённой стихии и определённого времени года. Разные местности отличаются не только по бытию, но и по ценности, соответствующей мифосоциальному статусу кланов и разделённых между ними типов хозяйственной деятельности. Структура целого точнейшим образом воспроизводится во всех своих мельчайших частях.

Структурные формы того же типа обнаруживает мировоззрение древнемексиканского культурного круга. В текстах майя стороны света обозначаются разными цветами и соответствуют особым календарным отрезкам времени и определённым часам дня и ночи. Сходная фундаментальная схема деления бытия присутствует в мифах Вавилона, Индии, Персии. Наиболее скрупулёзно парарелигиозная идеи коррелятивного единства всех планов бытия реализована в классическом китайском мировоззрении, утверждавшем гармонию природы-неба, общества-земли и человека. В одном из древнейших трудов китайской медицины деление Вселенной на сферы представлено в виде таблицы. В этой таблице за *востоком* закрепляются: весна как время года, дерево как один из пяти первоэлементов, *печень* как орган человеческого тела, *гнев* как один из аффектов и состояний души, *голубой* как цвет, *кислое* как вкусовое ощущение. Аналогичным образом, западу соответствуют *осень, металл, легкие, забота, белый цвет, острое*; середине – *земля, селезенка, мысль*, и т. д. Определённой области пространства приписывается, далее, образ определённого животного: востоку – образ *голубого дракона*, югу – *красной птицы*, западу – *белого тигра*, северу – *черной черепахи* [87, с. 204–209].

Аффективные или интеллектуальные основания подобных классификаций всех мыслимых предметов, процессов, явлений остаются во многом непонятными. Ясно лишь, что выстраивание рядов фантастических гомологий направляется не внешним сходством вещей и отнюдь не родовидовыми признаками, но специфическими «категориями» мифического мышления. В философии культуры не прекращаются попытки выявить и описать порождающие мо-

дели установления тождеств и различий, присущие *конфигурациям эпистем* и *системам позитивностей* (М. Фуко) культурных кодов. Логика семантизации, работающая в мифологическом мышлении, актуализирует такие структуры сознания, на основе которых организуется мир и во всё, что бы ни случилось, вносится осмысленная связь. При этом моделирующими структурами или направляющими схемами семантики мифического нарратива и мифоритуальной практики выступают *изоморфизм и синергизм природы и культуры*.

Специфической культурной формой моделирования архаических природно-культурных экосистем является комплекс представлений о единстве мира и человека, лежащих в основе культуры кочевых народов, в том числе казахской традиционной культуры. На примере её анализа можно выявить важнейшие особенности экологических параметров данного типа мировоззренческого синтеза картины мира.

Древнетюркская мифология включает в себя универсальные сюжеты и темы, мотивы и образы, которые входят в состав любой мифоритуальной культуры. Идея единства мира, изоморфизма микро- и макрокосма, сакрального и профанного, культурного и природного является основополагающей структурой казахского традиционного мироотношения. Предельно отчётливо эта структура проявлена в культе вселенского верховного божества – Тенгри. Тенгри совмещает в себе достоинства онтологической первосущности как модельно-порождающего начала бытия и этического первопринципа. Кроме того, Буд-Тенгри связан с происхождением божественных родоначальников (мифических предков) тюрков и образованием древнетюркского государства.

В древнейших космогонически-генеалогических мифах кочевых тюрок в синкретической целостности выступают природа и человек; мир людей, духов и божеств; мифические родоначальники, исторически реальные предки и потомки. Текст Большой надписи на стеле из урочища Кошо-Цайдам начинается со слов: «Когда было сотворено (*или*: возникло) вверху голубое небо (и) внизу тёмная (*букв.*: бурая) земля, между (ними) обоими были сотворены (*или*: возникли) сыны человеческие» (цит. по: [88, с. 276]. *Небо, Земля, Человек* как сын Неба и Земли – это, по определению Рене Генона, и есть *Великая Триада* (Deus – Homo – Natura) традиционной картины мира [89, с. 79]. Таким образом, универсальная формула космогонической модели древних тюрок, запечатлённая

в одном из важнейших памятников орхоно-енисейской руническ ой письменности, воспроизводит самую общую и самую простую из всех возможных схем единства Человека и Мира. Специфика же мировоззренческой картины в традиционной казахской культуре связана с устным мифопоэтическим творчеством.

Как замечает Ю.М. Лотман, это может показаться парадоксом, но «появление письменности не усложнило, а упростило семиотическую структуру культуры» [90, с. 8]. В бесписьменной цивилизации сакральными знаками насыщен и оформлен предметно-вещественный мир, выступающий как первичный текст культуры. Поэтому в кочевой культуре обживание, «доместикация» пространства (А. Леруа-Гуран) не замещает собой его природно-космическую семантику. Этико-онтологическое единство человека и мира наглядно представлено в знаково-символической организации пространства и убранства юрты. Семиотика юрты как микрокосма общеизвестна: небосвод представлен сферической поверхностью крыши; «достоинство» разных частей внутреннего пространства юрты, от порога до *тора*, находится в зависимости от ориентации по сторонам света; все перемещения в юрте производятся по направлению движения солнечного пятна, падающего из верхнего отверстия; очаг представляет собой центр Вселенной; ось, соединяющая очаг с *шаныраком*, символизирует Мировое Дерево и место соединения трёх миров, и т. д.

С течением времени первичный синкретизм божественного, человеческого и природного преобразовался в представление о единстве мироздания как сосуществовании трех миров: Верхнего – обители божеств и духов-покровителей; Нижнего – мира существ, враждебных человеку; Среднего – собственно человеческого мира. В тюркской магически-мифологической традиции представления о взаимодействии и взаимозависимости трёх миров сформировались к концу эпохи неолита и приняли форму шаманизма. Шаман есть воплощённое единство этих трёх миров и поэтому выступает как их ритуальный посредник.

Как отмечалось выше, деление на естественный и сверхъестественный мир является осовременивающим истолкованием мифологической картины мира. То, что мы в современных системах мышления и на языке современной эпистемы относим к классу сверхъестественных сил и сущностей, для мифологического мировосприятия выступает как силы и существа самой природы. Поэтому корректнее говорить о том, что в мифологической кар-

тине реализована полионтичная парадигма природно-культурного космоса. Это обстоятельство можно продемонстрировать на примере древнетюркской мифологии.

Схема *Верхний мир – Нижний мир – Средний мир* состоит из трёх звеньев. Человеческий мир выступает как медиатор двух миров, но и сами они опосредствуют отношение человека к каждому из них. Так, например, аруахи – духи предков – обитают в верхнем мире, помогая живущим в среднем мире потомкам. В нижнем мире обитают души людей, при жизни запятнавших себя преступлениями, нарушениями табу, не погребённых в соответствии с ритуалом и т. д. При этом души умерших, живых и ещё не родившихся, души людей и животных участвуют в циклическом процессе рождения и смерти как процессе реинкарнации. Таким образом, в онтологическом плане взаимоотношение трёх миров аналогично скорее концепции параллельных миров, чем представлению об их иерархическом соподчинении. В то же время, как отмечает Е.Д. Турсунов, «...мир человека и верхний мир, обитатели которого благоприятствуют человеку, оказываются в оппозиции к нижнему миру, враждебному как человеку, так и начальникам верхнего мира» [91, с. 32].

Мир духов в мифологической картине мира не может считаться чем-то в собственном смысле слова трансцендентным природно-физическому и социокультурному мирам. Места соприкосновения этих миров многочисленны и обычно локализованы в природном ландшафте – горах, источниках, деревьях, а также в «специально оборудованных» для этого контакта местах – жилищах, построенных для духов. Пантеон шаманизма включает множество духов различной природы. Среди них особую роль играют духи некоторых животных, считающихся тотемами – символическими предками племён и кланов. Духи предков-прародителей наделены нуминозным могуществом, тотемы несут в себе как благотворные силы, так и потенциальную угрозу. Тотем является одновременно предком-прародителем, родичем, ипостасью (как правило, животной) каждого из членов рода, олицетворяя его коллективную общность.

Отдельная личность и события её жизни имеют значение случайной ряби волн на поверхности недвижимых океанических глубин мифического родового времени. Деяния предков вменяются в вину или заслугу потомкам как полноправным субъектам их свершения. Жизнь человека протекает в неразрывном единстве с жизнью рода, и даже в своей смерти индивид не волен освободиться

от интегрированности в родовую общность. «Яд пьешь – пей всем родом», – гласит казахская пословица.

«Лучшие» люди это те, у кого много славных предков, «худшие» – те, у которых таких предков нет» [91, с. 40]. Рашид-ад-Дин подчеркивал: так как у кочевников «нет ни религиозной общины [милат], ни веры [дин], при помощи которых они наставляли бы дитя, подобно другим [людям], на праведный путь, то каждому народившемуся дитяти отец и мать объясняют предание о роде [кабила] и родословной [насаб]» (цит. по: [92, с. 248]). В то же время, в соответствии с мифопоэтической «логикой прецедента» именно тот, в ком наиболее полно воплощена сакральная родовая сущность, становится сильной личностью, героем. «Родовое сознание необходимым образом героично, ибо может проявлять себя лишь в культе своих героев… в легендах и преданиях, сгруппированных вокруг определённой личности» [93, с. 69]. Эпический герой Алпамыс воплощает в себе сущность общетюркского тотема синего (серого) волка-одиночки – кок борі. Но поэтому и для черт его характера, мотивации поступков, личностного образа в целом существенным является то, что в них символически представлена самоценность не индивидуально-личностных, но родовых начал.

Диахронически-синхроническое единство рода в номадической культуре является моделью осмысления этико-онтологической гармонии мироздания в целом. В творчестве жырау, в сказаниях-размышлениях *(толгау)* жырши авторское начало пробивает себе дорогу именно как особенная форма осмысления единого и универсального пути совершенствования духовно-нравственного облика человека. Автор в своем творчестве подчинялся безусловному авторитету традиции и растворял себя в ней, поскольку сама традиция предписывала эгалитарность как ценностно-нормативный принцип организации жизнедеятельности сообщества.

Сказители, странствующие певцы-музыканты обладали исключительной привилегией выносить оценки словам и деяниям с точки зрения не только норм кланово-родовой и сословно-кастовой морали, но и критериев общечеловеческой, эгалитарной и гомогенной нравственности. «Харизма жырау остается принципиально внеструктурной… Она действительна там, где коммуникативное взаимодействие происходит поверх власти, политико-правовых регламентаций, родственных связей, всех конфессиональных, имущественных, родоплеменных разделений» [94, с. 19]. То есть в сфе-

ре бытийно-онтологических и ценностно-смысловых оснований человеческого существования. На этом пути социально-этическая рефлексия естественным образом отождествлялась с семантикой универсальных структур отношения человека и мира, совмещая их в единой символике. Данную гомологию можно проследить на всём протяжении развития культурной традиции казахского народа, включая и творчество просветителей.

Ряд современных казахстанских авторов связывает осмысление духовно-интеллектуальных структур традиционной казахской культуры с разработками «номадических интеллектуальных стратегий», предпринятыми философами-постмодернистами с целью деконструкции классических типов философствования. Действительно, в работах постмодернистов протагонистом «тотализирующего дискурса» с его «деспотическим означающим» становится «номадический ряд псевдо-понятий», связывающих воедино и уравнивающих непримиримые противоречия «в некоем моменте единства, беспредельного, аморфного, хаотичного» [95, с. 122].

«Трактат о номадологии» Ж. Делёза и Ф. Гваттари содержит отнюдь не дескриптивные по отношению к кочевой цивилизации, но метанарративные высказывания. Их истоком и обоснованием является современная рафинированная культура философствования, мыслящая себя в оппозиции к традиционной метафизике. Крайне опрометчиво и наивно было бы использовать сверхизощрённые и нарочито парадоксальные построения французских философов в качестве концептуальной модели, релевантной исторически реальной кочевой цивилизации. Следует задаться вопросом, является ли «номадический дискурс» фактом самого «Степного гнозиса» (А. Кодар), или же формой «означающего», для которого, в соответствии с парадигмой деконструктивистских стратегий, на самом деле не существует «трансцендентального означаемого». В постклассическом философском дискурсе легитимность деконструктивистских стратегий подкрепляется апелляцией к особого рода логике смысла (Ж. Делёз), создающегося как поверхностный эффект, или конфигурация движения в гладком пространстве без привилегированных точек. Уходящая в Трансцендентное вертикаль как абсолютный вектор мышления традиционной западной метафизики заменяется горизонтальным «сопряжением территориальностей» или «номадической дистрибуцией». Представляется достаточно очевидным, что фигура кочевника-нома-

да, «представляющего собой некий подвижный, децентрированный поток… безличное, доиндивидуальное пространство так называемых ризоматических множеств» [95, с. 118], – это именно концептуальный персонаж для производства специфического – постклассического – типа дискурса. В этих конструкциях удивительным образом под видом преодоления логоцентризма и прочих центрирующих стратегий западной метафизики реализуется типично европоцентристский способ мышления.

Есть достаточные основания и резоны для того, чтобы различить номадическое пространство от пространства оседлых культур, структурированного по архетипу ценностно-онтологического противостояния сакрального центра и профанной периферии. Однако постмодернистские символы безличного, доиндивидуального, «гладкого», без привилегированных точек и т. п. номадического пространства находятся в непосредственном противоречии с тем, что как раз в кочевой культуре пространство, подлежащее «горизонтальному сопряжению территориальностей», перенасыщено качественно дифференцирующими его символами и значениями. Ведь это – пространство, в котором живут духи предков, каждый элемент ландшафта хранит в себе исторические предания, в этом пространстве расположены сакральные сингулярности в виде «святых мест» и т. д. *В ландшафтных мирах номадического пространства экология природы непосредственно тождественна экологии культуры.*

Совершенным нонсенсом выглядит представление о движении в таком пространстве как движении по модели ризомы. Или, точнее, подобное представление с той же «точностью до наоборот» со ответствует присущей кочевой культуре «геософии», как термин «целина» (нечто пустое, открытое безграничной формирующей активности человека) «соответствует» символу «священная земля предков» (нечто бесконечно заполненное сакрально-экзистенциальным смыслом, подлежащее благоговейному созерцанию и защите от осквернения утилитарно-функциональным использованием).

В семиотическом описании природно-культурного ландшафта города и горы – места концентрации «экстремальных значений культурной и природной среды… Города и горы – мощные аттракторы, они притягивают активность и жизнедеятельность, трансформируют и обогащают фоновые территории» [76]. Город становится своего рода герменевтической машиной, осуществляющей перевод кодов несовместимых жизненных укладов, местом повышенной

сейсмической активности социокультурного семиозиса, поскольку в нём сходятся и наслаиваются друг на друга культурно-тектонические пласты. Семантическая насыщенность многомерного и политемпорального городского ландшафта зримо проявляется в наслоении, сосуществовании различных архитектурных стилей.

Однако духовно-культурные гештальты не нуждаются для своего сохранения и воспроизводства в массивных архитектурных скрепах. Кочевые народы сохраняли себя текучими формами сборки своего коллективного тела. Выше мы уже обращались к космологической, социальной, этической семиотике юрты. В контексте теперешних рассуждений небезынтересно сопоставить семантику юрты с символическими смыслами европейской архитектуры. Параллелью смысловой организации пространства юрты может служить не внутреннее пространство жилища европейского горожанина или крестьянина, но сакральная семантика храмовой архитектуры. Скажем, в славянском строительном ритуале и в строении русской избы также присутствуют элементы мифологически-мировоззренческих представлений: «Без Троицы дом не строится». Но они выражены значительно слабее и в целом подчиняются функционально значимым структурам. Именно собор, церковь, мечеть и другие культовые сооружения как специально созданные жилища Бога создают и оформляют присущую оседлой, городской культуре дихотомию сакрального и профанного, пространства явленности абсолютного духовного смысла бытия и его символов – и обыденного пространства случайного существования, и его столь же случайных и безразличных знаков. Об этом, например, говорится в стихотворении Рильке «Кафедральный собор»:

В тех старых городках мы вдруг поймем,
насколько всё, что льнёт со всех сторон,
переросли соборы; их подъём
безмерен так же, как безмерен взгляд,
что погружён в себя самозабвенно
и ничего, что вне его, надменно
не замечает. Их судьба, как клад,
накапливаясь, окаменевая,
непреходящей вечности полна,
тогда как улочки, где грязь сплошная,
случайные носили имена,
как дети – платьица: не всё ль равно,
как фартук – лавочник: какой попало [96, с. 272].

Эта антитетика является наглядным проявлением и частным случаем универсальной оппозиции двух типов пространства: сакрального пространства центра и профанного пространства периферии. Или пространства, центрированного символикой абсолютных ценностей веры, и пространства, имеющего ту самую топологию ризомы, которая стала моделью для описания номадического пространства в работах постмодернистов.

Столь же универсально значимой, как сама эта оппозиция, является и ценностная амбивалентность структуры *центр – периферия*. Дворцы и хижины в равной мере являются домом человека, поэтому «онтическая», «профанная» семантика самого роскошного замка принципиально отлична от «онтологической», сакральной семантики самой скромной церквушки. В храмах живёт божественный смысл человеческой жизни, но люди в них не живут. По известной характеристике М. Хайдеггера: «Творение храма слагает и собирает вокруг себя единство путей и связей, на которых и в которых рождение и смерть, проклятие и благословение, победа и поражение, стойкость и падение создают облик судьбы человеческого племени» [97, с. 282]. Но структурно-пространственное разделение жилища человека и Бога таит в себе опасность (возможность, а быть может, и неизбежность) разрыва внутренней связи божественного и человеческого. Процитируем ещё одно стихотворение Рильке – «Бог в средние века»:

В душах он накапливался впрок,
призванный судить и править в мире,
но к нему привесили, как гири
(дабы встать и вознестись не мог),

бремена соборов кафедральных
и велели темным числам счёт
тщательно вести в стенах опальных,
как часы, определять черед

и трудов, и сна, и праздных дней.
Но однажды взбунтовался он,
и народ был ужасом объят;

Бог ушёл, космат и разъярён,
грохоча обрывками цепей,
и страшил всех чёрный циферблат [96, с. 296].

В рамках семантики пространственного противопоставления профанного и сакрального внекультурная периферия, неоформленное (хаотическое, ризоматическое) пространство может, в свою очередь, становиться топосом вместимости смысложизненных символов. Вполне естественно, что смысловое наполнение этих двух типов организации «жизненного пространства» осуществляется, как правило, в терминах и по логике контрастного противостояния. «Кочевой образ жизни был столь разительно непохож на оседлую жизнь горожан, что соблазн антитезы оказался очень велик» [92, с. 66]. Причем ценностная антитетика быта и нравов кочевых и оседлых сообществ принимала прямо противоположные значения. Уже Геродот в описании кочевников-скифов руководствуется представлением о противоположности естественного, нравственно чистого быта кочевников и моральной испорченности оседлой цивилизации. Еврейские пророки, а за ними – раннехристианские авторы, отождествляли кочевников-гуннов («в образе гуннов персонифицировались все кочевники, все «варвары», проживающие на периферии европейской цивилизации» [98, с. 27]) с воплощением карающей десницы Бога, с «бичом божьим» оседлых народов.

Мир кочевья породил собственную, глубоко своеобразную мифологию, включающую в себя осознание собственной своеобычности и непохожести на всех других. «Яса Чингиз-хана, ставшая идеологической доктриной всех кочевников Евразии, запрещала переход номадов на оседлость» [98, с. 68]. В соответствии с этой доктриной происходило становление этнического самосознания кочевых народов в период создания ими собственной государственности:

> «Казахами были все те, кто прекрасно осознавал своё отличие от оседлых жителей и земледельцев. Казахами были все те, кто смотрел на них «сверху вниз». Казахами были все те, кто считал, что их культура и образ жизни – самые лучшие и единственно возможные во всём мире» [98, с. 66].

Но именно поэтому номады предстали в качестве наиболее естественного объекта для создания оседлой культурой стереотипа мифических представлений об «Ином» – в том числе и о «своём ином» как о собственной возможности реализации смыс-

ложизненных стратегий и образа жизни, альтернативных господствующему типу нормативности.

> Для русской литературы, например, парадигматическим значением обладает мифопоэтическая синонимичность широко открытого пространства и «вольной воли». Причем именно воли – т. е. хаотического, спонтанного, *акультурного* утверждения и экстенсивного проявления своеволия – в отличие от такого модуса свободы, как интенсивное, ориентированное ценностями культуры, самостроительство души. «Власть пространства над русской душой», (Н.А. Бердяев) «поглощение времени пространством, истории – географией» (П.Я. Чаадаев) – это и есть специфическая для традиционного русско-православного менталитета (точнее, для его рефлексивной модели, созданной в рамках концепта «русской идеи») модальность трансценденции всех социумно-цивилизационных вериг, наложенных на душу человека внешней ей силой.

Г. Гачев, подхватывая тему истоков ригидности «срединной культуры» в России, утверждает: в России-Евразии нет налаженных пространственных коммуникаций, нет дорог, отсюда и «слабость среднего сословия и среднего термина в силлогизме» [99, с. 343]. Для кочевого мировоззрения подобного рода противопоставление невозможно в принципе, поскольку «территориализация» пространства здесь происходит на основе модели отношений родства. Поэтому в равной степени сакрально-божественным и экзистенциально-человеческим смыслом обладают как пространство жилища, так и пространство внешнего мира. Абсурдно представлять движение из юрты в степные просторы по модели перехода из культуры – в природу, из сферы жёсткой власти закона – в сферу своеволия (для подобного перехода, действительно, необходим «средний термин» силлогизма). Это, скорее, переход из одной комнаты дома – в равной степени бого-человеческого и природно-человеческого – в другие (для подобного рода движений «средний термин» должен быть включён в структуру каждого из терминов силлогизма).

Таким образом, именно для оседлой культуры типологически значимо противопоставление центрированных структур и децентрированных множеств, высвобождающихся и высвобождающих из-под власти тотализирующего дискурса. Поэтому для осмысления мировоззренческих представлений и символов кочевой культуры не годится ни сама эта оппозиция в целом, ни одна из её сторон.

2.3 ЭКОЛОГО-СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИЕ ИНТЕНЦИИ УЧЕНИЙ О МИСТИЧЕСКОЙ СОПРИЧАСТНОСТИ ЧЕЛОВЕКА ПРИРОДНО-ДУХОВНОМУ УНИВЕРСУМУ

Переживание человеком своей мистической сопричастности мирозданию относится к числу редких и драгоценных мгновений, случающихся в жизни даже самых убеждённых рационалистов и самых закоренелых скептиков. Это чувство не зависит от веры или неверия в сверхъестественное, не стоит в связи с философскими взглядами, эстетическими вкусами или религиозными убеждениями. Мистическая сопричастность человека природно-духовному универсуму выступает, используя термин О. Шпенглера, прафеноменом культуры, краеугольным камнем её величественного здания, сооружающегося человечеством на протяжении своей многотысячелетней истории.

Можно согласиться со следующим утверждением А.А. Горелова: «Мистика – начало духовной культуры в фило- и онтогенетическом смысле». Однако последующий тезис автора о том, что «…с мистики начинается культура как то, что отлично от природы» [54, с. 32] вызывает возражения принципиального характера. Собственно говоря, сам же А.А. Горелов опровергает этот тезис в своих дальнейших рассуждениях о «мистической сопричастности, слитности человека с явлениями природы» [54, с. 37] как самой характерной черте архаического мышления.

Если суть мистики заключается в том, что человек не разделяет себя с миром [54, с. 39], то говорить о мистике как форме или типе культуры можно лишь при том логически непременном условии, что противопоставление природе не является универсально значимым свойством культуры.

Следует различать мистику в изначальном смысле этого понятия, и мистицизм, систематически культивируемый многочисленными религиозно-мистическими, теософскими и т. д. учениями. Суть мистики безупречно изложена В.С. Соловьёвым в его статье «Мистика и мистицизм», написанной для энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона.

> «**Мистика и мистицизм.** — Кроме явного богослужения, у греков, как и у других народов, существовали сокровенные обряды и поучения, связанные в Греции преимущественно с новыми божествами, носителями культуры — Деметрой и Дионисом (см. Мисте-

рия). Все сюда относившееся называлось τά μυστικά. В переносном словоупотреблении М. означает: 1) совокупность явлений и действий, особым образом связывающих человека с тайным существом и силами мира, независимо от условий пространства, времени и физической причинности...

2) В другом смысле М. называется особый род религиозно-философской познавательной деятельности. Сверх обычных способов познавания истины – опыта, чистого мышления, предания и авторитета, — всегда допускалась большинством религиозных и метафизических умов возможность непосредственного общения между познающим субъектом и абсолютным предметом познания – сущностью всего, или божеством» [100, с. 454].

Конечная цель мистических учений и практик – достижение спасения. Но с той же целью создавалось большинство великих мировоззренческих систем и религиозных учений. Культурное творчество в целом на протяжении тысячелетий руководствовалось сотериологическими мотивами, определялось непрекращающимся спросом на спасение. При этом путями и «технологиями» спасения отнюдь не обязательно выступают ритуально-культовые практики. Как показал М. Вебер, само буржуазное общество создавалось людьми для того, чтобы стяжать спасение в потустороннем мире ценой самоотверженного труда и мирского аскетизма в мире посюстороннем. В отношении же «технологий» достижения сотериологического эффекта протестантская сакрально-технократическая картина мира была выстроена так, что «ожидания спасения были неотделимы от технологических нововведений промышленного капитализма» [101, с. 489].

Эта конструктивная особенность протестантской этики, связывающая её сотериологическую риторику с сакрально-технократическим духом эпохи первоначального накопления, перешла и в картину мира технотронной цивилизации позднего капитализма. Журнал «Тайм» в репортаже о первой демонстрации широкой публике компьютера, состоявшейся в 1944 г., обещал своим читателям, что новая технология решит проблемы «на земле, а также те проблемы, что ставятся вселенной на небесах». В 1968 г. лидер одной из церквей поместил в журнале «Тайм» статью, в которой он писал: «Когда мы хотим обратиться к божеству, мы идём к компьютеру, потому что это самое точное из имеющихся приближение к Богу» [101, с. 491, 494].

Разумеется, в соответствии с имманентной для этико-религиозного мировоззрения манихейской логикой, высокие технологии олицетворяют собой как сверхчеловеческое добро, так и сверхчеловеческое зло, как божественное, так и дьявольское. В их описании риторика спасения соседствует и чередуется с риторикой апокалипсиса.

Ряд сотериологических учений увязывает личное спасение индивида с процессом онтологического преображения Вселенной, с появлением «другого неба и другой земли». Из этого ряда можно выделить системы мировоззрения, в которых тренд мироздания в сторону своего онтологического преображения осуществляется не божественным произволением, но либо самим человеком, либо божеством, но через человека и посредством его деятельности. Для обозначения этого типа учений и соответствующих им картин природно-космического и социокультурного мира мы вправе использовать термин «*эколого-сотериологические*».

Собственно говоря, современное экологическое мировоззрение можно также с определённой точки зрения рассматривать как разновидность сотериологии. Ведь целью экологии является спасение от гибели природы, культуры, человека. Различие состоит в том, что в эколого-сотериологических учениях речь идёт о конечном спасении мира. На статус теории конечного спасения современная экология, разумеется, никоим образом не претендует. Однако безальтернативное для рационалистического мышления отрицание самой возможности перехода Вселенной в план абсолютного спасения оборачивается в современной картине мира скептицизмом или неприятием эколого-сотериологического постулата о необходимости *духовно-онтологической трансформации человечества* как условии и пути спасения мироздания. В этом отношении древнейшие мистерии выступают неизмеримо более рациональными и реалистичными представлениями об основаниях и целях экологии, чем большинство современных научных разработок и политических программ преодоления глобального экологического кризиса.

2.3.1 Сотериология гностицизма как синтез фантасмагорической космогонии и мистического гуманизма

Греко-египетская религия Гермеса-Тота, или герметизм, представляла собой как религиозно-космогоническую систему, так и систему разнообразных магических практик. Герметизм выступил в роли своеобразного посредника различных типов мировоззрения. Высшая триада герметизма – *Зевс, Гермес, Логос* – объединяет в себе сугубо мифологическое (Зевс) и метафизическое (Логос) начала. Сам же Гермес-Трисмегист, Творец мира и открыватель всех наук, сын Амона-Зевса и отец Пана-Логоса, ускользает от однозначной идентификации с персонажем мифологической, религиозной или философской модели миросозерцания.

По классификации Ф.Ф. Зелинского, герметизм делится на «высокий» (теология, философия) и «низкий» (магия, астрология, алхимия). Высокий герметизм «черпал полными горстями из греческой философии, преимущественно Платона, из греческих мифов в их стоическом толковании и из Ветхого Завета» [102, с. 337]. Низший – приобщался к таинственным символам древнеегипетской мудрости, прежде всего, к искусству превращения металлов в золото, но «во всеоружии греческой научной терминологии» (Ф.Ф. Зелинский). В целом же герметизм можно охарактеризовать как предвосхищение идеи «цельного знания», программную интенцию на объединение рационально-научного, мифопоэтического и религиозно-мистического типов мышления. Вполне справедливо, что это знание находилось под покровительством бога переходов и обменов, посредника между богами и людьми, между миром мёртвых и миром живых, божества искусств и ремесел, но, вместе с тем, и божества хитроумия и плутовства.

Термин «гнозис» применяется для обозначения особого типа высшего знания – всеобъемлющего и вместе с тем сокровенного сотериологического знания, объединяющего в себе рационально-философское постижение и религиозно-мистическое откровение. Кроме того, особую роль в формулировке постулатов и экспрессивно-коммуникативных стратегиях гностицизма играет мифопоэтический семиозис текстов, внимание к их внутренней профетической энергетике и суггестивным эффектам.

> В одном из текстов «Герметического Свода» Асклепий, адресуясь к царю Аммону с речью, имеющей целью раскрыть эзотерический смысл учения Гермеса, обращает его внимание на то, что египетский язык сохраняет в словах энергию соответствующих им вещей. «Потому-то насколько ты можешь, о царь, – а ты можешь всё, – предохрани эту речь от какого бы то ни было перевода, во избежание того, чтобы сии величайшие таинства не попали к грекам и чтобы высокопарные приукрашенные изречения греков не ослабили пыл и действенность, не преуменьшили важность и выразительность нашего языка» [103, с. 82].

Мистическая экзальтация знаменует периоды смены великих культурно-исторических эпох. Гностицизм как синкретическое течение, включающее в себя мистические культы, тео- и космогонию, учение о человеке и пневматологию, апокалиптику и сотериологию, этику и историософию, возникает в последние столетия дохристианской эры. С возникновением христианства гностицизм становится главным оппонентом, но и столь же бесспорным источником кодификации его вероучительной догматики, получая всемирно-историческое значение в качестве *особой универсальной формы* религии искупления и магической концепции спасения [104, с. 70]. Мировоззрение гностиков определено идеей трагической природы мироздания и антропоцентризмом как принципом осмысления этой онтологической трагедии: *судьбы мира, эсхатология бытия – в руках человека*.

Как отмечает Л.П. Карсавин, все крупные философские системы эллинистического мира предхристианской эпохи и первых веков христианства ориентированы на этику и религию. Но и всякое религиозное учение в эту эпоху завершается, в свою очередь, в мистико-философскую систему [105, с. 231]. Кроме того, между различными доктринами не было непроходимых границ: «Была всеобщая жажда веры, и её утоляли из всех источников… легко переходили от одной религии к другой; веровали даже в несколько религий сразу, для большей надёжности» [106, с. 405].

В этом смысле гностицизм, впитавший в себя греческие, египетские и иудейские влияния, включающий в себя множество сект и школ, противоречащих друг другу, есть внутренне единая культурно-историческая форма такого типа мировоззренческого синкретизма, который можно обозначить как «плюралистическую экзегетику». По словам Ф.Ф. Зелинского, герметизму недоставало

той пламенной веры в непреложность откровения, которая обеспечила победу его великому сопернику – христианству. Действительно: «Гнозис – это ситуация «плюрализма откровений» [107, с. 45], рассеянных среди адептов многочисленных сект. Как заметил один из наиболее проницательных критиков гностицизма – Плотин – «в этой школе, как ни в какой другой, свобода мнений в чести» [108, с. 217]. Но поэтому-то гностицизм подвергся критике как Отцами Церкви, так и александрийскими философами.

Гнозис, при всем многообразии его понимания и истолкования, есть необходимый момент построения религиозно-философской картины мира путем постижения истины через символически-аллегорическое истолкование мистического опыта. Гностицизм возникает как спасительное и исцеляющее знание пути преобразования сознания («метанойи») и восхождения в Царство Света через осознание человеком своего истинного положения в мире. По классической валентинианской формуле, «гносис» – знание ответов на вопросы: «Кем мы были и во что мы превратились? Где мы были и куда нас забросило? Куда мы уходим и от чего смерть нас избавила? Что такое рождение и что такое воскресение?».

В сочинениях «Герметического Свода» провозглашается живое единство и взаимозависимость всех частей и уровней универсума («Всё есть Единое и Единое есть Всё»; «Все вещи связаны друг с другом, согласно естественным сходствам, в цепь, которая тянется снизу вверх» [109, с. 94, 110]) и особая роль человека, именуемого *третьим богом* («Господь Вечности есть Первый Бог, мир есть второй, человек есть третий» [109, с. 101]). Бог имеет два образа – мира и человека. Человек является даже не столько творением Бога, сколько эманацией божественной субстанции.

Как утверждает Цвингли, в совокупности всего тварного человек «как-то теснее прирожден Богу, как-то больше в *Него пошёл*» (цит. по: [110, с. 49]). Человек консубстанциален Богу, а не системе космоса, которой принадлежит и внутри которой находится Демиург. Гермес Трисмегист так определяет онтологический статус человека:

> «...Человек существо божественное и сопоставим не с другими существами, обитающими на земле, но с теми, которые располагаются высоко на небе и зовутся богами. Скорее же, если уж решиться сказать правду, человек в качестве истинного человека ещё выше

их, или, во всяком случае, они равноценны между собой… земной человек является смертным богом, небесный бог – бессмертным человеком» [111, с. 45, 46].

Единство мира реализуется в человеке и посредством человека, причём именно в силу его двойственной природы, или конкретной универсальности. Ни один из небесных богов не покидает небесные пределы. Человек же поднимается к небу, измеряет его и постигает: «…что удивительнее всего, он даже не покидает землю, чтобы достичь неба – так далеко простирается могущество его духа» [111, с. 46]. Человек одновременно принадлежит двум регионам бытия – духовному и материальному, разумному и телесному, умопостигаемому и чувственному, земному и небесному, временному и вечному миру.

Двоякая природа человека включает в себя нетленный ум как форму божественного подобия и вещественно-телесную смертную оболочку. Эта двоякая природа соответствует двойной функции человека: дивиться и поклоняться небесным сущностям, заниматься и управлять земной частью мироздания. Поэтому людям, несущим в себе акосмический трансцендентный принцип, свойственны земные пороки, соединённые с «непомерной греховностью» тела. Сотворённый из жизни и света, «бессмертный и всевластный, он [тем не менее] претерпевает то, чему подвержены смертные существа, подчиняясь Судьбе» [112, с. 42]. В гностически-герметической традиции не только телесная оболочка, но и *психе*, т. е. душевные способности и качества, через которые человек соотносит себя с эмпирическим миром, становится оболочкой, эфирным одеянием, сковывающим духовную трансцендентность.

Душа человека находится в бедственном положении, располагаясь между Нусом и Хаосом, т. е. блуждая в лабиринтах зла. Только при посредстве гнозиса раскрывается собственная имманентная жизнь духа-души. «Волей Божьей установлено было, что человек, таким образом устроенный, является лучшим и по сравнению с богами, созданными из одной только бессмертной природы, и по сравнению со всеми смертными сущностями» [113, с. 56]. Заключая в себе эти противоположные начала, человек есть средоточие и соединение всего творения, связующее звено всеединства реальности. Человек «пребывает в этом счастливом положении посредника… он одновременно есть всё и повсюду» [113,

с. 48]. Поэтому должно было открыться, что мы – дети Божьи, ради которых стенает тварь и мучается, ожидая откровения.

Антропология гностицизма строится как система символических соответствий планов, градаций и иерархий бытия. Как учил Немезий Емесский, по сотворении умопостигаемого, а затем и чувственного бытия надлежало произвести и некоторую связь того и другого, чтобы всё бытие было единым, соразмеренным в себе самом и не чуждающимся самого себя. «Творец, по-видимому, мало-помалу приспособил друг к другу различные природы так, чтобы всё творение было единым и сродственным… а чрез сотворение человека связал воедино умопостигаемое и видимое» [114, с. 79, 81]. Говоря языком Канта, человек есть трансцендентально-онтологический схематизм творения, принцип и «место» связи чувственного и интеллигибельного миров. Трансцендентально-эмпирическое удвоение бытия оказывается необходимым и завершающим звеном становления его всеединства.

> «Среди первоначальных причин вещей человек был создан по образу Божию для того, чтобы в нём вся тварь, как умопостигаемая, так и чувственно воспринимаемая, стала чем-то единым и неделимым» [115, с. 85].

Поэтому антропология приобретает теокосмический смысл. «В самом деле, нет ни одной твари, которая не могла бы быть понята в человеке» [115, с. 85], созданном по образу Божьему и ставшем соединением и сосредоточением всех тварей. Вместе с тем, как проницательно замечает Плотин, в гностицизме «слабости человеческих душ приписываются Душе мировой» [116, с. 212].

Креативная деятельность демиурга изображается в гностицизме как противоположность сотериологической деятельности Мессии. Византийский богослов VII века Максим Исповедник строит такую картину Божественного промысла о человеке как онтологическом проекте восстановления разрушенного всеединства бытия:

> Первый человек «...сбросил себя самого в скотское состояние, через злоупотребление собственными способностями… той природной властью, которая дана была ему для соединения разделённого, он злоупотребил на разделение того самого, что должно было соединить... Бог становится человеком, чтобы спасти погибшего че-

ловека; и в целокупности вселенской природы Он самим собой заделывает противоестественные трещины… в силу этого вселенского воссоединения всех вещей в себе, Он, начав с нашего разделения, становится совершенным человеком» (цит. по: [115, с. 86]).

В *ветхом человеке* единство природы рассыпалось на неисчислимое множество бесконечно разнообразных частей. Поэтому милосердие Божие и замыслило *нового человека*, чтобы вернуть единство бытия.

Человек вмещает в себя, «сраствоpяет» все виды бытия и не ограничен ни одним из них. В силу этого он обладает таинственной способностью свободно творить новую реальность по собственному усмотрению и замыслу, умножая красоту мира, вверенного Богом его попечению. В наиболее последовательной и завершённой форме концепция человека как второго абсолюта, смертного бога, нашла своё выражение в учении каппадокийских отцов церкви о «самовластной свободе», возносящей человека «превыше солнца, превыше неба, превыше звёзд» [117, с. 64]. Василий Великий радикально преодолевает концепцию человека как микрокосма. Небеса, солнце, все тела природы не хранят образа Творца, они – рабы необходимости. Разум, самопроизвольность движений, самовластная свобода присущи только человеку, и они-то и есть образ Божий.

В учении гностиков объединены оба эти мотива – понимание человека как микрокосма и как акосмического, трансцендентного природе начала. Ф.Ф. Зелинский полагал, что герметизм «запутался в скрещивающихся нитях дуалистических и пантеистических концепций и запутался безвыходно» [102, с. 355]. На наш взгляд, корректнее говорить о *монодуалистическом* характере мировоззренческих схем гнозиса, который вновь был восстановлен во всей своей значимости в учениях флорентийских неоплатоников и в логико-спекулятивных построениях русской философии всеединства. Как следует из анализа герметических текстов, в форме монодуалистической онтологии на самом деле была выдвинута совершенно новая идея свободы человека. Человек не только воспроизводит в себе целый мир, но он *надмирен*, будучи в своей полновластной свободе самоопределения образом и подобием Бога. Или, как впоследствии определял Николай Кузанский (а герметическая антропология явилась моделирующей системой гума-

нистической неоплатонической литературы эпохи Возрождения), человек есть единство бесконечной возможности, способности развернуть из собственных глубин всё сущее. Причем в каждом человеке этот заключённый в нем виртуальный мир – индивидуален и уникален, ведь душа человека суверенна и самозаконна в своем свободном самоопределении. Человек есть творец собственной сущности, – такой радикальный вывод из герметической традиции сделала гуманистическая антропология Ренессанса.

Наиболее ярко эту идею выразил Джованни Пико делла Мирандола в своей знаменитой «Речи о достоинстве человека». Он не удовлетворён аргументами «катафатической антропологии» своих предшественников как выражающими нечто значительное, но не то главное и чудесное в человеке, что заслуживает наибольшего удивления и восхищения. Пико делла Мирандола предлагает своеобразную «апофатическую антропологию»:

> «Согласился Бог с тем, что человек – творение неопределённого образа, и, поставив его в центре мира, сказал: «Не даём мы тебе, о Адам, ни своего места, ни определённого образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению. Образ прочих творений определён в пределах установленных нами законов. Ты же, не стеснённый никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю… Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтёшь» [118, с. 215–216].

В свободе самоопределения человека заключена возможность того, что он в самом себе объединяет и связывает совершенство и полноту истинной субстанции вещей, являясь их средоточием. Человек, если только он пребывает в мире с самим собой, в самом себе устанавливает согласие небесного и земного миров.

Самопознание Единого тождественно самопознанию эонов, в котором им даётся знание о целом – Плероме. И в этом состоит коренное онтологическое отличие высшего и низшего миров. Низший мир связан с высшим генетически и субстанциально, ведь он возник вследствие ошибки последнего из эонов – Софии, и точно так же, как и мир высший, является самооткровением Единого. Но в низшем мире у его частей отсутствует самопознание и, соот-

ветственно, знание целого. Поэтому низший мир характеризуется в гностицизме как разлад единства, нарушение гармонии.

Единосущность низшего и высшего миров объясняется в гностических текстах на основе чрезвычайно насыщенной смысловыми импликациями диалектики тождества противоположностей самосознательного откровения и бессознательного творчества.

Сын Софии Иалдабаоф создает мир силой своего огня, «соединившись со своим безумием». Он не дал миру силы света, но побудил светить тьму, смешав тьму и свет. «Мир произошёл от ошибки. Ибо тот, кто создал его, желал создать его негибнущим и бессмертным. Он погиб и не достиг своей надежды» [119, с. 288]. В «Тайной книге богомилов» подробнейшим образом описывается процесс создания космоса и человека Сатаной. «Сатана был творцом всех вещей», в том числе «надумал он создать человека по подобию своему» [120, с. 299, 300]. Поэтому в мире сём у всех народов совершается царство Сатаны. Следует отметить, что участие Сатаны в творении мира – один из древнейших мифологических сюжетов. В этих мифах Дьявол выступает как соработник и советник Бога. При этом во многих версиях космогонических мифов проводится идея о кровном родстве Бога и Дьявола, наследуемая гностицизмом. Богомилы и эбиониты, например, верили в то, что Христос и Сатана – братья.

Если в христианстве Бог откровения и Творец мира – единый Бог-Отец, то в гностицизме творение противопоставляется откровению по критерию осознанности. Сотворённый Иалдабаофом низший мир является подобием высшего мира в результате того, что архетип – порождающая модель и энергия творения – действовал в творце помимо его сознания. «И всякую вещь он упорядочил по образцу первых эонов, ставших существовать, так, чтобы создать их по облику нерушимых, не потому, что он видел нерушимых, но сила, что в нём, которую он взял от своей матери, произвела в нём образ порядка» [121, с. 205]. Предваряя гегелевское учение о хитрости мирового духа, Евангелие от Филиппа утверждает: «Архонты думали, что они делали то, что они делали, своей силой и своей волей. Но Дух святой втайне совершал всё через их посредство, как он желал» [119, с. 276].

В «Евангелии от Филиппа» утверждается, что сначала завеса утаивала, как Бог правит миром. Но эта завеса разорвана сверху до-

низу, и сокровенное истины открыто нам, «святое святых явилось… мы проникнем туда путем символов презираемых и вещей слабых» [119, с. 295]. Сознание человека вне власти архонта, потому что оно не принадлежит творению. Сознание создано высшей силой света Софии, в отношении которой архонт является лишь бессознательным посредником. Над созданием и приведением в порядок душевного и вещественного тела трудился Иалдабаоф и 365 его ангелов-властей, собирая человека член за членом. Но труд их был недвижим и незавершен, пока Иалдабаоф, сам не зная о том, не вдохнул в душевно-вещественное тело Адама силу матери – Софии. «Тело двинулось и получило силу и засветилось». Поэтому, хотя творец и его ангелы отдали свою силу человеку, человек «светится и мыслит» лучше протоархонта и его властей. Мудрость его укрепилась, «и его мысль возвысилась надо всеми теми, кто создал его» [121, с. 209, 210].

Гностики соответствующим образом переосмысливают легенду о первородном грехе, совершая ценностно-смысловую инверсию ветхозаветного мифа. По учению гностиков, Адам и Ева, вкусив с Древа познания, преступили заповедь протоархонта Иалдабаофа. С гностической точки зрения, сын Высшего Божества принял форму райского змея-искусителя («сама Премудрость сделалась змеем», – св. Ириней), чтобы открыть прародителям человечества несовершенство работы демиурга, положив начало знанию о добром и злом. Ипполит I, Ориген, Епифаний определяли гностицизм в целом как *офитскую* секту (от греч. «ophis» – змея), исходя из этой выдающейся роли Вселенского змия, «давшего людям первый благой совет» (Ориген) [122, с. 157]. В алхимии эта интерпретация выразилась в символическом отождествлении Дракона и Христа.

Бунт творения против творца получает в гностицизме онтологическую и аксиологическую легитимацию. В помощь человеку в этой борьбе Духом послана Эпинойа света, которая утаена в самом человеке и направляет его мысли. В самопознании человек открывается себе самому посредством тени этого света-Эпинойи. В то же время Эпинойа – это и есть *Древо познания добра и зла*, которое архонты охраняют от Адама, дабы он не мог узреть своей полноты.

Оценки подобных интерпретаций ветхозаветных мифов гностиками с позиций ортодоксального христианства могут быть, разумеется, сугубо отрицательными. Хотя, например, С. Кьеркегор

замечает, что «если кто-нибудь подумает, что спас Бога, допустив, будто человека искушает змей» [123, с. 149], то он как раз противоречит смыслу учения Библии. В Послании Иакова говорится, что Бог никого не искушает, в том числе и посредством козней сатаны, но каждый искушается сам. В истории же со змеем искушению, а вместе с ним и знанию Добра и Зла позволяется прийти к человеку извне. Тем самым грехопадение выступает на деле не как грех, а как результат именно неискушенной доверчивости, присущей прародителю человеческого рода. Но тогда и каждый может отнестись к первородному греху как к чему-то, что лично его не касается и уж во всяком случае вменено ему быть не может. Тем самым лишается всякого смысла учение о первородном грехе как исполненной значения для всего творения онтологической катастрофе, которая погрузила всё наличное бытие мира в состояние зла, страдания, страха, гибели, но и упования на чудесное спасение.

Изначально гностицизм в глазах догматического вероучения – это не просто секта «лжеименного знания» под знаменем идеи универсальной религии, но секта именно антихристианская, сатанинская. Современные ревнители чистоты христианского канона не останавливаются на космологических интерпретациях гностических мифов и переводят их в социально-психологический и политологический план, продолжая линию Плотина: «Те, которые осуждают устройство космоса, сами до конца не осознают, что делают и куда ведет их подобная наглость» [116, с. 221]. При этом зачастую теряется чувство меры и элементарной логической последовательности.

Плотин вскрывал родство гностицизма с древнейшими формами мистико-магического мироотношения. Он отмечал, что гностики пытаются прозревать будущее путем приписывания всему происходящему смысла особых знаков или символов. Этот образ действий всецело разделяется религией как таковой. Тем самым гностицизм понимался как выражение и оформление некоего универсального типа мировоззренческой рефлексии. Если в досократической философии онтологизировалась этика, то в гностицизме этизируется онтология [107, с. 28]. Гностическая картина онтологически надломленного мира не столько мифологична, сколько трагична. Хотя гностическая модальность этого типа мировоззрения и уличалась Плотином в нравственной ущербности («Разве не с презрения к этому миру и его богам начинается

всякий путь к пороку и злу?» [116, с. 225]), но не увязывалась ни с политическими пристрастиями и социально-психологическими установками разделяющих эту позицию индивидов, ни с классовой стратификацией социума, ни с государственной идеологией.

> Сегодня стиль критической аргументации стал иным. Гностицизм, – пишет современный автор предисловия к одному из сборников текстов по гностицизму, – «есть крайнее выражение духовного плебейства. Гностики – парвеню, удачливые буржуа». И вместе с тем «то, что большевизм и нацизм были тоталитарны и создали тоталитарные общества – …неизбежное следствие их гностической установки». Таким образом, пресловутый «масонский заговор», конечно же, существует: это, по словам анонимного автора предисловия, «уходящее вглубь веков брожение сил тьмы, время от времени оформляющееся и кристаллизующееся в разного рода жизнеотрицающие гностические учения и секты» [124, с. 8, 9, 11].
>
> Мы не будем здесь, разумеется, полемизировать с подобными утверждениями и оценками. Если некое мировоззрение квалифицируется в качестве «брожения сил тьмы», то какой смысл может иметь анализ его логической формы? Отметим лишь, что сам автор достаточно откровенно раскрыл особенность позиции, занятой редакцией сборника, объявив гностические тексты «неудобоваримой и скучнейшей галиматьей», для прочтения которой не требуется «никаких напряжённых раздумий, никаких духовных усилий». Но подобный подход и такой способ чтения сами являются совершенной бессмыслицей.

На наш взгляд, можно и нужно реализовать совсем иные установки на чтение гностических текстов, исходя именно из презумпции необходимости духовных усилий для их понимания. Мистическое созерцание гностиков требует логической работы и не имеет ничего общего с «серенькой мистикой экзальтированных людей, не дающих себе труда озадачить познавательным трудом свою душу» [125, с. 141]. Л.П. Карсавин, например, считал, что гениальная концепция Абсолютного, созданная «величайшим из гностиков» – Василидом – по яркости и точности выражения может быть сопоставляема только с Плотиновской [105, с. 242].

Не следует недооценивать и рассматривать как не относящийся к существу дела тот факт, что дерзкие ереси, «безумные и нечистоплотные» (Х.Л. Борхес) истории, фантасмагорические онтологии гностиков послужили источником вдохновения для

многих мастеров слова. Недаром Карсавин, просвечивая «Глубины сатанинские» гностических ересей с позиций ортодоксального христианства, сам же и написал текст («София земная и горняя»), представляющий собой стилизацию под древние гностические книги. Да и собственные «...идеи Карсавина почти невозможно согласовать с каноническим православием, и их, скорее, нужно считать позднейшей и очень талантливой версией того гностико-мистического мировоззрения, которое восходит к II–III векам и ярким пунктиром проходит через всю историю европейской философии вплоть до метафизики М. Хайдеггера» [126, с. 138].

Х.Л. Борхес был восхищён блистательной идеей: представить творение как случайность, неосторожную или преступную оплошность, осмыслить сомнительную подлинность нашего мира как плод взаимодействия ущербного божества и неблагодатного материала. Если бы в своей борьбе с ортодоксальным христианством гностики одержали победу, – фантазирует Борхес, – то сентенции вроде «жизнь есть болезнь духа» Новалиса или вроде отчаянного «мы живём не в том мире» Рембо пламенели бы в канонических книгах [127, с. 38]. А. Камю в своем анализе гностического бунта Ивана Карамазова против мира Божьего проницательно замечает: «По всей видимости негативный, поскольку ничего не создает, бунт в действительности глубоко позитивен, потому что он раскрывает в человеке то, за что всегда стоит бороться» [128, с. 163]. Н.А. Бердяев в работах, посвященных анализу миросозерцания Ф.М. Достоевского, подчёркивает: «Достоевский был в каком-то особенном смысле гностиком» [129, с. 247], создателем «небывалого типа художественно-гностической антропологии» [130, с. 233].

Подобная характеристика творчества Ф.М. Достоевского связана с тем, что в художественном гнозисе своих романов-трагедий, в поставленных им метафизических экспериментах он хотел познать природу зла. Согласно Н.А. Бердяеву, теодицея Достоевского, которая непосредственно является и антроподицеей, основана на положении: «*Бог потому именно и есть, что есть зло и страдание в мире, существование зла есть доказательство бытия Божьего*» [129, с. 296]. Это положение является по сути своей важнейшим онтологическим постулатом гностицизма. И.И. Евлампиев пишет: «В творчестве Достоевского мы находим метафизическую систему, которая может рассматриваться как наиболее адекватное воплощение *гностической традиции европейской культуры*» [126, с. 124].

Впечатляющий опыт взаимослияния метафизики и поэтики на основе тончайшей нюансировки мистической онтологии гностицизма проделан В.В. Набоковым в романе «Приглашение на казнь». Здесь художественно смоделирован гностический Космос и в основание поэтики романного сюжета заложены основные универсалии-символы гностического учения. Набоковым предложена своеобразная *поэтическая гносеология* [131], – художественное прочтение смысловой структуры гностических мифов.

Нас в данном случае будет интересовать не столько аутентичность воссоздания В.В. Набоковым модели гностически-символического универсума, сколько вопрос об истоках удивительной особенности семиозиса гностической метафизически-мифологической системы: совершенной предуготовленности гносиса к переводу на язык художественных образов. Эта предуготовленность – совершенно иного типа, чем возможность романизации классических ветхо- и новозаветных мифов.

Плотин, подытоживая свой очерк об учении гностиков, замечает: «Создаётся впечатление, что сочинители подобных теорий не столько пытались достигнуть истины, сколько фантазировали, как бы лично они творили вселенную, будь они на месте Демиурга» [116, с. 220]. Справедливость этого вывода не вызывает сомнений, в особенности с учетом позднейшей эволюции гностицизма, слившегося в учениях флорентийских гуманистов с неоплатонизмом. Но в данном случае необходима поправка: достижение истины и творческая фантазия не во всех случаях должны противопоставляться. Именно понимание их тождества и есть ключ к мистической диалектике гностицизма. Несомненными признаками несовершенства бытия становятся не столько структуры религиозно-этической рефлексии в форме проблемы теодицеи, сколько романтически-эстетическая характеристика мира сего как мира, выражением сущности которого не может быть поэтический язык. Вспомним, что и согласно Гегелю, наш мир есть мир повседневной прозы, поэтому в нём религия и искусство уступают место научной философии. О романе В.В. Набокова «Приглашение на казнь» С. Давыдов замечает:

> «...Если бы нам пришлось выразить заложенную в замысел романа гностическую философскую систему в терминах поэтики, мы были бы близки к созданию особого поэтологического мифа. По-

добная перекодировка теологической модели в поэтическую открыла бы целый ряд захватывающих интерпретаций набоковской «поэтической теологии» и природы взаимоотношения автора-творца со своими творениями» [131, с. 180].

Сознание автора осуществляет абсолютную власть по отношению к созданному им художественному миру. Автор – гностический демиург, всесильное божество по отношению к своим персонажам. Но это отношение не столь просто прозрачно и однозначно, если поэтика романа воспроизводит эсхатологическую семантику гностической вселенной. Гностик, заброшенный в несовершенное и ущербное бытие, прозревает противоречивость своей онтологической сущности в форме сомнения относительно компетентности и умелости Творца. Уже вавилонские маги, «профессионально» занимавшиеся судьбами души, пришли к мысли, что вся причина зла – в той нечистой власти, которая господствует в высших (воздушных) сферах, окружающих человека. Позиция гностика может быть определена в терминах поэтики как бунт персонажа, прозревшего благодаря гнозису, против тирании автора-демиурга. Отметим, что М.М. Бахтин в результате своих исследований развития европейского романа пришел к вполне гностическому заключению, что к началу XX в. эстетика словесного творчества переживает ситуацию, которая описывается двумя слагаемыми: *бунт героя* и *кризис автора*. Герой сопротивляется всем способам «овнешнения», подавления завершающим авторским словом; автор разуверен в своей позиции «вненаходимости».

Неизбежность личной смерти в гностическом познании оборачивается уверенностью в том, что смерть – это всего лишь способ перехода в другой план детерминации существования. В.В. Набоков предваряет «Приглашение на казнь» эпиграфом из несуществующей книги несуществующего автора: «Как сумасшедший мнит себя Богом, так мы считаем себя смертными». Цинциннат Ц. догадывается, что он, никогда не существовавший иначе, чем в пространстве книжного текста, не может и умереть иным способом, чем в пределах виртуального мира книжной культуры. Ожидающий казни Цинциннат приходит к «ехидному парадоксу»: «Единственное смертное существо здесь – сам автор» [131, с. 183]. Демиург в эсхатологических мифах гностиков уничтожает свое творение, но гносис противопоставляет смерти и уничтоже-

нию фантомного мира знание, возвращающее онтологическую полноту Плеромы. «Приглашение на казнь» есть то испытание, пройдя которое, Цинциннат Ц. удостоверяется в ирреальности существования мира, созданного демиургом. Тем самым «гносеологическая гнусность» гностического преступления Цинцинната Ц. состоит в том, что он прозревает неизбежность крушения «онтологического проекта», заключающегося в замене подлинного бытия его корявой копией, лишённой пневмы и света.

Дуализм духа и плоти как проявление онтологической ущербности мира является одним из краеугольных положений гностицизма. В одном из текстов «Corpus Hermeticum» можно прочитать: «Но сначала ты должен сорвать эти одежды, которые ты носишь – этот плащ тьмы, эту паутину невежества, эту пелену зла, эти путы разврата – эту живую смерть, этот мыслящий труп, эту гробницу, которую ты носишь с собой» (цит. по: [132, с. 98]). Цинциннат Ц. в своей тюремной камере проделывает *преступное упражнение*, которое гностики предписывали с тем, чтобы, «если мы снимем с себя плоть», не остаться в онтологически и аксиологически призрачном («недоопределённом») мире, или за этим миром в том, что *воистину плохо* – в смерти:

> «Он встал, снял халат, ермолку, туфли. Снял полотняные штаны и рубашку. Снял, как парик, голову, снял ключицы, как ремни, снял грудную клетку, как кольчугу. Снял бёдра, снял ноги, снял и бросил руки, как рукавицы, в угол. То, что оставалось от него, постепенно рассеялось, едва окрасив воздух. Цинциннат сперва просто наслаждался прохладой; затем, окунувшись совсем в свою тайную среду, он в ней вольно и весело –
>
> Грянул железный гром засова, и Цинциннат мгновенно оброс всем тем, что сбросил, вплоть до ермолки» [133, с. 18].

Расширение Я до вселенских масштабов через отрицание и исчезновение для гностика всего внешнего предваряет те конструкции свободы самосознания, которые были развиты в рамках трансцендентального идеализма. Гегель, воспроизводя в нарочито утрированной форме фихтевскую абстракцию чистого самосознания, по существу, описывает то же самое «гностическое упражнение», проделываемое героем романа Набокова:

> «Индивид обращается к своему незримому «я» и противопоставляет абсолютную свободу своей воли как некое чистое «я» всем

ужасам судьбы и тирании; для него исчезают все окружающие его вещи, начиная с близлежащих к нему, и рассыпается в прах то, что представляется прочным, миры за мирами, и он, одинокий, познаёт себя как равного самому себе» [134, с. 309].

В «Евангелии от Филиппа» утверждается, что тот, кто вышел из мира, не может быть более схвачен. Но и пребывание в этом мире может быть переведено в иной онтологический план светом истины. Существо человека, его внутренняя духовная реальность не принадлежит миру прозрачных друг для дружки, «светопроводных» душ и подогнанных под них тел. Если же дух не способен к самоосвобождению от плотских наростов, то он подвергается неизбежному внутреннему окостенению. В рассказе Франца Кафки «Превращение» Грегор Замза – персонификация «гилического» типа существования – просыпается в теле чудовищного насекомого. Эту оболочку Грегор Замза уже не может стряхнуть с себя, не может «развоплотиться», как это умеет делать «пневматик» Цинциннат, поскольку к такому внешнему превращению Грегор Замза предуготовлен внутренне, онтологической смертью своей души.

Духовное пространство мира гностиков формируется светом истины, явленной в символах и образах и открывающейся в медитативном опыте переживания личностью предельных онтологических оснований собственного бытия. «Того, кто получил свет сей, не увидят и не смогут схватить. И никто не сможет мучить такого (человека), даже если он обитает в мире, а также когда он уходит из мира» [119, с. 295]. При этом эффект зеркальности, характеризующий топологию пространства Плеромы как пространства самопознания духа, становится принципом онтологического уподобления и даже отождествления отражающего, отражающегося и отражаемого.

«Невозможно, чтобы некто видел что-либо из вечного, если он не станет подобным этому. В истине не так, как с человеком, который в мире: этот видит солнце, хотя он не солнце, и он видит небо, землю и другие предметы, не будучи всем этим. Но ты увидел нечто в том месте – ты стал им. Ты увидел Дух – ты стал Духом. Ты увидел Христа – ты стал Христом. Ты увидел [Отца – ты] станешь Отцом. Поэтому [в этом месте] ты видишь каждую вещь и [ты не видишь] себя одного. Видишь же ты себя в том [месте]. Ибо [ты станешь] тем, что ты видишь» [119, с. 280].

Зеркальным отражением – издевательской пародией этой стереометрии – является топология пространства кое-как, наспех созданной протоархонтом *мёртвой* реальности призрачного мира, в котором живёт человек, не прозревший гностическим знанием, и в котором Цинциннат ожидает казни.

> Выйдя из своей камеры, миновав стражников в форменных масках и солдат, молчаливо пропускавших его, Цинциннат оставляет за собой туманную громаду крепости, выбирается на главную дорогу и по узорному мосту через высохшую речку входит в город. Набоков подробнейшим образом описывает маршрут, которым Цинциннат добирается до своего дома. Наконец, «Цинциннат вбежал на крыльцо, толкнул дверь и вошёл в свою освещённую камеру. Обернулся, но был уже заперт» [133, с. 10].

Само пространство превращено в тюремную камеру, стены которой наглядно обозначают эту чудовищную и безумную планиметрию бытия.

Наиболее ярко мотив загадочности и непостижимости творческого акта звучит в космологии Василида, согласно которой «Не сущий Бог из не сущего безвольно сотворил не сущий мир» (цит. по: [105, с. 243]. Тем самым преодолевается различие или разделение Творца и творения. Противопоставление творящего Божества творимому им миру вносит неполноту, ущербность в божественное всеединство бытия, Плерому. Бог оказывается в плену у созданного им мира. Следовательно, полнота гнозиса должна быть достижима уже в этом мире. В то же время, из восприятия реальности Я в мире, в том числе и сведенной к имманентной жизни рефлексивности, духовно-онтологические целостности не дедуцируются. Гнозис как понимание и переживание в личном опыте своей тождественности абсолютному, продолженности в мироздании и неотграниченности от его основ, воплощает в себе нераздельность умозрительно-теоретического, жизненно-практического и эсхатологического смысла знания. Изменённые состояния сознания означают изменения состояния самого мироздания. Мир в целом, судьба мироздания раскрываются как познание. В пределе же гнозис как абсолютное и совершенное знание снимает веру. Перефразируя Канта, можно сказать, что гностик вытесняет веру, чтобы освободить место знанию. Небезосновательно русские исследователи гностицизма, в частности, С.Н. Булгаков,

проводили параллели между гегельянством и гностицизмом, который, несмотря на всё свое пристрастие к мистическому и таинственному, есть радикальный имманентизм, «люциферически» преодолевающий веру знанием.

Гностицизм остаётся одним из наиболее радикальных учений об онтологическом самоопределении человека как решающем звене космогенеза. Мистическая символика гнозиса отличает себя не только от античной рациональной диалектики эйдоса, но и от христианской экзегезы откровения, ориентированной на его кодификацию. Внутренний духовный человек, Антропос гностицизма – это, в отличие от догматического Христа, внутренний Христос или Бог, рождающийся в душе человека, открывающего абсолютное в самом себе. Тем самым не лишены оснований выводы ряда исследователей о глубинной нерелигиозности, присущей эзотерической мистике гностицизма. Как отмечает Р.В. Светлов: «Высшая ступень в мистике гностического откровения – это осознание того, что лицо, дарующее откровение, – ты сам (подлинный Ты)» [107, с. 57].

Этот принцип получил развитие в раннепротестантской мистике и через неё – в немецком классическом трансцендентализме.

2.3.2 Алхимия как экспериментальная сотериология

Мистико-символический семиозис учений гностиков обретает парадоксальные параллели в таком культурно-духовном феномене, как алхимия. На первый взгляд, сугубо духовный, медитативный путь гнозиса и алхимические эксперименты по трансмутации вещества являются взаимоисключающими векторами трансформации герметической традиции. Или принадлежат её различным уровням («высокого» и «низкого» герметизма). Однако единство идейно-смысловой структуры этих форм обнаруживается на уровне основных онтологических интуиций о роли, отведённой человеку в драматургии эсхатологического процесса. Конечной целью алхимии, как и всех иных мистических исканий, было онтологическое воссоединение, слияние человека с одухотворенной Вечностью.

«Натуральная магия», алхимия, астрология, каббала и другие оккультные науки и искусства, выросшие на почве герметической традиции, исходили из представления о всеединстве бытия как о подобии, взаимозависимости и взаимовлиянии всех уровней ми-

роздания.[1] В каббале девятый и средний сефирот низшей триады каббалистического дерева – Иесод – истолкованы как творческая и воспроизводящая сила вселенной, содержащая загадку единства (unio mystica) верхнего мира, *Тиферет*, и нижнего – *Малхут.* Сам же Адам Кадмон есть посредник между Ен-Софом и сефиротами. Теория соответствия («correspondentia») уже в Средние века была аксиоматической. В Новое время средневековый вневременный и неподвижный универсум становится бесконечным, открытым, исполненным возможностей. Но Единство сохраняется в качестве универсальной структуры Вселенной. Антропоморфизация бытия достигает предела в учении Сведенборга о Homo maximus, возвращающего к древнейшим типам мировоззрения. Совокупность и единство всех единств есть Бог. В человеке присутствуют все стихии мира, он содержит всё, что есть в мире и Боге. Мир есть большой круг (Limbus major), человек – малый круг (Limbus minor), наверху всё так же, как и внизу, вовне так же, как и внутри. Микрокосм и макрокосм связывает отношение взаимосоответствия, подобия, гармонии, что и является «методологической» основой магически-мистической натурфилософии.

Агриппа Неттесгеймский учил, что «и слова наши способны сотворить много чудес, если только они образованы словом Божиим, благодаря чему также наша творческая способность достигает совершенства» [135, с. 271]. Согласно Парацельсу, знаки, иероглифы и буквы обладают силой и влиянием, с которыми совпадают и согласуются природа металлов, состояния неба, влияния планет.

> «Если природа и собственная сущность металлов, влияние и мощь неба и планет, значение и расположение иероглифов, знаков и букв находятся в гармонии друг с другом и одновременно согласуются со временем, днями и часами, что же тогда, во имя Неба,

[1] «Их единство – в идее универсума, во всех своих частях живого, целиком построенного на скрытых соответствиях, тайных симпатиях, всюду пронизанного духами; где все есть преломление знаков, заданных потаенным смыслом; где всякая вещь, всякое сущее, всякая сила – как единый голос, еще не услышанный, единое слово, разлитое в воздухе; где всякое слово имеет бесчисленные эхо и резонансы; где звезды подают знаки нам и друг другу, взирают друг на друга и следят за нами, внимают одна другой и прислушиваются к нам; где сам Универсум – это нескончаемое многоразличное и варьирующее собеседование, то тихое, то громкое, то на тайном языке, то в ясных словах – посередине же находится человек, удивительное, отливающее всеми цветами существо, могущее изречь любое слово, изобразить любой характер, воплотить любую вещь, ответить на любой призыв, воззвать к любому божеству» [145, с. 26].

помешает тому, чтобы специально изготовленные знаки или печать возымели силу и способность к действию?» [136, с. 153–154].

В книге Парацельса «Магический архидокс» в разделе «Небесная медицина» даны подробнейшие инструкции по изготовлению лекарственных составов и печатей, совокупное воздействие которых предохраняет и излечивает от множества болезней.

Чрезвычайно интересна в плане характеристики методов установления соответствий и аналогий аргументация Парацельса. Он обращается к не верящим в подобия слов и вещей и отрицающим наличие особых, обладающих магическими свойствами и таинственной силой слов, иероглифов, печатей с вопросом: почему змеи в Гельвеции или Свевии понимают греческие слова: osii, osija – ведь греческий язык не настолько распространен в этих странах, чтобы ядовитые червяки могли его слышать. В каких академиях они их выучили, так, что, едва заслышав слово, они тут же сворачивают хвост, чтобы заткнуть себе уши, застывают в неподвижности и никого не ранят своим укусом? А что змеи их понимают, доказывается тем, что змеи не ведут себя подобным образом в ответ на самые громкие крики. Более того, «если ты в благоприятное время напишешь только эти слова на велене, пергаменте, бумаге и наложишь их на змею, она будет не менее неподвижной, если бы ты произнес их в полный голос» [136, с. 156].

Подобный тип аргументации структурно повторяет важнейший символ алхимии – Уробороса, дракона, кусающего собственный хвост. Мышление алхимика столь же кольцеобразно. Ведь только непоколебимая вера в таинственную силу слов и символов может вызвать абсолютное доверие к такого рода свидетельствам, привлекаемым в качестве эмпирической базы оккультных наук.

Тождество слова и вещи, умозрения и вещества выражено уже в главном объекте алхимического Великого Делания (Opus Magnum) – философском камне (Lapis Philosophorum), приравненного гностическому Антропосу и Иисусу Христу. Алхимики пытались обнаружить скрытую в веществе универсальную субстанцию – «тонкое тело», или «тело духа», где психическое и физическое слиты в изначальном единстве. Поэтому философия есть не только и не столько умозрение, сколько лабораторный эксперимент с первоматерией. «Философское дело творится легко и

без больших издержек, в любом месте, в любое время и каждым человеком, если только имеется подлинное вещество и в достаточном количестве» [137, с. 304]. К.Г. Юнг отмечает: «Философия как бы скрывается в веществе, и потому её можно в веществе и отыскать» [138, с. 47–48].

> Принцип трансмутации первоэлементов восходит, по меньшей мере, к платоновской интерпретации ионийской натурфилософии. В «Тимее» Платон, рассуждая о материальных первоэлементах, подчеркивает: «Нелегко сказать о каждом из них, что в самом деле лучше назвать водой, чем огнем» [139, с. 452]. Когда вода сгущается, мы видим (точнее, полагаем, что видим) рождение камней и земли. Когда она растекается и разрежается, рождаются ветер и воздух, а последний, возгораясь, становится огнем. Так рождаются материальные стихии-первоэлементы, переходя по кругу одно в другое в то самое мгновение, когда их пытаются идентифицировать и именовать. Сама Первоматерия (Восприемница форм, Кормилица рождения) растекается влагой, пламенеет огнем, принимает формы земли и воздуха, претерпевает всю череду подобных состояний.

Алхимия вносит принципиальную поправку в платоновский принцип аморфности первоматерии и неопределённости элементов. Созданное алхимиком «в лабораторных условиях» силовое поле воздействует на наблюдателя и ставит его в привилегированное положение по отношению к Вселенной. Оттуда он получает доступ к первореальности. Трансмутация металлов является частным следствием алхимического эксперимента, существенным же становится преображение самого адепта. Поэтому элементы, образующие первовещество Великого Делания, могут быть разными для разных адептов. То, что подходит одному, не всегда подходит другому, в тождественных условиях два алхимика могут получить разные вещества.

Алхимик не ищет способа расщепить атомное ядро в экспериментах, которые всегда могут быть продублированы. «Вместо этого он стремится войти в духовное единство с природой. От неё он получает его собственное особое первовещество, которое он наблюдает и распознаёт и которое он смиренно и терпеливо будет совершенствовать до наивысшей возможной степени» [140, с. 234]. Вот почему символика алхимических трактатов – неизбежная форма изложения герметического искусства, озарения и истины

которого являются не столько плодом священного откровения или результатом методических усилий, сколько даром индивидуального вдохновения. Дух и тело самого алхимика составляют органическое единство с не подверженным разложению «славным телом» первовещества и *атанором* (алхимической печью); Мастер и его Opus Magnum – это единое целое. «Средневековый алхимик, маг и чернокнижник, спокойно превращавший свойства в субстанции, смешивающий злость и серу…» [125, с. 151], с величайшей энергией «сублимировал» в колбе собственную личность. Поэтому императивом алхимии было требование научиться из себя самого добывать знания обо всём, что есть на небе и на земле.

Совершенно прозрачной структура личностной обращённости алхимического «Великого делания» предстает в традиции даосской алхимии с её разделением на внутреннюю «йогическую» алхимию (*нэй дань*) и внешнюю лабораторную алхимию (*вай дань*). Уже в рамках внешней алхимии алхимический опыт, моделируя зачатие и созревание в киноварных полях (парафизиологических структурах) тела адепта «бессмертного зародыша» в результате иерогамии сил *инь-ян* имеет откровенно сакральный смысл, тождественный медитативному ритуалу литургии.

> «Ритуал (пост, молитва, поклонение духам, уединение, сохранение тайны от профанов и т. п.) предшествует началу алхимического действия и завершает его (поднесение золота божествам и т. д.). Более того, ритуал оказывается самой сердцевиной алхимического процесса: если ритуальные нормы нарушены, то эликсир не получится, пусть даже и технология его изготовления совершенна» [141, с. 205].

Не только строжайшее соблюдение ритуала, но и свершение адептом определённого числа добрых дел является предусловием алхимического синтеза эликсира. Алхимическое действие выступает как строй неких лабораторно-технологических операций, но, вместе с тем, только ритуально-этическая харизма отличает истинного адепта от шарлатана-манипулятора [141, с. 206].

Во «внутренней алхимии» проведение алхимического эксперимента по существу замещается его созерцанием, а лабораторный эксперимент с веществом – комплексом психофизических упражнений. Поскольку само тело человека является микрокосмом, то логично было бы заключить, что нет никакой необходи-

мости в каком-то особом веществе для инициации в его недрах алхимических трансмутаций свинца и ртути в золото и киноварь и создания эликсира бессмертия. Поэтому, скажем, получение первого ингредиента эликсира достигалось упражнениями по дыхательной гимнастике, ведущими к сублимации, очищению и аккумуляции заключенной в теле жизненной эссенции.

Основатель Пути золота и киновари (одно из самоназваний внутренней алхимии) *Совершенный Человек Пурпурного Ян* – Чжан Бо-дуань – пишет в своем труде «Главы о прозрении истины»:

> Все люди в своей основе
> имеют снадобье долговечности,
> но сами идут по стезе заблуждений,
> в бездумье его отбросив [142, с. 64].

Истинными свинцом и ртутью (соответственно, тигром и драконом, металлом и деревом, инь и ян, триграммами «Огонь» и «Вода») алхимического процесса становились свет жизненности – трансмутированная энергия бессознательного, и свет духа – трансмутированный ум. Атанором выступало тело адепта, по каналам которого направляется циркуляция жизненной энергии, претерпевающей качественные преобразования в соответствии с рецептами внутренней алхимии и, в свою очередь, постепенно преобразующей прежнее «грубое» тело в новое, «утончённое» до его полной трансформации в бессмертное и нерушимое тело. Истинное бессмертие, достижимое в слиянии с Дао, отлично как от чисто физического продления срока жизни, так и от сугубо духовного бессмертия.

> Внутренняя алхимия в себе самой дифференцировалась на различные уровни в зависимости от личностных способностей адепта, т. е. от качеств исходного человеческого материала. В трактате южнодаосского наставника Бо Юйчаня (XIII в.) говорится о трёх способах и исходных ингредиентах-субстанциях приготовления эликсира, или о трёх уровнях (соответственно, путях) обретения бессмертия: лёгком пути небесных бессмертных для мужей высших способностей (ингредиенты – дух, земные и небесные души, мысль); таинственном, но сулящем успех пути водяных бессмертных для мужей средних способностей (ингредиенты – сердце, печень, легкие); трудном, практически бесперспективном пути земных бессмертных для мужей толпы (ингредиенты эликсира – кровь, костный мозг).

Существует множество версификаций *нэй дань* в даосской традиции (например, в персонологии позднего даосизма выделяется уже пять рангов бессмертных), но неизменным является то, что алхимический процесс описывается с помощью «метафизических и космологических символов, указывающих на «единосущность» нового «я» адепта со всей реальностью» [141, с. 213]. Причем эта единосущность достигается переворачиванием «естественного», или профанического направления движения перемен, ведущего к смерти, и восстановлением «прежденебесного» состояния мира и человека. М. Элиаде категорически утверждает: «Индийская и китайская алхимии не являются эмпирическими науками, не относятся к предхимии, но представляют собой мистическую и сотериологическую практику» [143, с. 78], направленную на воссоединение Реальности.

Конечно, в рамках настоящей работы нет никакой возможности останавливаться на богатейшей, глубокой и зачастую ставящей в тупик символике ассиро-вавилонской, индийской, китайской, арабской или западноевропейской алхимии.[1] Алхимические символы настойчиво и неизменно амбивалентны, но алхимик, как блестяще выразился К.Г. Юнг, «...сознательно не осознавал эти проблемы» [132, с. 127]. В качестве общего принципа интерпретации смысла алхимической символики можно принять подход К.Г. Юнга, показавшего, что трансмутации металлов являются символическими проекциями и персонификацией бессознательных процессов, феноменологией парадоксальной самости человека. Поэтому занятия алхимией требуют своеобразного преображения, или гностического обращения духовно-экзистенциальной перспективы сознания. Недостаточно знать, что происходит в лаборатории алхимика, нужно еще знать, что происходит в нем самом, в опытах по конденсации «вселенского духа».

К.Г. Юнг пишет, что у некоторых мыслителей и поэтов это тонкое изменение «обнаруживается в форме превращения интеллекта в своего рода спекулятивную и интуитивную духовность» [144, с. 22–23], как мы это видим у Экхарта, Агриппы, Бёме, Парацельса, Ньютона, Сведенборга, Ницше. Такая духовность предполага-

[1] Например, уже в самых ранних текстах по теории *нэй дань* для описания алхимического процесса одухотворения телесности как интериоризированного или *внефеноменологического* сакрального ритуала используется учение «И цзин» о движении триграмм и гексаграмм, что уже окончательно сбивает с толку европейского читателя.

ет резко индивидуализированное непосредственное переживание примитивно-архаических первоидей, или архетипов коллективного бессознательного. Ее социокультурным контекстом является кризисный, переходный характер эпохи, релятивизация мировоззренческих оснований культуры. Может быть, именно поэтому технотронно-информационный «XX в. может гордиться великолепным созвездием алхимиков» [140, с. 221]. Обрывки «времён связующей нити» должны быть соединены в собственной душе адепта алхимического учения. Когда рухнул весь прежний мир с его успокоительными и спасительными предрассудками, а человек ещё ничего не знает о новом мире, то у него остается единственный путь – построить новый мир из средств собственного духа. «Меркурий Трисмегист сказал, что желающий в совершенстве постичь это Искусство, должен, так сказать, построить новый мир» [136, с. 59].

Алхимическая ситуация возникает как гнозис или антагонистическое мышление таинственного и предельно усложнённого единства некоего удвоенного мира, включающего в себя христианский мир Богочеловеческого духа и параллельный ему зеркальный мир души природы, как если бы небо духа «отражалось в чёрных водах Фюзис» (К.Г. Юнг). Но поэтому алхимическая магия ограничивается областью имманентного. *Она космична и человечна, в ней нет никакой сверхприродной благодати, но лишь благодать естественная, разлитая во всем мире.* Алхимическая магия проникает в сокровенные сферы бытия, будоражит субстанции и пробуждает духов, блуждающих среди вещей. При этом природное целое понимается не как естественная необходимость, извне оформляющая ничтожную и эфемерную человеческую жизнь, но как «расширение» самого человека. Нужно лишь уметь слышать голос звёзд, чтобы повелевать ими и заслужить их благорасположение.

Согласно одному их алхимических текстов, материальная Вселенная возникла, когда Люцифер, пытаясь совершить космический алхимический эксперимент, неправильно использовал Божественный огонь – субстанцию духовной жизни, или непостижимой духовной земли, из которой сотворено и духовное тело человека. Одна из составных частей алхимического проекта существует внутри самого человека, и без эксперимента с этой природой, т. е. без превращения самого адепта, химические субстанции в реторте не соединятся должным образом. Ведь особенностью человека является присущее ему свободное пребывание в центре

разумных оснований вещей, поэтому некоторым образом все сущности зависят от него. «Он может всё перевернуть, всё разрушить точно так же, как он может всё восстановить в свободном преображении» [145, с. 25]. Путь этого преображения, составлявший высший секрет алхимического искусства, не имел алгоритма, но неразрывно связывался с деятельностью Божественных энергий. Поскольку же человеческая сущность состоит в выборе им самого себя, и человек находит себя в своём творении, то успех или провал алхимического опыта есть онтологическая судьба вещей, мира в целом: быть ли ему царством Божиим либо царством демонов.

Психофизический параллелизм, мистическая сопричастность (participation mystique) духа и материи – парадигма алхимической работы и метаструктура самосознания алхимика. Внутренний духовный человек гностиков – Антропос – созданный по образу и подобию Нуса, в то же время является и самостью адепта, трансформирующегося в Результате Великого Делания, и Философским камнем. Антропос есть нечто от века существующее, и в то же время рождающееся в реторте. «Адепт не только был частью своей работы, но и знал это» [132, с. 364]. Поэтому Мастер одновременно и хозяин, и слуга Камня.

Сознание собственной исключительности совершенно естественно и неизбежно у человека, который ощущает себя тем, говоря языком алхимии, плавильным горном, где происходит переплавка всех онтологических и ценностно-смысловых абсолютов и их сублимация в новый, параллельный мир. Бахвальство и подлинное величие, шарлатанство и подвижничество, принявшее самую тягостную форму – выставления себя на всеобщее посмешище, «долгие, сухие пустыни дикой болтовни» и «оазисы бьющего через край светоносного духа» – весь этот «душевный ураган» спроецирован на Великое делание (К.Г. Юнг). В посвящении одной из книг Агриппы Неттесгеймского сказано: «Этот Агриппа никого не щадит; он презирает, знает, не знает, плачет, смеется, гневается, ругает, растрёпывает всё; он сам философ, демон, герой, бог и все» (цит. по: [132, с. 24]). Китайский алхимик Гэ Хун (III–IV вв.) обличает посредственные способности других адептов эликсира бессмертия: «Используемые ими методы малоплодотворны, они только и дают что двести – триста лет жизни» [146, с. 338].

По утверждению Парацельса, Аристотель, Гиппократ, Авиценна, Гален и прочие не создали ничего совершенного, погубив

то немногое, чему они научились у природы, своими фантазиями, грёзами или выдумками.

> «Я, Филипп Теофраст Бомбаст Парацельс, король арканов, получил от Бога некоторые дары, благодаря которым все, желающие постичь «великое делание», должны подражать мне и следовать за мной, будь они итальянцы или французы, поляки или немцы. Ваше место за мной, великие философы, астрономы и химики» [147, с. 333].
>
> Эта «Я-концепция» Парацельса не может быть полностью отнесена на счёт его «сварливого, дерзкого, желчного и склочного нрава» (К.Г. Юнг); брутальной воли к независимости; задиристости и злобного упрямства, благодаря которому к нему приклеились прозвища «сумасшедшая бычья голова» и «лесной осел из Айнзидельна»; глубокой обиды на коллег, докторов медицины, которые, как, скажем, Конрад Гесснер, считали Теофраста совершенно недостойным быть упомянутым среди приличных авторов, даже среди христиански или просто граждански порядочных людей [144, с. 34, 35].

В варварском, глубоко архаичном сознании алхимика «все вырванные с корнями боги обрушиваются на человека»; происходит крушение устоявшегося мировоззрения и отвержение всех его символов и универсалий, форм и образов как ответов на великие тайны жизни, а «взамен этого во внутреннем переживании становится осознанным первообраз творческого вещества» [144, с. 25].

> Трансформация материи состоит в том, что из неё высвобождается божественный дух-субстанция (spiritus mundi), или мировая душа (anima). В алхимической символике в материи проявляется крылатый Гермес-Меркурий (тождественный с Гермесом Трисмегистом), одновременно ртуть и Бог, демон, личность, квинтэссенция, вечный и совершенный жизненный эликсир, панацея, Великое таинство, Limbus major, философский камень (Lapis Philosophorum). «Золото, разведенное в Меркурий, есть дух и душа» [137, с. 306]. С помощью «Меркурия философов» происходит трансформация несовершенных субстанций, как материальных, так и духовно-психических, в совершенные, или актуализация божественных оснований prima materia. Меркурий философов воздействует на природный, «грубый» Меркурий, облагораживает его и препятствует *растлению вещества.* Сплав из семи простых металлов, именуемый *электрумом*, объединяет все их естественные качества и обладает сверхъестественной универсальной силой. Но вместе с тем этот сплав скомпонован движением неба и согласием всех семи планет.

Таким образом, дело алхимика, как и цель гносиса и миссия Христа, состоит в спасении мира. В то же время, хотя алхимик и рассматривает своё искусство как дар Святого Духа, оно всё равно было человеческой работой.

В одном из алхимических трактатов сказано: «О, дерзкие Сыновья Божественного Гермеса… Из вашей собственной великой Работы вы ясно видите, что Бог сотворил Всё точно таким же образом, каким изготовляется Физический Эликсир» [132, с. 353]. Алхимик, как это недвусмысленно выражено, например, у Ангелуса Силезия, втягивается в процесс образования Троицы. Алхимик убеждён, что дело Христа, т. е. искупление грехов мира, не завершено; его продолжения и завершения, «соединения Небес и Земли в философском Слове» (Гермес Трисмегист) следует добиваться с помощью алхимического искусства. «Меркурий, в грубой форме prima materia, есть, по сути, Первоначальный человек, рассеянный по физическому миру, а в своей сублимированной форме он есть восстановленная целостность» [132, с. 27]. Алхимический Меркурий и Адам как его символ-синоним – существо, превращающее себя в ходе алхимической работы из prima materia в совершенный Lapis Philosophorum. Тёмная сторона мира не побеждена, да и божественный центр в человеке есть нечто нуминозное, священно опасное, с чем, как со смертельным ядом, следует обращаться крайне осторожно и квалифицированно, чтобы превратить его в панацею. Фигура Искупителя в алхимической трактовке становится дуалистичной: Христос есть спаситель человека (микрокосма), а Lapis Philosophorum – макрокосма. Меркурий – это аналог anima mundi или Софии гностиков, той части божественного мира, которая заблудилась в Фюзис.

Алхимики, с их зацикленностью на поиске первовещества Единства, на деле проводили эксперименты с человеческой психикой в её проекциях на «душу материи». В поисках скрытой природы *материи* алхимики вытащили на свет божий *психические структуры*, но «почти не понимали смысла своего открытия» [132, с. 140]. Бесспорно, что средневековые философы были «заворожены своими же анимизмами» (К.Г. Юнг) и воспроизводили внутреннюю психическую ситуацию в терминах внешнего мира. С другой стороны, мистическая концепция бытия, христианско-языческий гносис имеют объективные корни в характере структурирования реальности, в составе которой присутствие демонов,

духов, божественных и дьявольских сил было бесспорнейшей очевидностью, как бесспорно и то, что этот мир сохраняет в себе самом и для себя самого определение единства. Этого не скажешь о современности, фрагментированной и разбросанной как на полотнах современных художников, и лишённой возможности произвести синтез иначе, как в форме тоталитаризма разного рода: политического, мировоззренческого, социотехнического.

Фантазия алхимика использовала химические ингредиенты и процессы, как художник использует краски для придания совершенной формы своим произведениям. Алхимик работает с идеями, проецируя их на символические свойства материальных субстанций. Хотя на реальный психический процесс алхимик смотрит как на нечто, совершающееся объективно, в форме химических трансмутаций элементов, одновременно он сознаёт, что он сам является и действующим, и страдательным лицом в этом процессе. Алхимия, если воспользоваться определением Г. Башляра, есть опыт психоанализа стихий и первоэлементов.

Алхимики стремились к полному единению противоположностей. Они старались найти способы производства такой субстанции, в которой бы оказались объединены все противоположности: материального и духовного, живого и инертного, мужского и женского, созданного человеком и самим Богом, тени и света и т. д. Алхимик синтезировал натурфилософскую и антропологическую модальности магически-мистической картины мира. Он твёрдо знал, что, «не предприняв серьезной попытки понять, что есть человек, глупо или небезопасно общаться с иными реальностями» [148, с. 7]. Вместе с тем, для того, чтобы понять, что есть человек, проблему единой основы бытия универсума и человека необходимо поставить как вопрос о возможности и способах обнаружения этой основы через её воссоздание в деятельности человека. Ответом на этот вопрос стал «потрясающий парадокс Меркурия» (К.Г. Юнг) как символа самости – химической субстанции и герметического духа, физического и психического, сырья (prima materia), из которого Бог создал все вещи, и конечного продукта (Lapis Philosophorum) алхимического процесса, возможность которого обусловлена искусством Мастера.

Этот парадокс (эмблемой которого в греческой алхимии стал Уроборос – par excellence, символ единства противоположностей) и означал, что личностный смысл алхимической картины мира

выступал в единстве с её концептуально-символически оформленными фантастическими порядками и онтологически-смысловыми иерархиями.

2.3.3 Софиология как учение о разумно-духовной благоустроенности космоса и человечества

Идея Софии, или Премудрости Божией – совечного Богу творческого начала – занимает важнейшее место в ветхозаветных первоисточниках. В «Притчах Соломона» София говорит о себе:

> 27. Когда Он уготовлял небеса, я была там. Когда Он проводил круговую черту по лику бездны,
> 28. Когда утверждал вверху облака, когда укреплял источники бездны,
> 29. Когда давал морю устав, чтобы воды не преступали пределов его, когда полагал основания земли:
> 30. Тогда я была при Нём художницею
> (Притч. 8).

Одним из главных символов библейской Софии является символ обжитого и упорядоченного пространства человеческого обитания. София – это разумно-духовная благоустроенность космоса и человечества. София по законам божественного ремесла созидает мир, как зодчий возводит дом, и несущими конструкциями этого величественного здания являются Благо, Истина, Красота – главные имена Софии.

> В первые века развития христианства личностно понятый ветхозаветный образ Софии сближался с ликами Троицы – Христом-Логосом и Святым Духом. Наиболее ярко софиология разработана в учениях гностицизма. По учению Валентина, София, будучи матерью Христа, Демиурга и Диавола, т. е. начал пневматического, психического и хтонического миров, является матерью всего созданного [122, с. 196]. В античном христианском гностицизме София, будучи космогонической Пневмой, женской ипостасью Божества, по своим функциям соответствует, вплоть до деталей, Логосу – Духу Святому, Божественному Слову Евангелия от Иоанна, повествующего в своей первой главе о сотворении мира. В то же время, Божественная София, подчеркивает А.Ф. Лосев, наделялась у гностиков «чересчур человеческими страстями и эмоциями и чересчур человеческой дра-

матически совершавшейся судьбой… повествование о ней доходит до самой настоящей беллетристики с весьма заметными сексуальными элементами» [149, с. 249, 250].

В гностицизме в понятии софийной устроенности бытия фиксируется идеальное одухотворение материи, сливающееся со страстностью и рациональной непроницаемостью материально-чувственного мира. Софиология как идущее от древнейших мифов, от Ветхого Завета и Каббалы учение о духовной телесности принципиально утверждает безусловное значение тела, «панэротизм природы», интимно-эротическое понимание таинств мироздания. В византийской и в католической традиции личностно понимаемая София сближается с образом девы Марии, благодаря заступничеству которой становится «софийным», духовно обустроенным и облагороженным весь природно-человеческий космос.

В.С. Соловьёв, как и его последователи-софиологи, активно использует богатейшее содержание учений о Софии, которые, благодаря своей *мистической зрячести* (С.Н. Булгаков), видят богов там, где нашему «научному» сознанию доступны лишь мёртвые «силы природы» [150, с. 285]. Страницы, где В.С. Соловьёвым развёртывается аналитика человеческого способа бытия, практически дословно цитируют тексты, посвящённые конструированию понятия Софии. Изложение строится так, чтобы софиология и антропология выступили в отношении порождающей модели и ее реализации.

В своём сознании человек идеально определен к абсолютной полноте воплощения божественного начала всеединства. В этом смысле человек есть *второе, после Софии, всеединое*. Вместе с тем, человек, неся в себе вечную божественную идею, является природным существом. Человек призван достичь совершенного единения с Богом, воссоединив в себе всю совокупность тварного бытия и сообщив ей характер Божественного всеединства. Данный принцип онтологического самоопределения человека образует осевую линию развития классической религиозно-философской традиции. Согласно Филону Александрийскому, человеческий ум есть отображение первообраза – единого вселенского Ума, и поэтому для каждого, обладающего умом, «...он есть некоторым образом Бог… Всякий человек разумом своим родствен Божественному Слову и есть от рождения отпечаток, или сколок, или отблеск бо-

жественной природы. Телесным же своим устроением он сродни всему миру, ибо смешан из тех же самых стихий» [151, с. 30, 34].

Тем самым человек становится естественно-сверхъестественным посредником между Богом и природным миром, «проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность». Человек берет на себя изначально принадлежавшую мировой душе роль устроителя и организатора вселенной, поскольку космогоническим процессом вселенная преобразована в стихию природно-материального бытия. Для природного целого божественная идея есть внешняя форма, внешний закон, которому природные существа подлежат по необходимости или непосредственно. Человек же, как свободное я, может свободно определять себя по отношению как к стихийно-природной определенности бытия, так и к духовной связи и смыслу существующего.

«...Если в своём идеальном сознании человек имеет *образ* Божий, то его безусловная свобода от идеи так же, как и от факта, эта формальная беспредельность человеческого «я» представляет в нем *подобие* Божие» [152, с. 140]. Реальность человека как подобия Божия, или онтологическая воплощенность в человеке формальной беспредельности духа, могут состоять лишь в том, чтобы человек имел свою божественную сущность не от Бога только, но свободно порождал ее в себе самом, чтобы человек стал абсолютным субъектом божественного всеединства. Человек призван в самом себе соединить распавшуюся на отдельные существования совокупность тварного бытия. Без силы самоутверждения человеческой личности самоё Благо как онтологическое начало бытия становится бессильным и холодным, становится отвлеченной идеей. Но самоутверждение человека как субъекта-демиурга собственного единства *в отличие* от стихийного единства природного бытия есть начало зла и источник того, что человек теряет внутреннее организующее начало собственного внутреннего мира – мир сознания превращается в хаос.

«Как носители свободы, люди суть боги» [153, с. 223], – категорически формулирует С.Н. Булгаков. Природный мир сотворен Богом, но не по образу Бога. Поэтому отношение «микрокосм – макрокосм» не выражает сути человеческого положения в космическом целом. Как подметил Плотин: «Что же до того, что мы являемся законнорожденными детьми Космоса, так ведь душа ребёнка – это не душа матери, это совсем другая душа» [154, с. 67].

Человек должен быть частью не только такого целого, которое образовано на онтологически низших уровнях бытия. Человеческая душа, мысль, нравственность должны принадлежать адекватной им мыслящей, нравственной, одушевленной тотальности, созидание которой и есть наиболее глубокое онтологическое утверждение свободы личности.

Софиология В.С. Соловьёва исходит из того, что «действительное соединение божественного начала с душою необходимо имеет индивидуальную личную форму, т. е. божественный Логос рождается как действительный индивидуальный человек» [152, с. 149]. И именно из универсальной личности Христа следует «выводить» единства, именуемые Логосом и Софией. Слово или Логос есть начало, выражающее единство безусловно-сущего начала личности Христа. София – единство второго вида, произведенное единство, или сущность, идея Христа. Эти два единства, в свою очередь, должны составлять живое единство. «Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос, как цельный божественный организм – универсальный и индивидуальный вместе, – есть и Логос и София» [152, с. 108]. Единство Логоса и Софии есть единство Божественной и человеческой природы Христа. В то же время, В.С. Соловьёв (как впоследствии К.Г. Юнг), связывает с Софией как четвёртым элементом божественного единства существенное развитие метафизической структуры духовного мира человека.

Противоречивость человеческого существа издавна составляет общую тему поэтов, психологов, моралистов. Философ же поставлен перед совершенно иной проблемой. Философским ответом на вопрос: «Что есть человек?» – должно стать определение онтологического статуса человека. «Наша задача есть не описание человека, а указание его значения в общей связи истинно сущего» [152, с. 113]. В этом отношении человеческое начало Христа, которому дано мистическое имя Софии, есть *идеальный* или *нормальный* человек как собственный и специфический предмет философской антропологии, отвечающей замыслу метафизики всеединства. Этот «человек» есть философская абстракция, заданная не как теоретическая модель или эмпирическое обобщение, но в соответствии с принципиальными условиями продуцирования философских понятий.

Как указывал М.К. Мамардашвили, в философии в определённом смысле проблемы человека не существует. «То есть че-

ловек как существо, обладающее какими-то естественным образом данными ему определенными свойствами, не является для философии предметом или объектом исследования» [155, с. 11]. Этим предметом, – *и одновременно тем, что позволяет случиться тому, что потом изучается*, – является некий, по терминологии М.К. Мамардашвили – возможный, по терминологии В.С. Соловьёва – идеальный или нормальный человек. Философский образ человека возникает на пределе трансцендирующего усилия, символизирующего для человека его способность или готовность расстаться с самим собой, со слепившейся с ним скорлупой, и тем самым освободиться от экрана, отгораживающего человека от самого себя, от своего реального положения в мире и своего предназначения, призвания. «Какая-либо наглядность и разрешимость внутреннего образа (внутренней формы) на частном предмете здесь устранена» [155, с. 12]. Под эту форму нельзя подставить никакой конкретный предмет, но она имеет собственное «вещество существования» в символах некоторого абсолютного состояния человека – всецелой онтологической и ценностно-смысловой исполненности личности. Как пишет Шеллинг: «Хотя человек и рождается во времени, но создан он в начале творения (в центре)» [156, с. 131]. Указанием на это изначальное место человека в общей связи истинно сущего вместе с тем задаётся логическая и смысловая структура философско-антропологического исследования.

Символ Христа, воплощающего в себе всю полноту Божественной и человеческой сущности, становится в софиологии В.С. Соловьёва порождающей моделью такой человеческой формы, которая, по определению М.К. Мамардашвили, в локальной точке истинного, фактически неделимого состояния несет всесвязность космического целого. Или, – повторим определение самого В.С. Соловьёва, – несет указание на роль и значение человека в общей связи истинно сущего. В этой связи градацию смыслоразличений софиологии В.С. Соловьёва можно выстраивать не только в соответствии с принципом эманации как логическую цепочку, звенья которой протянуты от божественной, внемировой, дотварной, несотворенной Софии – к Софии, как разумно-духовной благоустроенности человечества. Смысловое средоточие учения о Софии приходится именно на проблему реальной осуществлённости идеальной, вечной, абсолютной сущности человека. «В нас, – как говорит древний поэт, – в нас, а не в звёздах небесных и не в глубоком тартаре обитают вечные силы всего

мироздания» [152, с. 118]. Универсальным символом этого несоизмеримо более реального, чем феноменологически данное, и вместе с тем мистического содержания человеческого бытия, является Христос. Причем Христос не как ипостась Божественной Троицы, а как её воплощённость в Богочеловеческое единство, как *превращение центра вечности в центр истории* [152, с. 152].

Онтологическое и ценностное противопоставление Божественного и природно-человеческого миров есть следствие недолжного, ненормального состояния бытия и сознания, вовлеченного в это иллюзорное бытие. Но действительное единство этих миров не может пониматься как нечто существовавшее в прошлом или долженствующее появиться в эсхатологическом горизонте будущего. Это единство есть вечное настоящее вечного человека, а не «...картина какого-то особого объекта в мире, который бы назывался человеком и который бы определенным образом эволюционировал, проходил бы какие-то хронологические этапы, эволюционировал» [155, с. 14]. Такой картине противостоит мифический архетип Homo maximus и принцип совечности Бога и человека, определяющий особенности мистического переживания Божества как последней глубины человеческой самости. В.С. Соловьёв утверждает, что признание существования Бога до сотворения им человека делает случайным, ирреальным, недействительным бытие человека, а потому (что не эксплицировано в данном высказывании философа, но логически совершенно необходимо подразумевается его смыслом) и бытие самого Бога [152, с. 120]. Это суждение, в равной мере абсурдное и с точки зрения конфессиональной религиозности, и с точки зрения рационалистической антропологии, есть слово подлинно философского сознания, его «ясная и отчетливая» идея.

Согласно С.Н. Булгакову, учение о Софии как идеальном предсуществовании человека в Боге и о сотворении человека на основе свободы («Божественную тему своего бытия личность осуществляет на основе свободы» [153, с. 222]) заложено в глубинных основах христианской философии. София как начало, одновременно соединяющее и разъединяющее Божество и мир, есть «Идея» Бога, или живое существо, обладающее ликом, личностью. «Конечно, она *отличается* от ипостасей Св. Троицы, есть особая, иного порядка, четвёртая ипостась. Она не участвует в жизни внутрибожественной, *не есть Бог*» [150, с. 186]. Но София, как идеальный мир

Вечной Женственности, становится началом и основой тварного мира. В этом смысле София есть истинное положительное всеединое, единое-многое.

«...Занимая место *между* Богом и миром, София пребывает и между бытием и сверхбытием, не будучи ни тем, ни другим, или же являясь обоими зараз» [150, с. 188]. Онтологическая парадоксальность Софии ставит проблему языка, способного если не адекватно выразить идею Софии, то хотя бы в наибольшей степени оградить ее содержание и смысл от всевозможных форм профанации: проблему языка, способного генерировать символы переживания всеединства как софийной исполненности бытия.

Для платонизма и для христианского богословия в одинаковой степени центральной является проблема софийности мира. На богословском языке эта проблема ставится как вопрос: в чем и почему софийный мир в одно и то же время *есть София* и от нее отличается, *не есть* София; какова связь между миром и Софией и пропасть, их разделяющая. В отвлеченно-философской формулировке это есть проблема трансцендентно-имманентного характера мира идей. Предвечный мир софийных идей выходит за пределы понятийно-дискурсивного мышления, соответствующего раздробленному состоянию мира, но не может быть непосредственно отнесен и к Логосу. «Итак, – подводит итог С.Н. Булгаков, – метафизическая природа Софии совершенно не покрывается обычными философскими категориями: абсолютного и относительного, вечного и временного, божественного и тварного» [150, с. 189].

В языке человеческом, в том числе в языке библейских аллегорий, образов и символов, отсутствуют надлежащие слова для выражения своеобразия *реальнейшей реальности* Софии. И, в то же время, София есть мир идей, который открылся как самая бесспорная истина философскому умосозерцанию и художественному гению эллинов. Метафизическая реальность софийного бытия определилась как *числа* у пифагорейцев, как *эйдосы* у Платона, как творческие формы *(энтелехии)* у Аристотеля, как *имена* в религиозно-мистических учениях и т. д. Феноменологически эта реальность явлена религиозному сознанию и художественно-эстетическому переживанию. Метафизика всеединства призвана синтезировать различные типы осмысления объективно-софийной диалектики бытия и выработать язык, который открывает возможность этого синтеза (языка «способности религиозного суждения»).

Философия становится софийной, поскольку она есть искусство, хотя сама по себе красота в искусстве частична и мимолетна. Религиозное же сознание само по себе свидетельствует о Боге, а не о Софии. Только истинной святости дается мир в его светоносной преображенности. Таким образом, София раскрывается только такой философии, религии и искусству, которые устремлены к своим пределам и синтезу в единое миросозерцание. Производится этот синтез как положительное всеединство идей, которые сохраняют единство с понятиями философии, образами искусства, мифологическими и религиозными символами, осуществляются как их связь и приобретают новое измерение целостности. Человеком это положительное всеединство идеи воспринимается как знание в себе своего *высшего Я*, знания, что все, что он делает, и все, чем он является и телесно, и духовно, *есть не то*. Красота есть внутренний закон софийного мира, которому отвечают идеи не как плоды отвлеченного мышления, а как прорыв их *полубытия* к сущности в «духовном художестве».

Софиология становится неким *религиозным материализмом*, утверждающим не принцип борьбы с греховностью плоти ради победы духа, но развивающим «священную эротику» и метафизику человеческого тела как храма Божия. Сам С.Н. Булгаков, по-видимому, вполне отдавал себе отчет в том, что, критикуя неоплатоническое понимание тела как оков и темницы для духа и придавая телесности «положительное и безусловное» значение, он одновременно вынужден отрицать понимание христианства как духовной религии. С.Н. Булгаков провозглашает совершенно еретический постулат: «Христианство есть апофеоз тела» [150, с. 217], причем не мистически понятой Церкви как тела Христова, а чувственности как особой стихии жизни, отличной от нравственно-волевого начала личности и мышления. Разумеется, христианская ортодоксия с таким суждением никак не может примириться, но софиология как учение о положительном всеединстве обязана предоставить природно-чувственному началу самостоятельную онтологическую значимость в мире идей.

Софийные идеи не идеальны, а идеально-реальны. Умопостигаемым идеям присуща телесность, чувственная ощутимость. Понимая идеи в ничем не замутненной чистоте трансцендентально-логических схем мышления и нравственных императивов воли, мы отнимаем от учения о идеях весь его жизненный смысл.

Душа человека не есть только присутствие божественного начала в смертном теле, но имеет собственную, имманентную ей телесность, а тело – имманентную ему духовность. В глубине своей сущности душа каждого человека тоскует по своему эдемскому телу, облеченному софийной красотой и славой. Это мистическое переживание универсально, и его нельзя сводить к иллюзиям и фантастическим образам субъективного воображения.

Попыткой дедуцировать адекватную духу телесность является оккультное знание, вдохновляемое мистикой древнего гностицизма. Но учение оккультизма о различных планах и уровнях телесности – физическом, астральном, ментальном, эфирном – не дает понимания софийного тела идей. В этом учении дух связывается с определенным состоянием телесности («вхождением в астрал»), но не с ней как таковой, не с ее сущностью. Идеи имеют свое собственное тело, и реальность этой умопостигаемой материи идей лежит в онтологически ином плане бытия, чем тот, что опознается в мистически-оккультном опыте.

Софиология как учение о духовно-чувственной телесности идей в равной степени противостоит как их спиритуализации, так и натурализации. Все типы редукции всеполноты софийной реальности идей к ее односторонним определениям связываются С.Н. Булгаковым с тем обстоятельством, что идеи фиксируются в их проекциях на разорванное, внесофийное состояние мира. В несоразмерности метафизических понятий софийному всеединству идеи состоит «трагедия философии», но в этой трагедии отражается саморазорванность человеческой экзистенции.

Разумеется, С.Н. Булгакову, как и всем другим представителям русской метафизики всеединства и софиологии, для описания имманентного содержания идеи ближе всего семиозис религиозно-философского символизма, образы христианской мифологии и догматические вероисповедные формулы Православия. Но страницы работ Булгакова, посвященные теме Софии Премудрости Божией, свидетельствуют о том, что в своей богословской системе он на деле актуализирует не столько вероучительную *догматику*, сколько *мистическую метафизику* и *поэтику* библейских мифов.

Религиозная антропология учит о триипостасности человеческого духа как онтологической основе и внутренней форме его бытия. Но само бытие личности состоит в становлении этой вневременной основы и абсолютной формы в четвертую ипостась как

софийную универсальность духовно-телесного единства. Эта ипостась, в свою очередь, должна быть развита в многоипостасность, поскольку подлинная реальность софийного бытия личности принадлежит не самости, но соборности, софийно просветленному социальному телу. Всеединство осуществляется в софийности межличностных отношений, но перед проблемой одухотворенной плоти социального организма религиозное мышление вынуждено признать свое бессилие.

С.Н. Булгаков отмечает, что христианство, будучи кафоличным, является в то же время внеобщественным или сверхобщественным. Изначально христианство утверждает если не полное неприятие жизни «по стихиям мира сего», то, во всяком случае, необходимость соблюдать известную внутреннюю дистанцию по отношению к мирским интересам, требование сохранять духовную свободу от них. Участие в делах мира само по себе не предосудительно, но, следуя максиме известной евангельской притчи, нельзя смешивать «хлопоты о многом» с заботой о том, что есть «единое на потребу», что в себе самом имеет безотносительный смысл и безусловную ценность. Поэтому определяющий мотив отношения к проблемам «общественности» – это мотив аскетический, состояние отчужденности от мира. Христианство проникнуто мессианским и эсхатологическим умонастроением, и этот отрицательный коэффициент, на который умножается реальность социального бытия, не позволяет христианскому учению быть гуманистическим социальным мировоззрением – что, разумеется, ни в коей мере не означает, что оно должно быть антигуманным.

В результате проведенного С.Н. Булгаковым анализа всеполнота софийной реальности идей становится трансцендентной не только для философии, но и для религиозного сознания. «Трагедия философии» оказывается и «трагедией религии». Согласно С.Н. Булгакову, христианство как «абсолютная религия» оказывается бессильным дать положительный и окончательный ответ на вопрос о смысле жизни. Софийная идея в пределах движения к собственной синтетической целостности теряет собственное определение положительного всеединства и превращается в ту же кантианскую «регулятивную идею», только окрашенную в эсхатологические тона. Бессилие христианства дать ответ на религиозно поставленную проблему социального бытия, т. е. решить проблему софийной реальности одухотворенной телесности как

соборного человечества, оборачивается и невозможностью позитивной («катафатической») разработки христианского персонализма. Поэтому и в сознании человека смысл его собственной личности как индивидуально-универсального целого остается трагически неразрешимой тайной. Таким образом, дальнейшее развитие софиологии, поставившей себе предел в тайне Богочеловечества, могло быть только самоотрицанием единства конфессионально-религиозной и философской составляющих метафизики всеединства, осознавшей невыполнимость поставленного ею самой себе задания.

2.4 ФИЛОСОФСКИЕ ТЕХНОЛОГИИ ДОМОСТРОИТЕЛЬСТВА КУЛЬТУРЫ

После работ М.М. Бахтина все знают, что у культуры нет собственной территории: «В этом смысле культура – всегда некий Корабль Одиссея, совершающий авантюру плавания в иной культуре, оснащённый так, чтобы существовать вне своей территории» [56, с. 287]. Но ведь для успеха этой авантюры – автономного плавания в иных культурно-исторических мирах, составляющих космос *Большого времени* культуры, корабль должен быть крепко сбит, устойчив к бурям и штормам. Кроме того, «Арго», как известно, за время своих странствий подвергался неоднократным ремонтам, переделкам, менял свою оснастку, так что, в конце концов, в нём не осталось ни одной первоначальной детали. И, тем не менее, он сохранил свои функции и свою идентичность. Иными словами, в культуре должно быть нечто онтологически безусловное и экзистенциально непреложное, в чём человек даже в условиях культурно-мировоззренческого плюрализма кризисно глобализирующегося мира может обрести твёрдую духовную опору. Духовно-онтологические истоки или первофеномены культуры должны составлять главный предмет внимания экологии культуры, но они также образуют центральную область проблемно-смыслового поля философии.

Тем самым философия становится порождающей моделью и методологией построения картины мира, но также и частью культурного ландшафта и технологией его обустройства человеком. Однако соотношение философии как грани или сегмента культуры со своим целым является сложным, во многом проблематичным, а по ряду параметров – парадоксальным и даже антиномичным.

Согласно Аристотелю, философия, исследующая первые начала и причины сущего (т. е. «метафизика» или «первая философия»), есть «наука единственно свободная, ибо она одна существует ради самой себя» [19, с. 69]. Следуя императиву Аристотеля, философия не может предпосылать себе какие-либо определения как непосредственно очевидные или априорно заданные вне и помимо движения философской рефлексии в её собственных, полагаемых самим этим движением, структурах. Событие мысли происходит в начертанном ею самой плане (Ж. Делёз и Ф. Гваттари), поэтому категориально-философские определения формулируются посредством задания рекурсивных функций и построения самоповторяющихся или самоподобных форм.

Определением философии как рефлексивно-самоотнесённой системы или системы с рекурсивной структурой вводится совокупность чрезвычайно жёстких ограничений метафизического дискурса. К логически необходимым следствиям выявленной Аристотелем специфики философского мышления относится то, что проблемы, разрабатываемые философией, равно как и ответы на поставленные ею вопросы, принципиально неотделимы от неё самой. Философский текст замыкается сам на себя, приобретая ту же смысловую самодостаточность и автономность, что и произведение искусства. Проблема истинности либо ложности философских суждений, аналогично языку поэтических метафор, может быть поставлена лишь как проблема их валидности, как вопрос об их соответствии собственным, имманентным (внутрисистемным) критериям:

> «У поэтического и философского способов речи есть одна общая черта. Они не могут быть «ложными». Ибо вне их самих нет мерила, каким их можно было бы измерить и какому они соответствовали бы» [180, с. 125].

Обращаясь к философии, мы обнаруживаем себя в высвободившемся мире отвлечённых духовных истин и языка их смыслов, в котором для нас есть место лишь постольку, поскольку «мы изменяемся своей мыслью» (Аристотель). Это и есть условие вхождения в мир философии, неразрешимое на наглядных образах и по эмпирическим основаниям.

Одним из важнейших следствий (заложенных уже в предпосылках) «коперниканского переворота» в отношении *философия*

– *культура*, произведённого трансцендентальным обращением эпистемологической и духовно-онтологической проблематики, явилась радикализация экзистенциального статуса философии, придание ей достоинства фундаментального события в человеческом бытии. Только философский разум способен (если только вообще существует такая возможность) осуществить синтез свободы и рациональности в постановке и разрешении основополагающих мировоззренческих вопросов. Регулятивной идеей философского постижения бытийно-личностного акта мысли становится принцип: степень обоснованности и укоренённости философской рефлексии в структуре сознания составляет меру онтологичности духовного мира человека. Человек – скажет впоследствии М. Хайдеггер, – «философствует в недрах своего существа» [158, с. 330]. Всеобще-логическая форма движения философской рефлексии конгруэнтна тем траекториям, по которым строится смысловая архитектоника духовного мира человека и раскрываются онтологические основания человеческой культуры.

«Истина философствования укоренена в судьбе человеческого присутствия» [158, с. 341], поэтому метафизика – фундаментальное событие в человеческом бытии. Мысль, захватывающая экзистенцию в сущностных недрах человеческого бытия – это воронка, в которую затягивает человека, «изгнанного из повседневности и загнанного в основу вещей». Трансцендентальная рефлексия в итоге оказывается тем «общим освещением» (К. Маркс), которое модифицирует согласно своей собственной мере все остальные цвета духовного спектра. Предельные логические абстракции переводятся в «технологию» решения насущных задач существования, самопонимания, предназначения, призвания, устремлений и обетований…

Тем самым Хайдеггер в понимании отношения *философия – культура* доводит коперниканский переворот Канта до логического предела, аналогами или метафорами которого становятся уже модели релятивистской космологии. Территория философских событий (идей, понятий, структур рефлексии) занимает в космосе культуры не столько центральное место солнца в системе планет, и не столько появляется в нём извне «как беззаконная комета в кругу расчисленном светил», но становится «чёрной дырой», в окрестности которой искривляется пространство-время культуры, а внутри происходит коллапс всех её смыслов, ценностей и сверхценностей.

В хайдеггеровском истолковании соотношения *философия – культура* присутствуют два плана:

1. Понимание метафизики как судьбы бытия и энтелехии цивилизационно-культурного процесса отводит миру культуры роль территории, находящейся в суверенном владении философии. Культурно-исторический процесс при этой предпосылке задан эволюцией философского взгляда на мир, выступает как реализация самосбывающегося философско-онтологического проекта. При этой предпосылке не остаётся ничего иного, как признать, что метафизический гнозис телеологически предзаложен в основание Творения (гностики), что атомная бомба начала взрываться в поэме Парменида (М. Хайдеггер), а военно-промышленная империя Круппа – родное детище кантовской философии (В.Ф. Эрн).

2. В то же время, как говорилось выше, философские идеи, понятия, категории, структуры рефлексии обретают предметную истинность только внутри философского рассуждения, ими можно оперировать только на территории философских событий. Экзистенциальное мышление существует как личная форма духовного усилия, для которого не существует имманентной культурно-исторической формы. Рефлексия культуры производится философией как трансценденция её содержания к неким трансцендентальным условиям возможности выполнения философского акта. При этом философская рефлексия порывает с кругом конкретного содержания и многообразных определений культуры как сферой «морфологии выдохшихся смыслов» (Э. Кассирер), лишь отрицательно определяющей границы духовного опыта. Даже в том случае, когда именно жизненный мир повседневного опыта становится предметом философской рефлексии, она выступает в качестве метаязыка, а не вписанного в горизонты повседневности элемента её ландшафта. Лишенная внешней всеобщности,

> «...философия – обособленное святилище, и её служители образуют изолированное сословие жрецов, которое не может совладать с миром и должно оберегать владение истиной. Какой выход найдёт из своей расколотости временное, эмпирическое настоящее, какую форму оно примет, – надо предоставить ему, это уже не является *непосредственно* практическим делом и предметом философии» [159, с. 333].

Одним из следствий, вытекающих из этого лиминального (от лат. *limen* – порог) положения философии в культуре, является недопустимость механического переноса парадигмы самоидентификации философии на способ отношения философии к совокупности определений эмпирической действительности. Ничто не является столь губительным для философского мышления, как претензия быть некоей ценностно-нормативной системой личностного бытия и социокультурного развития, обобщённой инструкцией к практической жизни. Введённая Аристотелем абстракция самоотнесённости философии накладывает запрет на попытки преобразовать мир на философских основаниях. Нарушение данного запрета есть универсальная структура *гибриса* как *метафизической каузальности* гибели культур и цивилизаций. Несколько комичная формула Ширинского-Шихматова: «Польза философии не доказана, а вред от неё возможен», – по существу, справедлива.

Следуя *императиву культурной экстерриториальности*, философия на своём выходе в мир культуры не может предложить ничего, кроме философской же истины. Однако выполнением условий соблюдения философией собственного суверенитета, метафизического дистанцирования от «шума и ярости» культурно-исторической эмпирии, не отменяется обращённое к философии требование *культурно-экологического императива*: культура должна узнавать себя в отчуждающе-странных философских медитациях. Социокультурная функция философского сознания как «духовной квинтэссенции эпохи» (К. Маркс), как «места», где историческая эпоха и личность встречаются со своими собственными возможностями (М. Фуко), инвариантна по отношению к специфике исторических и своеобразию индивидуальных форм проявления этой функции. Существо её состоит в том, что в выполнении актов философского мышления я восхожу к личностному смыслу духовно типичных ситуаций (смерть, любовь, знание, отчаяние, надежда, сомнение, вера и т. д.), испытывая и переопределяя центральные ценности и аксиомы культуры с точки зрения их насущности для моего «не решённого и не завершённого» (М.М. Бахтин) существа. Нельзя не согласиться с тем, что философскому дискурсу необходимо «приземлить собственный отскок» (Ж. Деррида), чтобы не разорвать нить, связывающую парадигму самоидентификации философии с философской рефлексией, обращённой к философски не обустроенным сущностям.

О том, насколько сложно сплести и уберечь от разрыва нити, протянутые от метафизики к экологии культуры, свидетельствует история философской цивилизации Древней Греции.

Изобретённый греками тип рассуждения, основанный на различении онтологических истоков doxa (правдоподобного мнения) и episteme (аподиктического знания), является конститутивным и вместе с тем имманентно проблематичным способом легитимации философских технологий дискурса и праксиса экологии культуры. Уже у милетских «фисиологов» и элеатов онтологическая модель умопостигаемого и разумно упорядоченного космоса связана с институциональными формами культуры и духовными структурами, свойственными полису. Эта особенность онтологии Логоса досократиков переходит и к Сократу, резко критиковавшему учение «фисиологов» о бытии как непоследовательное, сохраняющее претензии на божественное знание.

Та реальность, исследованию которой посвящено философствование Сократа, неопределима в терминах ионийской натурфилософии (Архэ, Логос), но точно так же не сводится к субъективным мнениям (Докса) софистики. Сократ открывает новый тип реальности – поле автономного бытия самоотнесённых, самодостоверных понятий, не нуждающихся в каких-либо эмпирических или трансцендентных референциях. Единицами этой реальности являются не *элементы* досократиков, но *смыслы*, или, точнее, концентрации, сгущения, *события чистого смысла* – как определяют реальность философского концепта Ж. Делёз и Ф. Гваттари. Вместе с тем, в Сократовском философствовании

> «...Речь идёт не о таком знании, которым один обладает, а другой нет, и на которое первый претендует, а второй нет, следовательно, не о том знании, которым обладают лишь «мудрецы», а о том, на которое должен претендовать каждый, а если он им не обладает, то должен постоянно добиваться его» [160, с. 70].

Ведь это знание состоит в знании о благе, об *арете* – о том, в понимании и достижении чего состоит само бытие человека. На вопрос, что такое справедливость, должен уметь отвечать каждый, ведь это вопрос о нём самом. Арете – это некое «общественное» понятие, то, что делает каждого гражданином государства, определяет его бытие как бытие-с-другими в едином сообществе

и единой культуре. Между тем, люди довольствуются лишь видимостью такого знания, общими мнениями, а не самостоятельно продуманными определениями того, что такое справедливость, мужество, истина, красота и т. д.

Равное для всех подчинение закону (isonomia) и равное для всех участие в отправлении власти (isocratia) характеризовали духовный и политический мир полиса. В этом мире любые претензии на исключительность грозили разрушением гармонии, нарушением меры равновесия социального организма. Отсюда и обычай остракизма, в котором Аристотель усматривал один из главных механизмов сохранения демократических начал социально-политической жизни. В то же время, в системе политической культуры полиса сохраняется план трансценденции в виде инстанций и сил *священного* (hieros), чей порядок не поддавался расчетам разума и решениям, вынесенным в результате публичного обсуждения. В сообществах мудрецов, как и в мистериальных культах, достигались знания, которые, даже будучи публично провозглашёнными, не теряли своего статуса принадлежности к иному, чуждому обыденной жизни, миру.

> «С самого своего рождения философия оказывается в двусмысленном положении: по своему подходу и побудительным мотивам она смыкается как с посвящениями в мистерии, так и с борьбой мнений, происходящей на агоре; она колеблется между духом тайны, присущим секте, и характерным для политической деятельности духом противоречивых публичных дебатов» [161, с. 79].

Эти крайности персонифицированы, с одной стороны, в пифагорейском союзе как замкнутом братстве посвящённых, с другой стороны – в философии софистов, целиком включённой в общественную жизнь. Представлены они и в учении Платона, в котором, как подчеркивает в *Письме VII* сам философ, существуют два плана: эзотерический и экзотерический. Эта двусмысленность проявляется и в общественно-политической позиции. Философ по самому своему существу как призван к активной социальной и политической деятельности, так и должен вести созерцательную жизнь.

С одной стороны, Платон, рассматривая политику как искусство, направляемое философскими технологиями поиска истины

и блага, выдвигает принцип слияния политической власти и философского разума:

> «...Пока в государствах не будут царствовать философы либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольётся воедино – государственная власть и философия… до тех пор, дорогой Главкон, государствам не избавиться от зол» [162, с. 252–253].

Вместе с тем, даже в идеальном государстве, при совершенном общественном устройстве, сконструированном в полном соответствии с философской моделью, философов приходится принуждать к исполнению ими властных функций (в государстве же, «недостойном натуры философа», политическая власть и «основательное философствование» структурно несовместимы). Тем самым Платон расписывается в неэффективности философских технологий утопической социальной инженерии.

Обладание политической властью, причастность, как мы говорим сегодня, к «реальной политике» неизбежно влечёт за собой специфические соблазны и искушения для философа, осознающего превосходство раскрываемой философией истины над мнениями толпы, подчиняясь которым, в государственных делах никто не совершает ничего здравого:

> «...Не появятся ли у него необычные притязания? Не станет ли он считать себя способным распоряжаться делами и эллинов, и варваров и не занесётся ли он высоко, преисполнившись высокомерия и пустой самонадеянности вопреки разуму?… Вот в чём гибель и вот как велика, друг мой, порча лучших натур, предназначенных для благороднейшего занятия!» [162, с. 274–275].

Чтобы не превратиться из добропорядочного и законопослушного гражданина, уважающего полисные законы и даже предрассудки, если они оберегают спокойствие государства и благополучие его граждан (а именно таков философ в своей частной жизни) в тирана, – *в силу структурной несовместимости профессиональной политической деятельности и философски-нравственной компетентности*, – философ должен всячески избегать участия в институционализированных формах политической жизни, «делая своё дело, словно укрывшись за стеной от пыли, поднятой ураганом» [162, с. 277].

По-иному разрешалась антитетика *философия – культура* в другой философской цивилизации, развивавшейся параллельно с античным полисом – в цивилизации Древнего Китая. В Поднебесной произошло *отождествление профессиональной политической деятельности и философски-нравственной компетентности*.

> В Китае возник своеобразный социальный тип – «странствующий ученый», *ю ши. Ю ши*, становившиеся дипломатами, советниками, стратегами, администраторами при дворах правителей, не были связаны с каким-либо социальным слоем (были «разночинцами», если употребить термин российского социально-политического лексикона, или «классом интеллектуалов», knowledge class, как обозначается этот социальный слой в литературе, посвященной социальной структуре современного информационного или постиндустриального общества), но принадлежность к этому типу социальной элиты определялась личными интеллектуальными и нравственными достоинствами. В.В. Малявин отмечает, что усилиями странствующих ученых были созданы все классические школы китайской мысли, выработано сознание культурной общности Поднебесной, сделавшее возможным и политическое объединение Китая в III в до н. э. Эту роль *ю ши* смогли исполнить потому, что первые философы Китая, поставившие себя вне условности прежних культур, были свободны для создания нового, универсального образа культуры, для конструирования нового миропонимания.

Но вернёмся из Поднебесной в Элладу. Социально-политическая задача философии, как она видится Сократу и Платону, состоит не в непосредственном вмешательстве в политику с проектами социальных преобразований, а в окольном (с точки зрения современных политических технологий) пути воздействия на «реальную политику» через преобразование её социокультурных оснований, мотивов и целей. Этот путь, состоящий в долгом и терпеливом воспитании гражданских добродетелей, нравственном вразумлении сограждан и обучении их философской культуре мышления, раскрывается в учении Платона о *пайдейе*.

Стремление к воспитанию философской, гражданско-политической и нравственно-эстетической культуры как основам социальной организации – расцвет пайдейи (paideia) – стали особенностью, отличавшей философскую цивилизацию греков от большинства других народов античности. Общей темой ожесточённых споров

философов, риторов, медиков, математиков, художников была проблема воспитания, с помощью которого греки хотели укрепить и улучшить государство. «Реальная жизнь IV столетия заключается именно в этой борьбе за истинную Пайдейю» [163, с. 10].

В диалогах Платона как высшая форма пайдейи представлено диалектическое искусство Сократа. Сократ ставил целью образования обучение человека истинной добродетели – *арете*, что предопределило отождествление вопроса о добродетели с проблемой воспитания. Тем самым проблема пайдейи превращалась прямо и непосредственно в высшие метафизические проблемы, в чём и заключались истинные трудности задач наставника. Различие пайдейи Сократа от профессионально практикующих пайдейю риторики и софистики состояло, прежде всего, в различной онтологии природы и культуры. Для софистов воспитание – обуздание и приручение сильных натур, дрессировка их с молодых лет, чтобы внушить идеалы и законы, придуманные большинством. Законы и воспитание служат слабым, а сильные люди пытаются от них освободиться. Согласно Сократу, человеческой природе присуща не воля к власти, а воля к культуре, т. е. к пайдейе. Пайдейя – единственная возможность достижения духовного и физического совершенства (*калокагатии*), соответствующего человеческой природе. Это философское искусство («диалектическая атлетика») противопоставлено риторике, эристике и софистике.

Цель софистического образования определялась подготовкой граждан к жизни в демократическом государстве, каким оно выступило в действительности. Риторика и софистика становились могущественным средством подготовки преуспевающих политических деятелей, умеющих действовать в соответствии с логикой толпы, управлять ее страстями и пристрастиями. Софист «...преподает не что иное, как те же взгляды большинства и мнения, выражаемые на собраниях, и называет это мудростью» [162, с. 272], не зная, что в этих мнениях прекрасно или постыдно, хорошо или дурно, справедливо или несправедливо. Сократ говорит: «Мне думается, что я – в числе немногих афинян (если не сказать – единственный) подлинно занимаюсь искусством государственного управления и единственный среди нынешних граждан применяю это искусство к жизни» [164, с. 568]. Причиной конфликта Сократа с афинским государством и стала его философская система воспитания. Политическая, философская и воспитательная миссии Со-

крата неразрывно связаны между собой. Перед Платоном встала задача создания модели такого духовного сообщества (по традиции именуемого *политией*), в котором сократовская философская пайдейя была бы действительной и эффективной основой социальных отношений и институтов. То есть *не государство должно определять систему воспитания, но пайдейя должна стать моделью государства*.

Поиски философского обоснования воспитательной системы – сквозная тема «Государства» и «Законов». Идеальный человек может существовать лишь в идеальном государстве, главной функцией которого является воспитание человека. Для этого государственно-политическая власть и философский разум должны слиться: к власти должны прийти философы или властители сами должны стать философами. Без этого роду человеческому не увидеть совершенного государственного устройства. Философия заявляет свои права на политическое господство, обосновывая его понятием философии как знания Блага и её направленностью на практические проблемы. Но это означает, что сама сущность власти должна быть радикально изменена.

В «Государстве» Платон подробно описывает свойства, необходимые душе для достаточного и совершенного постижения бытия. Но тут перед ним встает проблема, высказанная словами Адиманта:

> «...Ведь кто устремился к философии не с целью образования, как это бывает, когда в молодости коснутся её, а потом бросают, но, напротив, потратил на неё много времени, те большей частью становятся очень странными, чтобы не сказать совсем негодными, и даже лучшие из них под влиянием занятия, которое ты так расхваливаешь, всё же делаются бесполезными для государства» [162, с. 266].

Ответом Платона на подобное, чрезвычайно распространённое и в наши дни суждение, становится обращение проблемы «взаимопригодности» философа и государства.

Пайдейя немыслима в государстве, разрушающем форму человеческой души. Платон описывает ситуацию в «социологическом» анализе следующим образом: перед человеком, обладающим философскими задатками, встают две опасности. Первая – опасность гордыни, когда понуждаемый толпой к власти и счи-

тая себя способным распоряжаться делами и эллинов, и варваров он заносится слишком высоко, преполнившись высокомерия и самонадеянности. Если же он не захочет становиться союзником толпы и посвятит себя служению философии, то толпа, потеряв возможность использовать его как союзника, прибегнет к любым действиям, чтобы нейтрализовать его влияние. Учителя и воспитатели, получающие плату за свою работу, могут привить человеку только господствующие взгляды толпы. Таким образом,

> «…от философии отпадают те люди, которым больше всего надлежит ею заниматься, она остается одинокой и незавершённой, а сами они ведут жизнь и не подобающую и не истинную. К философии же, раз она осиротела и лишилась тех, кто ей сродни, приступают уже другие лица, вовсе её недостойные… Иные людишки чуть увидят, что область эта опустела, а между тем полна громких имён и показной пышности, тотчас же, словно те, кто, спасаясь от тюрьмы, бежит в святилище, с радостью делают скачок от ремесла к философии – особенно те, кто половчее в своём ничтожном дельце» [162, с. 275]. Для занятий философией достойным её образом остаются: изгнанники; маргиналы, пренебрегающие делами государства; слабые здоровьем люди; сам Сократ, получивший небесное знамение, но это – единичный случай, «о котором не следует и упоминать».
>
> В этих условиях, словно очутившись среди зверей, эти немногие ведут частную жизнь, не желая сообща с ними творить несправедливость или погибнуть без пользы для себя и для других. «Ни одно из нынешних государственных устройств недостойно натуры философа. Такая натура при них извращает и меняет свой облик» [162, с. 277].

Неосуществимость требования превратить философскую истину в высшую властную структуру компенсируется созданием духовно-социальных общностей, подобных Академии, где и возникает особый, удивительный и непонятный для посторонних тип людей. В отношении же социума гуманизм Платона «застыл в эсхатологической готовности быть движущей силой в божественно совершенном государстве будущего» [163, с. 258].

В платоновских диалогах, трактующих о *пайдейе*, решается основная философско-педагогическая проблема экологии культуры: любое дело, в том числе и занятия философией, требует специальных знаний, но профессиональная узость противоположна истинной мудрости. Философствование совершается в досужей

непринуждённости разговора собеседников, т. е. в топосе *схоле* – просвещённого досуга, всецело принадлежащего частному лицу и противостоящему *асхолии* – общественно регламентированной деятельности. Но, в то же время, философия является своего рода ремеслом, *технэ*, требует специального мастерства и совершается слушателями платоновской Академии как упорный, подчинённый строжайшей дисциплине труд.

Философская *пайдейя* не замещает и не дополняет специализированное знание в виде некого обособленного «учения об истине», но совершается как способ преобразования специализированного знания в непосредственную духовную производительную силу гражданского самосознания. Профессиональное же философствование является *логосом-эйконом* названного способа преобразования семантического контекста овладения знаниями, поскольку осуществляется как *метанойя* – преображение человека собственной мыслью, создающее универсальную схему становления свободной, гармонически развитой индивидуальности. Платоном впервые поставлена и гениально разрешена проблема преобразования философских категорий в символы или смыслообразы культуры, сохраняющие ценностную и онтологическую определенность первоинтуиций метафизики и одновременно – непосредственное отношение к социальной и экзистенциально-личностной сфере. Может ли существовать философия, истинная как произведение мысли, но экзистенциально ничтожная и социально бесполезная? Философия во все эпохи понималась как то, что созидает и чем созидается сущность мыслящего человека и его отношения с себе подобными. Метафизика, философия человека, общества и культуры и педагогика связаны отношением предельного перехода на том онтологическом уровне, где они непосредственно совмещены в истинно важном и единственно насущном образовании – образовании человеческой души.

При любом способе истолкования платоновского текста, выводящем его из семантики *метанойи*, закон необратимости сознания нарушается, и *пайдейя* философии становится *гибрисом* рассудочного многознания. Философия как *пайдейя* есть труд и игра, *схоле* и *асхолия*, *технэ* и *софия* – любая деятельность, поскольку ее смысловая схема моделируется по *эйкону* структурирования пространства *агоры*.

Античный полис образуется вокруг *агоры* как своего топологически-аксиологического центра, представляющего собой пу-

стое пространство. Структурируется это пространство в спорах, столкновении мнений, *агоне* свободных граждан. Сам античный космос и его смысловая символика устроены как полисная демократия, где выдающуюся роль в силу *риторичности самого гражданского общества* (С.С. Аверинцев) играет звучащее слово, диалектика – как искусство мыслить в формах живой беседы. Недаром для Платона невежды – это люди, трудные для общения, пусть и кажущиеся многознающими [165, с. 186]. Закономерно, что мировоззренческий стиль эпохи избрал для себя *эйкон* философии – не обладания самой *софией* как завершённой системой истины, но стремления, духовного импульса, философского эроса.

Пространство философии, как и пространство *агоры*, не терпит фиксированной и кодифицированной догматики сакрального знания, но создаётся как пространство свободы – духовной, политической, социальной, интеллектуальной – общения свободных граждан, совместно решающих свою лично-гражданскую судьбу. Вместе с тем, сконструированная Платоном топологическая модель полиструктурности и иерархии ценностно-онтологических слоёв социокультурной реальности имеет ту принципиальную особенность, что социальные структуры и государственные институты выступают выражением и предметным осуществлением различных форм души. И наоборот: воспитание и формирование души – это тот способ, каким философ воздействует на государство. Поэтому философия как пайдейя дает урок духовной, политической, гражданской, интеллектуальной свободы, подвергая всестороннему испытанию любые социально-политические структуры, любые формы деятельности, знания, умения, ценности и принципы культуры не по имманентной им, но отчуждённой от личности логике, но в соответствии с критерием их соразмерности семантике совершенной человеческой души. В этом испытании нуждается и та форма свободы, которую порождает и культивирует античная демократия.

Словно ткань, расцвеченная всеми цветами радуги, – так и демократический строй, испещрённый разнообразными нравами и совмещающий в себе все прочие роды государственно-политических устройств, – может показаться всего прекраснее тем, кто, подобно детям и женщинам, любуется всем пёстрым. Свободный гражданин демократического государства «так же разнообразен, многолик, прекрасен и пёстр, как его государство» [162, с. 349]. Однако эта плюралистическая многоцветность не содержит в себе

встроенных ограничителей, не допускающих перехода сложной, полифонической гармонии различий в их эклектическое, безразличное и не связанное друг с другом сосуществование, т. е. препятствующих перерождению свободы во вседозволенность, в гражданскую безответственность и равнодушие, в гедонистическую асоциальность потребительской культуры.

Платон видит, что афинский демос захлестнул поток самодовольной обыденности, пошлости, цинизма, низменных страстей, своекорыстия, влекущий его к забвению гражданских добродетелей и к пренебрежению истинными ценностями культуры. Столь шокирующая современного либерально мыслящего интеллигента отчаянная апологетика тоталитаризма в теории идеального государства Платона и есть попытка соорудить дамбу из онтологически безусловных ценностей Добра, Истины, Красоты посреди этого потока софистики своекорыстного интереса, слившейся воедино с пафосом защиты старинного благочестия.

> Сократ говорит своему собеседнику: «То, что определяет как благо демократия и к чему она ненасытно стремится, именно это её и разрушает.
>
> – Что же она, по-твоему, определяет как благо?
>
> – Свободу. В демократическом государстве только и слышишь, как свобода прекрасна и что лишь в таком государстве стоит жить тому, кто свободен по своей природе».
>
> Но в ошибочном, рационалистически-плоском, философски не продуманном понимании свободы заложена неизбежность перерождения демократии в свою противоположность: «Чрезмерная свобода, по-видимому, и для отдельного человека, и для государства оборачивается не чем иным, как чрезвычайным рабством» [162, с. 350, 352], ведь тирания возникает не из какого иного строя, как из демократии, тиранические режимы устанавливаются и приобретают легитимность не иначе как на основе демократических процедур народного волеизъявления.

Ж. Бодрийяр, анализируя тенденции трансформации систем современной консолидированной демократии, писал:

> «Демократия обладает большим запасом возможностей автокоррекции, самоналадки. Но сегодня, похоже, эти возможности истощились. Взять хотя бы систему народного представительства – посмотрите, во что она превратилась в Америке. И у нас, во Франции,

не лучше. Это не демократия, это издевательство. Права человека, свобода, демократия – всё это превратилось в пародию. И очень мало шансов, что систему можно откорректировать». Как и во времена афинской политии, система достигла стадии предельной насыщенности, предусмотренной её конструктивными особенностями. Она отлажена, высокотехнологична, оперативна, но начинает опошляться – «о ценностях нет и речи» [166, с. 4].

Точнее будет сказать, что современные политики только и говорят, что о либеральных ценностях и священных принципах демократии, прекрасно понимая (как и софисты в своё время), что в создании политического имиджа «важны только слова, всё остальное – болтовня» (Э. Ионеско) [167, с. 56]. Предельная насыщенность, о которой предупреждает Бодрийяр, или «перегретость» узлов и агрегатов, обеспечивающих функционирование социальной системы современной либеральной демократии, достигнута за счет истощения, «переохлаждения» её онтологической основы. Механизмы автокоррекции и самоналадки, построенные по чертежам социальной инженерии и до сих пор справлявшиеся со своими задачами, начинают работать вхолостую. И если Бодрийяр или Платон предупреждают об этом, то вряд ли следует на этом основании причислять их к стану «врагов открытого общества», противников демократии и культуры.

Одной из составляющих системного кризиса современной формы демократии, стремительно преобразующейся в глобальную империю олигархического капитализма, является экологический кризис. В его основе лежит всё то же софистическое противопоставление номоса и фюзиса. Для софистики в культуре не существует ничего, выходящего за рамки дискурса, нет никакого смысла и ценности, которые были бы чем-то большим, чем мнение, doxa. Культурный релятивизм и субъективизм, будучи, как и в античной демократии, собственным порождением «агонального» типа организации гражданской общности, своим отказом от безотносительных ценностей, от абсолютных критериев и самого принципа различения добра и зла, истины и лжи легитимирует тиранию беспринципности.

В этой связи следует критически подойти к обозначившейся в последние годы тенденции к росту социального престижа и влияния философии. Ректор МГУ В.А. Садовничий отмечает:

«...В Европе и Америке начался философский бум. Философия стала действительно публичным феноменом, одним из важнейших

факторов общественной жизни. Философы уже не замкнуты в своём профессиональном сообществе: к их аргументам прислушиваются политики и широкие общественные круги. Философские книги издаются громадными тиражами, а выступления ведущих мыслителей вызывают интерес, сравнимый с ажиотажем вокруг концертов эстрадных звёзд» [168, с. 3].

Однако за превращением философии в «публичный феномен» нельзя не видеть ту цену, которой оплачивается обретение ею нового социального статуса. У публичного феномена – свои собственные ритмы, не совпадающие с ритмами философской рефлексии. Именно к сфере публичности М. Хайдеггер отнес такие модусы или экзистенциальные структуры повседневного бытия Dasein, как толки (болтовня), любопытство, двусмысленность. Они «правят всем толкованием мира», избавляя от задачи настоящего понимания услышанного и прочитанного, поскольку публичность «нечувствительна ко всем различиям уровня и подлинности». Доступ в публичность, господство «публичной истолкованности» есть возможность всё понять «на основании невхождения в существо дела» [110, с. 127].

Социокультурные функции философии определены тем обстоятельством, что, как указывает В.С. Стёпин, философия «...всегда апеллирует к базисным ценностям социальной жизни. Она их обосновывает. Она способна выработать ядро новых мировоззренческих ориентаций и предложить их культуре» [55, с. 16]. Между тем, вступая в сферу публичности и приспосабливаясь к присущему ей способу «усреднённого понимания» (М. Хайдеггер), философские идеи и системы неизбежно облекаются в превращённые формы собственного смысла. Но даже и в таком виде философские концепции оказываются по большей части невостребованными представителями современной социологии, политологии и других социальных дисциплин. В этой связи Ричард Рорти предлагает решиться на известную депрофессионализацию философии, на отказ от провозглашённого Аристотелем принципа автономии философского суждения.

С точки зрения Р. Рорти, приведённое выше положение В.С. Стёпина должно быть скорректировано в следующем плане: прежде чем приступать к анализу базисных ценностей социальной жизни и выработке методологических и мировоззренческих ориентаций для предложения их культуре, философ должен, по-

добно инженеру или юристу, выяснить, что именно нужно его заказчикам или клиентам. В этом случае, по мнению Р. Рорти, философия сможет сыграть пусть и более скромную, чем это виделось философам века Просвещения, но, тем не менее, важную роль в решении политических, экономических, социальных вопросов, поставленных современным этапом общественного развития.

Классическая философия решала в значительной мере техническую задачу (во всяком случае, такой она виделась самим философам) логически безупречного развёртывания концептуального содержания истины свободного самоопределения как интуитивно ясного онтологического единства человеческого существования и способов его осмысления. Философия осознавалась как высшая степень самодостоверности субъекта в формах предметно (в смысловых связях и конструкциях самосознания и в продуктах культурного творчества) осуществлённой свободы и рефлексивного самоуглубления на пути к духовным истокам разумности бытия.

Только философский разум способен (если только вообще существует такая возможность) осуществить синтез свободы и рациональности в постановке и разрешении основополагающих мировоззренческих вопросов. Регулятивной идеей философского постижения бытийно-личностного акта мысли становится принцип: степень обоснованности и укорененности философской рефлексии в структуре сознания составляет меру онтологичности духовного мира человека. Всеобще-логическая форма движения философской рефлексии конгруэнтна тем траекториям, по которым строится смысловая архитектоника духовного мира человека и раскрываются онтологические основания человеческой культуры.

Сегодня перед духом стоит сакраментальная проблема выживания в условиях катастрофической деградации меры своего участия в социокультурных мегаструктурах и жизненно-смысловых целеориентациях человека. В постклассическом философском дискурсе целостность понятия духа постепенно истончается, пока окончательно не рассыпается в деконструкциях и «следах следов» постмодернизма. Вывод об утрате философией, искусством, религией, наукой, политическими и социальными институтами – классической культурой в целом способности быть формой опыта самодовлеющей значимости духовного самоопределения личности выглядит в наше «сверхфилософское время» (С. Кьеркегор) не интеллектуальной фрондой, а объективной феноменологией повседневности.

3 ЭКОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

3.1 СТРУКТУРНО-ГЕНЕТИЧЕСКИЕ ФОРМЫ КУЛЬТУРЫ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Под повседневностью в современной культурологи понимается сама собой разумеющаяся реальность будничных, и рутинных фактов мира обыденной жизни. Сознание повседневности соединяет природный, социальный и субъективный миры в общее поле понимания, в непосредственно очевидный «жизненный мир» с его общепринятыми и общепонятными нормами и ценностями, правилами и представлениями.

Классическая философия особо не жаловала культуру повседневности своим вниманием. Гегель рассматривал мир повседневности с его частными интересами и мелкими страстями как всего лишь дань наличного бытия и бренности, уплачиваемую остающейся на заднем плане идеей.

> «Ближайшее рассмотрение истории убеждает нас в том, – писал Гегель, – что действия людей вытекают из их потребностей, их страстей, их интересов, их характеров и способностей и притом таким образом, что побудительными мотивами в этой драме являются лишь эти потребности, страсти и интересы и лишь они играют главную роль. Конечно, там можно найти и общие цели, желание добра, благородную любовь к отечеству; но эти добродетели и это всеобщее играют ничтожную роль в отношении к миру и к тому, что в нём творится» [169, с. 20].

Согласно Фихте, философия и её понятия, опирающиеся на способность интеллектуального созерцания, совершенно не существуют для области обыденного рассудка. Рассудок, двигаясь по проторённым им дорогам, в самом себе лишён условий понимания философии, но зато получает самую полную гарантию того, что «никакая подлинная философия не вторгается в круг его собственных занятий и не может помешать ему» [170, с. 570]. Соответ-

ственно, и философия, со своей стороны, со спокойной совестью оставляет повседневность её собственным проблемам и заботам.

В настоящее время отношение философов и культурологов к миру повседневности исходит из иных презумпций. Г.С. Кнабе среди всего многообразия определений культуры выделяет две смысловые доминанты:

> «...Одни определения варьируют традиционное понимание культуры как совокупности созданных человеком в ходе его истории материальных и духовных ценностей, прежде всего, его достижений в области искусства, науки и просвещения. Другие тяготеют к более широкому пониманию культуры как совокупности исторически обусловленных форм отношения человека к природе, обществу и самому себе. Первая группа определений утверждает как основу культуры создаваемые человеком *обобщенные* отражения действительности в виде знаний о ней и о методах ее изменения, в виде научных теорий и художественных образов, рассматриваемых в их исторической преемственности. Во второй группе определений главное – стремление уловить и зафиксировать *непосредственно-жизненное* взаимодействие человека с действительностью, общественно-исторически детерминированное отражение форм и способов такого взаимодействия во внутреннем мире людей, в их поведении, отношениях друг к другу, повседневном быту» [171, с. 29].

Соответственно дифференциации двух типов определения или двух образов культуры в современном комплексе культурологических дисциплин произошло многозначительное разделение исследовательских интенций. Традиционная философия культуры рассматривает человека как творца и творение всемирного культурно-исторического процесса, обращаясь к ценностно-смысловым универсалиям культуры. В последние десятилетия культурология и история культуры стремительно переориентируются на исследования частной жизни людей, их быта, т. е. на так называемую культуру повседневности. Б.В. Марков отмечает: «При переходе от одной парадигмы к другой меняется тип задаваемых вопросов» [172, с. 21], поэтому крайне сложно соединить эти исследовательские программы.

На наш взгляд, диспозитивом исследования эволюции идей и универсалий духовного мира и исторической реконструкции рутины обыденной жизни задаётся искаженная перспектива анализа как

исторических форм бытия культуры, так и современного социально-культурного целого. Одной из задач экологии культуры является разработка нормативно-теоретических и идеально-типических моделей гармоничного сочетания в культурном сознании высших духовных ценностей с правилами и нормами повседневной жизнедеятельности человека. Собственно говоря, разрыв между универсумом мировоззренческих идей и ходом повседневной жизни во многом является искусственным теоретическим конструктом. На самом деле, идеи и ценности вплетены в ткань повседневного существования, хотя зачастую не опознаются в качестве таковых, поскольку выступают в превращённых формах. Но это обстоятельство не отменяет их роли и влияния на сознание и поведение человека. Г.К. Честертон в предисловии к своей книге очерков «Еретики» пишет: глупо, конечно, если философы сжигают других философов за то, что им не удаётся выработать общую теорию Вселенной. Но есть идея, которая ещё абсурднее и непрактичнее, чем сжигание человека за его философию. Это ставшая универсальной в XX столетии привычка утверждать, что философия ничего не значит.

> «...Есть люди – и я один из них, – которые считают, что даже с практической точки зрения самым важным для человека является его видение Вселенной. Мы полагаем, что домовладелице, которая принимает жильца, важно знать о его доходах, но ещё важнее знать о его мировоззрении. Мы полагаем, что генералу перед схваткой с врагом важно знать, каковы силы противника, но ещё важнее знать, каковы его убеждения. Мы полагаем, что вопрос не в том, как теория мироздания влияет на деяния людей, а в том, влияет ли на них в целом что-нибудь ещё» [173, с. 414, 416].

В культурной истории человечества типичным является как раз явное присутствие мировоззренческих идей и ценностей в мотивациях и установках повседневной жизни. Относительно античного мира Гегель высказывает такое наблюдение: полисный уклад жизни может считаться классическим примером такого типа сознания, когда ценности и нормы социального целого прямо и непосредственно являются добродетелями личной жизни, стратегией повседневного самостроительства индивидуальной души:

> «...Великие интересы индивидуальной гуманности, важнейшие опоры общественной и частной деятельности, силы, низвергающие

и возвышающие народы, представляются мыслями повседневного обихода, простыми, естественными взглядами на будничные предметы обычной жизни» [174, с. 414–415].

Непосредственность выполнения функций конструирования социальной реальности системами мировоззрения на мифологической стадии развития – факт, отмеченный и проанализированный А.Ф. Лосевым и Э. Кассирером, К. Леви-Стросом и Р. Геноном. Историки цивилизации, культуры, религии, науки выявляют различные формы связи высокоабстрактных идей и концептуальных систем с миром повседневности на разных этапах социально-исторического процесса.

Как показал Й. Хёйзинга, человек Средневековья в своей повседневной жизни мыслил в тех же формах, что и современная ему теология: схоластический реализм выражал потребность обособлять каждую идею, оформлять её как сущность, объединять идеи в иерархические сочетания и выстраивать из них соборы и храмы. При этом социальные стандарты, поведенческие стереотипы и моральные нормы повседневности распространялись и на сакральный мир. Шевалье де ла Тур Ландри рассматривает замужество Девы Марии в таком освещении: «Господь пожелал, чтобы она стала супругою святого человека Иосифа, который был стар и добродетелен; ибо Господь желал быть рождённым под сенью брака, следуя всеместно почитавшемуся закону, дабы избежать мирских пересудов» [175, с. 185].

В даосско-конфуцианской культуре утверждается единство пути неба и пути человека. Конфуцианство понимает это единство в моральном и социальном плане, а даосизм – в онтологически-космологической модальности, противопоставляемой условным императивам культуры и социальных норм. Вместе с тем, поскольку Дао не имеет собственного предметного содержания, отличного от многообразия повседневного бытия, то нигилистическое отрицание нормативно-ценностного комплекса культуры, в том числе и ритуальной практики, не имеет под собой онтологических оснований в даосском учении.

Однако, если мы перейдём от анализа ментальных конструкций культуры к её экологии, то нельзя не отметить, что в организации культурного пространства обитания человека принцип деления на сакральное и профанное, высокое и низкое неукосни-

тельно соблюдался на протяжении длительного исторического периода. Отход от этого принципа совершился лишь в XX в. Это видно хотя бы на примере градостроительных решений и топологии жилого пространства дома.

> «В Древнем Риме дом делился на атриумную, официально-парадную половину, где принимали клиентов, выставляли маски предков, держали сундук с семейными, а иногда и государственными документами, и перистильную – там играли дети, хозяйка отдавала распоряжения рабам и слугам, хозяин принимал близких друзей. Этот принцип полностью сохранялся и в Новое время». В современном мире «Функциональная дифференциация жилого пространства строится на совершенно иной основе, предполагающей… определяющее для современной цивилизации взаимопроникновение общественно-деловой, художественно-культурной и повседневно-житейской сфер» [171, с. 30–31].

Это взаимопроникновение становится, например, принципом средовой архитектуры, в которой архитектурное сооружение оценивается не по степени его соответствия канонам, а по органичности включения в материально-пространственную среду обитания. И не только архитектурное сооружение утрачивает автономию по отношению к неупорядоченной разноголосице и эклектике повседневности, но и произведение искусства в целом «...начинает жить как сгусток окружающей жизненной среды, либо раскрывается ей навстречу и впускает её в себя, делает своим элементом» [171, с. 30].

Собственно говоря, именно возникновение массового общества и неразрывно связанного с ним феномена массовой культуры вызвали к жизни такую форму философско-культурологической рефлексии, как экология культуры. Рядом с бастионами высокой духовной культуры возникла культурная агломерация, адаптирующая к себе духовные смыслы и ценности. Мир повседневности современного человека, отмечает Ю. Хабермас, колонизирован системами формальной рациональности, подчинён логике эффективности, утилитарности и инструментализма. Посредством этих процессов в жизненный мир людей проникают разного рода социальные патологии, деструктивно влияющие на культуру, подвергающие инфляции традиционные ценности, подтачивающие структуры и институты гражданского общества.

Анализу особенностей культуры повседневности и её экологии необходимо предпослать хотя бы предельно краткий очерк методологических оснований подобного рода исследований.

Надёжное и стабильное развитие общества предполагает устойчивость основных структур его жизнедеятельности, законосообразное поведение его членов, согласие относительно основных ценностей и норм общежития. Структуры и процессы социально-исторического мира возникают из действий индивидов и их сообществ, а те, в свою очередь, опираются на господствующие или альтернативные картины мира. Поэтому социальные системы являются такими системами, представления о которых (истинные и ложные, научные и обыденные, реалистические и фантастические, рационально осмысленные и абсурдные) становятся элементом и порождающей структурой их собственной динамики. Ж. Делёз отмечает: «События, несущие несчастья человечеству, неотделимы от мифов, делающих эти события возможными» [176, с. 364]. Люди реагируют на объективные черты ситуации, опосредствуя их тем смыслом, какой они в неё вкладывают. Рефлексивная и бессознательная самоотнесённость социальных целостностей опредмечивается в содержании «коллективных представлений»: в идеях и концепциях, традициях и верованиях, в системах норм и ценностей, в религиозных, научных и философских картинах мира. Восприятие реальности всегда-уже опосредствовано процессом её символизации.

Многообразие культурно-исторических форм и всеобщие категориально-логические структуры этого отношения должны, в свою очередь, стать предметом философского анализа. И здесь возникает особая концептуально-методологическая проблема, связанная с парадоксами теоретического анализа самосоотнесенных систем. Суть данной проблемы можно прояснить на основе исследований Ю.М. Лотманом «семиосферы культуры». Эти исследования показали, что «неоднородность внутренней организации составляет закон существования культуры», необходимое условие преодоления энтропии структурного автоматизма.

> «...И тем не менее культура нуждается в единстве. Для реализации своей общественной функции она должна выступать в качестве структуры, подчиненной единым конструктивным принципам. Это единство возникает следующим образом: на определённом этапе развития для культуры наступает момент самосознания, – она соз-

даёт свою собственную модель. Эта модель определяет унифицированный, искусственно схематизированный облик, возведенный до уровня структурного единства. Наложенный на реальность той или иной культуры, он оказывает на неё мощное упорядочивающее воздействие, доорганизовывая её конструкцию, внося стройность и устраняя противоречия» [177, с. 501–502].

Как видно, над созданием культурой собственной модели философские идеи работают совместно с научными знаниями и с вненаучным – обыденным знанием. В этой ситуации свойственная классической метафизике забота об автономии философского суждения должна уступить место стратегии на участие философской рефлексии в создании образа мира культуры как многослойного и разнокачественного, допускающего и требующего разнообразия мировоззренческих позиций, взглядов и убеждений.

В рамках одной из наиболее перспективных, на наш взгляд, исследовательских программ экологии культуры повседневности дисциплинарным пространством размещения отправного пункта анализа становится не философия культуры в её традиционной форме, а социология знания в том виде, какой она получила у Питера Бергера и Томаса Лукмана.

Социология знания имеет дело с теми процессами, с помощью которых некая система «знания» становится социально признанной в качестве «реальности» в том или ином обществе. Предметом социологии знания являются не теоретические идеи, научные, мифологические, философские интерпретации мира как малая часть общественного сознания, а всё то, что считается знанием, признанным в качестве реальности в данном обществе, в его повседневной, до- и внетеоретической жизни. Структуры обыденного мышления в повседневной жизни имеют большее право на онтологический смысл, чем теоретические интерпретации и идеи людей, профессионально занятых конструированием мировоззрений. Такое понимание задач социологии знания предложил Альфред Шюц:

«...Все типизации обыденного мышления сами являются интегральными элементами конкретно-исторического и социально-культурного жизненного мира (Lebenswelt), в рамках которого они считаются само собой разумеющимися и социально признанными. Их структура определяет социальное распределение знания, его относительность и соответствие конкретному социальному окру-

жению конкретной группы в конкретной исторической ситуации» (цит. по: [178, с. 32]).

Социология знания, согласно замыслу ее создателей, призвана ответить на ключевой вопрос современной социологии: *как человек создает социальную реальность и как эта реальность создает человека?* Кратко рассмотрим основные особенности этого процесса в интерпретации «социологией знания» мира повседневности.

Я сознаю мир как состоящий из многих реальностей. Но реальностью по преимуществу, самоочевидной реальностью является реальность повседневной жизни. Повседневное знание – это знание системы значений, которое я разделяю с другими людьми в привычной, самоочевидной обыденности повседневной жизни. «Первейшее и наиважнейшее свойство повседневности – это её общественный, коллективный характер, предполагающий постоянную коммуникацию» [179, с. 12]. Социальный мир конструируется взаимодействием людей, происходящим по общим для всех и специфическим для отдельных групп правилам. Реальность повседневной жизни имеет само собой разумеющийся характер, существует как самоочевидная и непреодолимая фактичность. Переход от естественной установки к теоретической, эстетический и религиозный опыт могут поставить её под сомнение. Но из других реальностей сознание возвращается к естественной установке «как из экскурсии».

В повседневной жизни существует множество правил и стереотипов, которые «известны всем»:

> «...Это знание фоновое, латентное, но оно составляет саму живую ткань повседневности, является предпосылкой успешных контактов, как бы «подстилает» все рационально сформулированные и ясно осмысленные послания людей друг другу… Общезначимые нерефлексивные знания и установки, свойственные повседневности, являются незримой системой координат, которая никогда не выпускает индивида из своих крепких объятий, направляет его изнутри и корректирует его поведение с помощью разнообразных форм внешнего контроля» [179, с. 13].

Одна из особенностей реальности повседневной жизни – ее интерсубъективность, т. е. знание, что мир повседневной жизни разделяется мной с другими. Повседневность есть поле коммуникации,

по которому продвигаются с помощью коллективно вырабатываемых интерпретаций, и общественное мнение, действительно, есть то, «вокруг чего вертится мир» (А.С. Пушкин) повседневности. Вместе с тем, важная черта опыта повседневности – его субъектоцентризм, Я-центризм. Хотя повседневность способна возникать лишь в обществе и культуре, «моя субъективность – центр моей повседневности… социокультурные контексты скорее функциональны для жизни внутреннего мира, чем онтологичны» [179, с. 29–30].

Среди ценностно-смысловых диспозиций, определяющих общий схематизм конструирования социальной реальности повседневности, наиболее важной, базовой является такая форма социального взаимодействия, которая происходит в ситуации *лицом-к-лицу*. Восприятие других людей в ситуации лицом-к-лицу, в живом настоящем здесь-и-теперь – прототип социального взаимодействия как такового. Наиболее важным вкладом антропологии в социальные науки является, согласно К. Леви-Стросу, введение различия между типами социального бытия, основанного на непосредственных взаимоотношениях и на системе посредствующих звеньев коммуникации. Своеобразие объекта исследований антропологии заключается в том, что в исследуемых ею обществах межличностные взаимоотношения и система социальных отношений сливаются, образуя одно целое. Современные общества характеризуют многоступенчатые, глубоко эшелонированные системы опосредствования этих отношений.

Ситуация взаимодействия лицом-к-лицу методологически играет роль «клеточки» социального мира. Взаимодействие лицом-к-лицу является непосредственной формой социального отношения, и, вместе с тем, никакая другая форма социальной коммуникации не может сравниться с ситуацией непосредственного межличностного общения по полноте и глубине самовыражения личности. Но даже в ситуации лицом-к-лицу, если она возникает и воспринимается в рамках привычного порядка повседневной жизни, я постигаю другого и определяю свои действия посредством континуума социально определённых схем типизации и стереотипизации межсубъектных взаимодействий.

> «...В повседневности наши представления о мире неизбежно типизированы. Мы пользуемся клише, стереотипами, ориентируемся на общепризнанные и общепонятные нормы. Это приводит хаос

взаимодействий в систему». Типизация и стереотипизация есть логика и *сама реальность* повседневности. «Повседневность – это сфера согласованных действий, такого поведения, где все взаимосвязаны друг с другом и интерпретируют мир вместе… Таким образом, повседневность не только тесно связывает людей и стереотипизирует их мир, но и утверждает их фундаментальное онтологическое равенство» [179, с. 15].

Вместе с тем, повседневность есть реальность нивелирующего, обезличивающего нас мира, принуждающего следовать наличным структурам социального порядка.

Социальная структура как элемент реальности повседневной жизни – это вся сумма типизаций (от уникальных, персонифицированных до совершенно анонимных) и созданных с их помощью повторяющихся образцов взаимодействия. Социальный характер моей собственной личности обнаруживается лишь в моем отношении к другому. Социальность образуется человеческими межсубъектными взаимодействиями, выраженными в особой «предметности», которая в своей осязательной натуральной форме представляет социальное отношение как таковое. Тем самым раскрывается и структура естественной установки в ее социальной модальности:

«...В некоторых отношениях человек напоминает товар. Так как он родится без зеркала в руках и не фихтеанским философом: «Я есмь я», то человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода «человек» [180, с. 62].

В отношении Я – *Другой* только *Другой* служит формой существования и воплощением социального как такового, потому что только как социально-личностное существо он тождественен со мной в отличие от качественного своеобразия своей индивидуальности.

Типизации отвлекаются от индивидуальных определенностей субъектов и личностного характера социальных взаимодействий. Чем дальше типизации социального взаимодействия удалены от ситуации здесь-и-сейчас, лицом-к-лицу, тем более они анонимны. Социальные взаимодействия приобретают двойственную приро-

ду: непосредственно личностных и вместе с тем общественных отношений – и двойственный характер: индивидуализированный во всей пестроте его форм, и вместе с тем – унифицированный, социально-анонимный.

Объективация субъективности проявляется в продуктах человеческой деятельности, что выводит межсубъектное взаимодействие из ситуации лицом-к-лицу, из непосредственного, здесь-и-сейчас происходящего события межличностной коммуникации. Реальность повседневной жизни возможна лишь благодаря таким объективациям, в том числе в знаках и знаковых системах. В соответствии с выводами социологии, знания, многообразие естественных установок или качественное различие отдельных пространственных и временных зон повседневности интегрируется, сводится к общему для них характеру социальной реальности вообще на основе *символа*.

Символ соединяет различные зоны реальности, со-возможные миры (Лейбниц) социально-культурной онтологии, перемещая отвлечённые реальности и их семантические поля в порядки повседневной жизни. Грандиозные системы символических представлений возвышаются над реальностью повседневной жизни, и вместе с тем, символы превращаются в ее объективно существующие элементы.

Истоки любого институционального социального порядка и его нормативно-ценностных структур, как это следует из изложенного выше, находятся в типизации совершаемых действий. По определению П. Бергера и Т. Лукмана, *любая взаимная типизация опривыченных действий и есть социальный институт* [178, с. 92]. Социальные институты закрепляются и постепенно воспринимаются как имеющие свою собственную реальность. Индивид уже может не понимать цели и смысла институционального порядка, утверждающего свою власть над ним. С этого этапа можно говорить о социальном мире в собственном смысле слова, или в его отличии от субъективного мира человека. В то же время, становление социального мира на этой стадии принимает форму реификации, овеществления социальной реальности. «Реифицированный мир, по определению, мир дегуманизированный. Он воспринимается человеком как чуждая фактичность… вроде природных явлений, следствий космических законов или проявлений божественной воли» [178, с. 146]. При этом следует учесть, что реификация – это

столько же объективный процесс, сколько и модальность сознания, в том числе и прежде всего – его естественной установки.

> К. Маркс, обращаясь к специфике социального бытия и его категорий в анализе стоимости, пишет о «призрачной предметности», «мистическом характере» товаров как кристаллов или сгустков общей им общественной субстанции – абстрактного труда. Поскольку в стоимость не входит ни одного атома вещества природы, товар превращается в «чувственно-сверхчувственную или общественную вещь», полную «причуд, метафизических тонкостей и теологических ухищрений».

Таким образом, самые обыденные вещи самой рутинной повседневности в своей непосредственно очевидной реальности воплощают в себе логику целого, непроницаемую для обыденного рассудка, несоизмеримую с его категориями. Именно в мире повседневности возникают тотально идеологизированные идентификации, воспринимаемые самим субъектом как его свободный выбор или самоочевидное качество его личности. Человек чувствует себя онтологически защищённым, будучи, как Хома Брут в границы начерченного им круга, заключён в символический круг своей повседневности. Но он вынужден искусственно поддерживать эти границы и сдерживать напор внешних сил из иных измерений реальности.

Институциональный мир воспринимается в качестве объективной реальности, фактичности. Институты осуществляют социальный контроль и выполняют регулятивные функции даже независимо от того, созданы ли механизмы санкций. «Общество ждет от людей поведения определённого типа, предлагает социальные роли и конкретные, санкционированные способы их выполнения» [179, с. 13]. Но при том, что институт приобретает онтологический статус, ему требуется легитимация, то есть социальное признание. Легитимация – смысловая объективация второго порядка. Легитимация создает новые значения, служащие для интеграции тех значений, которые уже свойственны институциональным процессам. Легитимация оправдывает институциональный порядок, придавая когнитивную обоснованность и нормативный характер его практическим императивам.

Теоретически сложные легитимации социальных институтов являются сравнительно поздним феноменом. Первоначально ле-

гитимация институциональных порядков происходит на дотеоретическом уровне. Создаётся массив знания, поддерживающего соответствующие данному институту предсказуемые и контролируемые правила поведения и роли в сфере институционализированного порядка. Это институционализированное знание объективировано как совокупность общепринятых, само собой разумеющихся истин относительно реальности на основе механизма седиментации (осаждения) институционального знания в виде традиции как социального запаса знания.

Легитимация институтов производится также на уровне экспертного знания, и, наконец, высший уровень легитимации институционального порядка и социального опыта в его целостности образуют *символические универсумы*. Символический универсум имеет теоретический характер, возникает в процессе субъективной рефлексии, конструируется с помощью социальных объективаций ее результатов. Поэтому теоретизирование по поводу символического универсума – это легитимация в квадрате. Но каждый может жить в этом универсуме в естественной установке, без теоретической рефлексии, воспринимая его как самоочевидную реальность.

Символический универсум в выше приведённом смысле символа возводит легитимность институционального порядка к реальностям, трансцендентным повседневной жизни. Высший модус символического универсума образуют онтологические метапарадигмы: миры Логоса, Дао, Брахмана-Атмана, легитимирующие целые культурно-цивилизационные миры. В свою очередь, есть различные уровни и культурно-исторически развитые формы легитимации символических универсумов. Концептуальными механизмами поддержания универсума являются мифология, теология, философия, наука. Скажем, социальная роль философии как механизма легитимации выявляется при распределении знания на обыденное и экспертное: «профан» не знает, как концептуально поддерживается универсум, но он знает, кого следует считать *специалистом* по этой проблеме. Х. Ортега-и-Гассет был с этой точки зрения не вполне прав, вкладывая иронию в свои определения философа как «специалиста по универсуму» и «эксперта в сфере бесконечного».

Таким образом, социология знания, раскрывая генезис и имманентную логику институционализации нормативно-ценностных порядков социокультурной реальности, имманентность сим-

волических универсумов культурно-мировоззренческих систем структурам опыта повседневности и идентификационным стратегиям индивидов и социальных групп, выводит феноменологический анализ повседневности на уровень основного способа конструирования экологией культуры своей предметной области.

3.2 СЕМИОЛОГИЯ «СИСТЕМЫ ВЕЩЕЙ» КАК СИМУЛЯКР ПРИРОДНО-КУЛЬТУРНОЙ ЭКОСИСТЕМЫ

М. Хайдеггер в работе «Вещь» рассуждает о том, что вещественность вещи покоится вовсе не в материале, взятом для её изготовления. Например, горшечником при изготовлении чаши вовсе не формуются дно и стенки, но ловится неуловимая пустота: «Он формует пустоту» [181, с. 318]. Для М. Хайдеггера искусно и надлежащим образом оформленная пустота становится условием такого *онтологического* события, как складывание «в зеркальной игре мира» ясности его собственной сути: сущностного единства, взаимопринадлежности культурно-исторического и материально-природного бытия. «В подношении полной чаши *одновременно* пребывают земля и небо, божества и смертные» [181, с. 321].

Вещь не предмет, и её сущность и смысл нельзя раскрыть через «диалектику опредмечивания – распредмечивания». В подлинном своем существе *вещность вещи* и *дельность изделия* выступают в *творческой сути творения*. Иными словами, суть бытия природы в мире культуры должна быть понята и истолкована по способу бытия произведения искусства, как это делает, например, сам М. Хайдеггер в знаменитой работе «Исток художественного творения».

Творческая суть творения выявляет дельность изделия и вещность вещи, ибо является свершением истины, в котором сущее вступает в несокрытость своего бытия.

> «...Творение зодчества, греческий храм, ничего не отображает. Он просто стоит в долине, перерезанной оврагами и ущельями... Творение храма слагает и собирает вокруг себя единство путей и связей, на которых и в которых рождение и смерть, проклятие и благословение, победа и поражение, стойкость и падение создают облик судьбы человеческого племени. Владычественный простор этих разверстых связей есть мир народа в его историческом свершении… Стоя на своем месте, храм впервые придает вещам их вид, а людям впервые дарует взгляд на самих себя... Так же и скульптурное

изображение бога создаётся не для того, чтобы легче было принять к сведению, как он выглядит; изображение – это творение, которое даёт богу пребывать... в творении храма скала приходит к своей зиждительности и к своей успокоенности и тем самым впервые становится скалой; металлы приходят к тому, что начинают блестеть и мерцать, краски – к тому, что начинают светиться, звуки – звучать, слова – сказываться» [97, с. 282, 283, 285].

Если же творения культуры извлечены из неразрывной с их метафизическим смыслом и духовной сутью природно-культурной экосистемы как «месторазвития» создавшего их народа, если они расставлены в музейных залах, развешаны на выставках в художественных собраниях и галереях, то произведения искусства утрачивают своё бытие творениями, превращаются в объекты «суеты и предприимчивости художественной жизни» и абстрактно-теоретического интереса историков культуры (согласно Л.Н. Гумилёву, «история культуры – это кодификация предметов, уцелевших и сохраняющихся в музеях, где они подлежат каталогизации»[182, с. 40]).

В бестселлере Умберто Эко «Имя розы» поднимается проблема умерщвления культуры как формы взаимодействия и конкретного единства истории природы и истории людей в процессе её музеефикации. Всё действие романа вращается вокруг монастырской библиотеки и хранящемся в её огромном фонде единственном экземпляре книги Аристотеля. Библиотека хранит книги, но доступ ко многим из них закрыт. Эта высокая, но мёртвая книжная культура противостоит кипящим страстям, голодной, кровавой и жестокой жизни. Аналогичная антитетика духовной культуры и прозы повседневной жизни развёртывается в романе Германа Гессе «Игра в бисер».

М. Хайдеггер понимает творчество как просветляющий простор сущего и способ бытия экзистенции, как её открытость, произведение, выход в этот простор, как истину, созданную внутрь творения, а потому выступающую из него наружу. Феноменологически абсолютное содержание произведения искусства может быть упаковано в любое «вещество существования» смысла, поскольку в единичном явлении произошло событие «оплотнения духа» (П.А. Флоренский). Но само это событие может произойти только в *реальности, обладающей онтологической структурой поэтического вдохновения*.

Становится ли эта реальность тем универсальным зеркалом, отражаясь в котором, современный человек собирает, интегрирует свою личность? Или же культура как «чувственно представшая перед человеком психология, открытая книга его сущностных сил» (К. Маркс), синтезирует для современного человека его образ в объективности иного типа, чем онтологически интерпретированное М. Хайдеггером произведение искусства? Поль Рикёр пишет:

> «…памятники культуры сообщают «образам» человека плотность «вещи»; они заставляют эти «образы» жить среди людей, воплощая их в «произведениях». Благодаря произведениям искусства, благодаря посредничеству памятников культуры конституируется достоинство человека и его самоуважение. Однако на этом уровне человек может и окончательно подвергнуть себя деградации, отчуждению, превратиться в посмешище, в ничто» [183, с. 18]. Такая участь постигла человека в эпоху культуры постмодерна, в которой, если верить Мишелю Фуко, человек исчезает, как следы на прибрежном песке, в то время как сама культура преспокойно спит «под грохот его несуществования».

Структуры, в рамках которых осуществляется деонтологизация потребительской культурой хайдеггеровской смысловой схемы «вещь – изделие – произведение», вскрываются на материале современной технической цивилизации Жаном Бодрийяром.

Ж. Бодрийяр исходит из того, что потребление – характерная черта промышленной цивилизации. Во все времена люди пользовались вещами, что-то покупали, чем-то владели, но при этом они не «потребляли». Потребление – это не материальная практика удовлетворения потребности в еде, жилище и т. д., но способ организации феноменологии вещей и ценностей в знаковую субстанцию. Традиционная вещь-символ, воплотившая в своей форме и субстанции некое реальное отношение и его динамику, не может потребляться. Чтобы стать объектом потребления, вещь должна выступить знаком, внеположным её конкретной функции. Потребляются не сами вещи, а абстрагированные в вещах-знаках отношения. Подобно тому, как в формальной логике товара, проанализированной Марксом, все присущие человеку силы («деятельные способности») интегрируются в строй производства в качестве товаров, «...так и все желания, замыслы, императивы, все

человеческие страсти и отношения сегодня абстрагируются (или материализуются) в знаках и вещах, чтобы сделаться предметами покупки и потребления» [184, с. 215]. Эта абстракция приобретает вид системы вещей/знаков, отношение к которой уже не имеет ничего общего с удовлетворением потребностей посредством вещей, но проистекает из императива целостности как бесконечного и систематического обладания всё новыми знаками/вещами.

Таким образом, потребление – это «*виртуальная целостность всех вещей и сообщений, составляющих отныне более или менее связный дискурс*» [184, с. 213]. Но связность эта глубоко иррациональна и существует на уровне социокультурных, идеологических и психологических коннотаций. Ж. Бодрийяр демонстрирует, как в систему технической функциональности встраиваются паразитарные функции комфорта, престижа и т. д., блокирующие развитие техники как способа человеческого синтеза и перестройки человеческих отношений. Технологическое совершенство не замыкается на уровне автономной рациональности собственно технологических решений, но оказывается нагруженным коннотацией структур социопсихических мотиваций, потребностей и практик, т. е. идеологией условно человеческих значений. Вещь – «это не просто неподатливое материальное тело, но и некая психическая оболочка, в которой я царю, вещь, которую я наполняю своим смыслом, своей собственностью, своей страстью» [184, с. 95].

В «типично буржуазном интерьере» всем предметам обстановки «свойственна монофункциональность, несменяемость, внушительность присутствия и иерархический этикет» [184, с. 18], что отсылает к представлению о личности как об уравновешенном наборе свойств и способностей и о незыблемой структуре межличностных отношений в семье. Каждый предмет в таком приватном пространстве усваивает свою функцию и получает от нее символическое достоинство, и, вместе с тем, воплощает отношения между людьми. Все это вместе образует особый организм, построенный по модели патриархальных отношений. Реальное пространственное единство подчинено здесь моральному единству жилища, символике его устойчивости и нерушимости, которую призваны обозначить и в социальном плане собственности, и в психологическом плане имманентности семьи вещи – эти антропоморфные боги-лары. А.В. Михайлов отмечает, что интерьер замкнутого внутреннего пространства жилища в начале XIX в. стал предметом

тщательного изображения в живописи. Вещи лишаются внутреннего смысла и превращаются в оболочку социальных и психологических определений субъективности. «Интерьер становится космосом самоутверждающегося «я», и вся история искусства и культуры закономерно опрокидывается в этот присвояемый «я» мир, в котором хозяйничает субъективность «я» [185, с. 537].

Если прежнее убранство несёт на себе нагрузку моральных условностей, выразительную силу символического строя жизни семьи, то современные интерьеры производят впечатление чисто функциональных решений. Вещи становятся подвижны и многофункциональны, складываются и раскладываются, традиционные гарнитуры уступают место угловым диванам, задвинутым в угол кроватям, низким столикам, стеллажам, блочной мебели. Внутреннее пространство и само «присутствие» (в хайдеггеровском смысле) вещей деструктурируются. «Такие предметы, как легкий, разборный, нейтрального стиля стол или кровать без ножек, занавесей и балдахина – так сказать, нулевая степень кровати… сводятся к наипростейшей конструктивной схеме и окончательно секуляризируются» [184, с. 21]. В вещах их функция становится окончательно свободной и кристально прозрачной, не затемняется ритуальностью старинной мебели, превращавшей обстановку в непрозрачное зеркало овеществленной структуры человека. «Но пока *вещь освобождена лишь в своей функции, человек тоже освобожден лишь в качестве пользователя этой вещи*» [184, с. 22]. Эта функциональная эволюция вещной среды оказывается параллелью и символом эмансипации социального индивида от интегрированности в ограниченные человеческие конгломераты, т. е. освобождения индивида в своей функциональной объективированности, но не действительного освобождения личности.

Современный интерьер, рассуждает далее Ж. Бодрийяр, над чистой функциональностью вещи надстраивает некий новый смысловой уровень. Предметы утратили лежавшую в их основе субстанцию и замыкавшую их форму, с помощью которой человек привязывал их к своему воображаемому облику. Через неограниченную комбинаторику сведённых к чистой функциональности предметов человек осуществляет свой «структурирующий дискурс», «...и тогда, по ту сторону их практического применения, он сумеет спроецировать в них свою игру, свой расчёт, свой дискурс, а эту игру осмыслить как некое послание другим и себе самому» [184, с. 30].

Описывая комбинаторную логику этой игры как общую стратегию человеческих взаимоотношений, онтологический проект технической цивилизации, Ж. Бодрийяр полемизирует с поэтико-метафорической символикой *чаши* как фигуранта и наперсника человеческой души, включённой в глубинный строй природы, из хайдеггеровской «Вещи». В этом проекте мир мыслится не как дар и природный строй субстанций, но как изделие – нечто доминируемое, манипулируемое, исчислимое, классифицируемое и концептуализируемое на основе полной абстрактности освобождённых от моральной символики вещей. Строго расчисленный строй вещей следует путем собственной эволюции и самоорганизации, освобождая облик вещей от запечатлённости в них реальных трудовых операций.

> «Именно так понимается сегодня «стиль» вещей: его механизм остаётся виртуально-подразумеваемым… и налицо одна лишь форма, окутывающая его своим совершенством, «облекающая» и скрадывающая своей линией некую абстрактно-кристаллизованную энергию. Как при развитии некоторых видов животных, вещь обрастает формой, словно панцирем. Подвижная, транзитивная, облекающая, она сглаживает внешний облик вещи, превозмогая тревожно-дискретное многообразие механизмов связностью некоего целого. В такой функциональной среде замкнутостью непрерывных линий (а также и материалов – хрома, эмали, пластика) восстанавливается единство мира, который прежде поддерживался в глубинном равновесии благодаря человеческому жесту. Мы идем, стало быть, к абсолютной власти формы…» [184, с. 61].

Универсальная власть и столь же универсальная транзитивность форм скрывают исчезновение в технической цивилизации символических значений. В то же время, технически совершенная форма как *симулякр* материально-энергетической субстанции и трудовых операций столь хорошо симулирует реальность человеческих смыслов вещей, что начинает ее эффективно регулировать. Сёрен Кьеркегор пишет о характерной аберрации сознания, погруженного в функционально организованную вещную среду, при которой совершенство устраивается как бы само собой, без усилий человека:

> «...В старые времена дорога к совершенству была узкой и одинокой, путешествие по ней постоянно нарушалось блужданиями, под-

вергалось разбойничьим нападениям греха, преследовалось стрелами прошлого, которые столь же опасны, как стрелы, выпущенные ордами скифов; теперь же к совершенству отправляются по железной дороге, в приятной компании, и, прежде чем человек может вымолвить хоть слово об этом, смотришь, а он уже и приехал» [123, с. 209].

В дизайне разыгрывается спектакль спонтанной сверхвещественной действенности: *формой, символизирующей идею функции* (например, обтекаемой формой современного автомобиля), внушается мысль о волшебном и благодатном автоматизме. «Формы производят свой дискурс» [184, с. 69], соотносясь со своей собственной стилизацией, а не с «непристойно выставляемой напоказ» практичностью. Для этого используются внеструктурные элементы, служащие психологически и метафизически нагруженными коннотациями текучих природных стихий и животной динамики (системную функцию коннотации историчности, *подлинности*, или дополнения изысканно-безупречной функциональности интегрированным в нее «кусочком абсолютной реальности» выполняют старинные вещи, и в этом заключается специфическая польза от бесполезности этих вещей-островов). В своей законченной форме двусмысленная риторика такого дискурса выступает как реализация сущности человека и мира. Вопреки видимости, по своей структуре этот дискурс является платоновски-гегелевским, т. е. утверждающим примат целого и серийного над индивидуальным и уникальным.

«Все вещи объявляют себя функциональными, так же как все политические режимы – демократическими» [184, с. 72]. Но эта функциональность есть на деле способность интегрироваться в целое, преодолеть свою непосредственную функцию ради способности стать элементом системы коннотаций функционального мира. Крылатая фраза Остапа Бендера: «Автомобиль не роскошь, а средство передвижения», – фиксирует чистую функциональность машины как средства покорения пространства-времени, но не выражает ее сублимированной, фантазматической функциональности как «нарциссической самопроекции», очарованности образом собственного могущества, которое коннотируется непосредственно в формах автомобиля. Но Остап совершенно прав, фиксируя социально-психологическую неподлинность и знаковую обделённость безупречно функциональных вещей.

В стремлении к обладанию старинными вещами, обладающими мифическим коэффициентом подлинности, есть нечто большее, чем «снобистский зуд» социального и культурного престижа. Сам по себе функциональный предмет, какова бы ни была его цена, онтологически скуден в своей имманентной соотнесенности с будничным обиходом. «Его реальность препятствует регрессии в ту область «совершенства», откуда необходимо происходить, чтобы быть сущим» [184, с. 90], – в ту нетленную область бытия, которую вскрывает Хайдеггер, описывая чашу. Вещная среда воспроизводит в себе неразрешимость основной дилеммы современного человека: выбора между прометеевским проектом переустройства мира и проектом обретения благодати происхождения от первородного начала. Иллюзия решения достигается тем, что человек окружает себя функционально-прирученными вещами и столь же прирученными сакральными вещами-пращурами, включая прошлое как таковое в цикл потребления.

Вещи, абстрагированные от своей практической специфичности (своих функций) и соотнесенные с субъектом, «...организуются в систему, благодаря которой субъект пытается восстановить для себя мир как некую приватную целостность» [184, с. 96]. Универсальным способом этого абстрагирования от специфических функций, перехода к воображаемой сути вещей становится автоматизация. В автоматизированных вещах возникает специфический тип антропоморфизма и соответствующей символики – символики сверхструктурных функций: «...на автоматизированные изделия проецируются уже не жесты, энергия, потребности, телесный образ человека, но самостоятельность его сознания, его способность контроля, его индивидуальность, его понятие о себе» [184, с. 123], – формальная автономия индивидуального сознания. Поэтому новая техногенная среда оказывается насыщенной символикой и аллегориями, риторикой и мифами психических практик. В ней производится синтез абсолютной функциональности и абсолютного антропоморфизма. Вещи возвращаются к мифологическому двойничеству с человеком. Особенностью этих симулякров безграничной, а потому легко преодолеваемой функциональности вещей является то, что на смену анимистическим структурам воображаемого приходят энергетические, а в последнее время – кибернетические структуры, «где центральным мифом будет не миф об абсолютной органичности или абсолютной

функциональности, а миф об абсолютной соотносительности мира» [184, с. 131].

Для понимания особенностей психосоциологической символики, свойственной индустриальному производству, важнейшее значение имеет механизм персонализации серийных вещей. Персонализация становится не только добавочной, но и паразитарной в отношении к основным функциям. В серийном производстве императив индивидуальности вещей может выполняться на уровне несущественных аспектов – отличий в окраске, аксессуарах, деталях вещей. Отличия тиражируются как систематический перебор вариантов единой парадигмы. Если эти отличия отсутствуют, то возникает анонимная, деперсонализированная среда. Примером тому является сюжет, обыгранный в фильме «Ирония судьбы, или с легким паром». На деле, конечно, среда всегда персонализирована. «Наше сознание не могло бы персонализироваться в отдельной вещи, это абсурдно, – оно персонализируется в отличии» [184, с. 157]. Эти отличия отсылают и к идее индивидуальности, и к идее единой модели, лежащей в основе серии.

Покупателю, скажем, автомашины предоставляется выбор из десятков цветов и дополнительных аксессуаров. С их помощью единая модель индивидуализируется на уровне вторичной серийности все более мелких и ничтожных различий, которые переживаются потребителем как нечто положительное, как признак специфической ценности.

> «...Непрерывно подчёркивая свою уникальность через репертуар серийных отличий, мы поддерживаем тот воображаемый консенсус, который и является идеей модели. Персонализация и интеграция идут строго рука об руку. В этом и заключается *волшебство системы*» [184, с. 157].

Модель есть родовой образ, или идея, создающаяся воображаемым усвоением всех относительных различий, многократно повторяемой отсылки к чему-то иному, бесконечной подстановки в игре маргинальных отличий. Такова специфическая индуктивная логика конституирования эйдосов, или универсалий, когда через посредство некоей смутной идеи общего, присутствующего в системе различий, каждый начинает чувствовать себя уникальным. Но эта уникальность лишена завершённости и самобытно-

сти, лишена стиля, нюансов, подлинности, ведь она производится серийно и подчинена комбинаторике форм, красок и аксессуаров. Возникает парадокс: субъект принуждается к актам персонализированного выбора и потребления, которые переживаются им как свобода. Но доступный субъекту выбор изначально фиксирован, дифференциации интегрированы в систему, «живой выбор воплощается в мёртвых различиях» [184, с. 166]. Эта ситуация наиболее выпукло проявляется в феномене рекламы.

Дискурс рекламы имеет целью не только эксплицитную функцию – информацию о достоинствах того или иного товара, но нечто более фундаментально важное: невидимую операцию интеграции. В рекламе действует не столько агрессивная логика внушения, сколько интериоризованная инфантильность логики Деда Мороза: индивид верит рекламе не более, чем ребёнок верит в Деда Мороза.

> «...Зато индивид чувствителен к скрытым мотивам защищённости и дара, к той заботе, с которой «другие» его убеждают и уговаривают, к неуловимому сознанием знаку того, что где-то есть некая инстанция, … которая берётся информировать его о его собственных желаниях, предвосхищая и рационально оправдывая их в его собственных глазах» [184, с. 180].

Реклама даёт веру в тайное сродство вещей и структур производящего их общества с личностью. Производство умиротворяет и гармонизирует стихии, гуманизирует материю, преображая её в соответствии с потребностями индивида.

Определяющей чертой новой мифологии становится инверсия: если ранее на индивиде лежал моральный долг приспособиться к требованиям общества, то теперь через систему серийного производства, рекламы, масс-медиа и т. д. внушается мысль о том, что всё общество в целом приспосабливается к индивиду и его желаниям, ориентировано как на высшую цель на то, чтобы доставить ему удовлетворение и средства самоосуществления. От человека требуется теперь только соответствовать самому себе, а не каким-либо внешним нормам и запретам. Но в этом самосоответствии, опосредствованном системой вещей, личность тотально социализирована. Индивиду более не приходится задумываться о мотивации поступков и выборов. Сами вещи снимают с индивида чувство вины от незнания, кто ты такой и чего ты хочешь. В ре-

кламных роликах на глазах у индивида его желания формулируются, облекаются в образы и резюмируются в вещах. Типичный «слоган» современной телерекламы: «Чего же ты хочешь?», сопровождается видеорядом, где демонстрируются бутылочки «пепси» или батончики «сникерсов». Или другой навязчивый сюжет: «Фанта» – неожиданное решение», в котором фанта выступает как универсальное средство разрешения ситуаций, не имеющих ничего общего с прямой функцией этого товара. Если же вещь не снимает это бремя вины незнания самого себя и неопределённость смысложизненных ситуаций и решений, то она *некачественна*.

А.В. Михайлов отмечает, что для человека, скажем, XVII в. основной онтологический страх выступает как «страх метаморфозы, мгновенного и беспричинного превращения вещей». Вещественное в своей мнимой самотождественности приоткрывает лики подлинной действительности рая и ада, «так что всякая, даже самая безразличная вещь уже служит обращённым к человеку предупреждением» [186, с. 271]. Вещь есть символ и способ реализации распада сферы материального и духовного, в первую очередь, в психологическом и социально-историческом мире самого человека. Эстетической формой реакции человека на выступившую из берегов смысла действительность становится метафизический «смех, идущий из обнажаемой человеком глубины вещественного: смеются вещи, разрываясь от своей внутренней нелепости» [186, с. 281]. Разоблачением стихийности вещественного мира в равной мере являются безудержный аллегоризм немецкого барокко и трагическая ирония иенских романтиков. В современной цивилизации эта тенденция доводится до своего логического предела, причём двумя взаимоисключающими по своей аффективно-эмоциональной модальности способами. Один из них наиболее ярко воплощен в рассказе Ф. Кафки «Превращение». Та же самая логическая схема конституирования абсурдности сферы смысла, но со знаком плюс, представлена в описании мира рекламы Бодрийяром.

Вещи «более не предлагаются для того или иного конкретного применения (практика грубо архаическая) – они навязываются, развертываются парадом, ищут и обступают вас, доказывают вам свое существование избыточным излиянием своих видимостей. Вещь нацелена на вас, она вас *любит*. А поскольку она вас любит, вы и сами себя чувствуете существующим – вы «персонализированы» [184, с. 184]. Коммерческие вещи несут в себе интимную теплоту личност-

ного общения, предоставляемую нам в дар театральной игрой рекламы имманентность смыслов социальной среды личностному началу. Реклама обращена к индивиду, к его личным грёзам, но полагается не на произвольность индивидуальных желаний, а на управление их систематикой. «Здесь правит бал своеобразная тоталитарная социодинамика» [184, с. 194], создающая воображаемую коллективную солидарность на основе личностного выбора. Вещь посредством инстанций социального воображаемого становится материальной абстракцией личностного отношения индивида и общества. Власть – считает Бодрийяр, – должна была бы предложить каждому гражданину телевизор, не заботясь о программах. Ведь телевидение – «*это уверенность в том, что люди больше не разговаривают между собой*, что они окончательно изолированы» [187, с. 204].

Рекламой утверждается ценность фундаментального политического мифа современного демократического общества: личностная обращённость социальной среды к индивиду и его свободе выбора, сопричастность индивида жизни социального целого. В современной либеральной литературе расхожим стало противопоставление патернализма традиционного общества императиву свободы независимого личностного решения, присущего гражданскому строю демократического правового государства. Анализ Ж. Бодрийяра свидетельствует о том, что патернализм лишь перешёл с уровня наивных и откровенных морально-политических идеологий прошлого на уровень социопсихологической семантики технической рациональности как принципа социальной интеграции, устраняющей тревожную многозначность мира.

Смысловое членение целостности этого мира приобретает специфическую определённость. Категории вещей создают категории личностей, стерегут порядок социального смысла. Социально-статусные группы опознают себя не через различия мировоззренческих или ценностно-смысловых установок, жестов, ритуалов, этикета, церемоний, но через тот или иной набор вещей. Соответственно этой комбинаторике опознавательных знаков и мир личности категоризируется наборами блуждающих элементов, сцепления которых соотносимы с личностными типами, но лишь отдалённо связаны с живой целостностью личности. Дискурс подобной реальности не может иметь синтаксиса поэтических метафор или научных понятий, но говорит языком товарных знаков, маркировок, ярлыков, кодов аффективных кон-

нотаций, языком обозначений и классификаций. Ж-Ф. Лиотар замечает, что уже Декарт в конце своего «Рассуждения о методе» просит кредитов для лаборатории. «Следовательно, без денег нет ни доказательства, ни проверки высказываний, ни истины» [188, с. 109]. Однако «Рассуждение о методе» вместе с тем является и sui generis романом воспитания, или правилами совершенствования естественного человеческого интеллекта.

Но современная культура выступает как раз как нечто несоразмерное человеку. Согласно Гегелю, доверие непосредственного сознания науке есть результат и эффект его самоотчуждения, ведь наука по отношению к самосознанию есть перевернутый мир, или мир наизнанку. Развитие культуры по пути специализации привело ее к reductio ad absurdum, когда специализируется уже сама *душа человека*. Отчуждение личности от целого культуры привело к тому, что себя самоё личность не понимает, с самою собою утратила возможность общения. «Здание культуры духовно опустело», – ставит диагноз один из ярчайших представителей «Серебряного века» русской культуры П.А. Флоренский. Оно ещё будет строиться, но «те, кто будут за нами, ничего не отрицая, нисколько не возражая против тонкости научных дистинкций и разработанности художественных приёмов и т. д. и т. д., скажут роковое «не надо», и вся сложная система обездушенной цивилизации пойдёт разваливаться, как развалилось в своё время многосложное строение астрологии, как развалилась схоластика, как развалились и разваливаются за ненадобностью великие империи» [189, с. 336].

Постмодернизм ставит себе задачу вербально выразить опыт современной («посткатастрофической», «энтропийной», «усталой» и т. д.) культуры в виде метатекстов, представляющих собой многоуровневый и полисемантический, «плюралистически-холистский» синтез. «На смену картезианской и гегелевской логике приходит логика тотальной целостности, полноты самой вещи, не нуждающейся в интерпретациях, игнорирующая причины и следствия, смешивающая культуры и религии» [190, с. 21]. Дело, однако, в том, что сам феномен вещи получает совершенно особый онтологический статус.

В романе Германа Гессе «Игра в бисер» начало духовного движения, приведшего к учреждению Ордена и к возникновению Игры в бисер, относится к периоду так называемой «фельетонной эпохи». Эта эпоха, хотя и была «мещанской», приверженной глубокому индивидуализму, не была духовно бедной. Напротив, дух обрёл не-

слыханную и невыносимую для него самого свободу. Это время неподлинности духовной жизни, недоверия духа к собственному существованию во многих других отношениях было отмечено энергией и величием. Но фельетонная эпоха «не знала, что ей делать со своей духовностью, вернее, не сумела отвести духовности подобающее ей место и роль в системе жизни и государства» [191, с. 11].

Люди «фельетонной эпохи» жили в постоянном страхе среди политических, экономических и моральных потрясений, и их игры отвечали глубокой потребности закрыть глаза и убежать от страшных предчувствий в фиктивный мир. Мир повседневной прозы с окончательной ясностью осознал свою несовместимость с искусством и «прекрасной индивидуальностью». Ужасная девальвация слова вызвала то аскетически-героическое противодействие, что стало началом новой самодисциплины и достоинства духа. Выход был найден в том, чтобы поместить духовность в искусственно созданный микросоциум гармонии – Касталию.

Действительно, философия не может своими силами удерживать единство специализированных областей культурного творчества. Мифология, религия, наука, искусство, равно как всемирная социальная, политическая и экономическая история, процесс развития культуры и цивилизации становятся для мысли, ориентированной идеалом всеединства, зеркалом, отражающим образ этого идеала. Но для философии тот факт, что наличное бытие культуры переживается как сфера эксплицированного смысла, как презентация и предписание человеку ценностно-нормативного образа его личностных качеств, свидетельствует как раз об онтологической ущербности бытия и метафизической ложности установок сознания. Нельзя забывать, что «возможна и бесчеловечная, враждебная человеку духовность» [192, с. 322].

Крах проекта Игры в романе Г. Гессе является одной из наиболее глубоких и ярких художественно-философских картин, демонстрирующих онтологическую и экзистенциальную пустоту проектов развития *культуры-как-алиби* (М. Фриш), типологически характеризующих умонастроение постмодернизма как самосознания «фельетонной эпохи». Но эта цивилизационно-культурная и *метафизическая* угроза основаниям бытия замечается только в угрожающей ситуации (вспомним афоризм гениального аналитика мировоззрений Достоевского: бытие только тогда и есть, когда ему грозит небытие). Нет ничего парадоксального в том, что

сознание современного гуманитария оказывается катастрофическим – одновременно сломленным и ломающимся, или сознанием, методологически осознанно и принципиально деструктурирующим философему всеединства.

Классическая философия осознавалась её творцами как высшая и изысканная степень самодостоверности субъекта в формах предметно (в смысловых связях и конструкциях сознания) осуществленной свободы и рефлексивного самоуглубления на пути к духовным истокам разумности бытия. Поэтому ценности и смыслы культуры, определившиеся в своей независимости от философского самосознания, не могут, с точки зрения этого сознания, быть сферой онтологического единства человеческого существования и способов его осмысления. Ведь при этом происходит не просто снижение качественного уровня культуры или псевдоморфоз духовно-культурных феноменов, но совершается онтологический разрыв граждански-политического и духовно-эстетического измерения экзистенции. Культурно-историческая преемственность адресует человеку требование духовно-интеллектуальной и эмоционально-волевой работы по формированию в собственном мироотношении надлежащей иерархии целей и ценностей, принципов и смыслов, связывает в единое целое постижение онтологических оснований отношения человека к миру и к себе самому, и обращённое личностью к самой себе требование духовно-нравственного самоопределения.

3.3 ГУМАНИЗАЦИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ В КОНТЕКСТЕ НЕПЕРИОДИЧЕСКОЙ ТИПОЛОГИИ ПРИРОДНО-КУЛЬТУРНЫХ ЭКОСИСТЕМ

Согласно М. Хайдеггеру, аналитика Dasein, проводимая так, чтобы Dasein смогло «показать себя само по себе из себя самого», должна раскрыть исходный способ бытия человека «в том, как оно *ближайшим образом и большей частью* есть, в его средней *повседневности*» [110, с. 16]. Экзистенциально-феноменологический анализ бытийных модусов Dasein в мире усреднённой повседневности, обыденности должен быть определяющим и при постановке проблем взаимодействия культуры и природы.

Именно аналитика Dasein даёт возможность онтологического определения такого сущего, как природа. Ближайшей и непосредственной темой этой аналитики является мир в горизонте средней

повседневности, или окружающий мир в модусе бытия орудий, «подручных средств» человеческой деятельности («праксиса») – годности, полезности, применимости, удобства и т. д. Самое пристальное всматривание в вещи не способно открыть их подручность – подчёркивает М. Хайдеггер, – но исходное отношение к ним создаётся их изготовлением, применением. Одновременно в применяемом средстве «сооткрыта», «сопредъявлена» природа, выходят на свет онтологически-категориальные определения сущего как оно есть «по себе»: «Лес – это древесина, гора – каменоломня, река – гидравлический напор, ветер – это ветер «в парусах» [110, с. 70].

В такого рода рассуждениях не без основания усматриваются параллели и аналогии с постановкой проблемы К. Марксом (хрестоматийным примером которой является сформулированное в «Тезисах о Фейербахе» требование понимать действительность не в форме объекта, или созерцания, а как человеческую чувственную деятельность). Но нельзя забывать о том, что в соответствии с феноменологическими установками в онтологии разрабатывается вопрос о *смысле* бытия. М. Хайдеггер разрабатывает фундаментальную онтологию как экзистенциальную аналитику Dasein, т. е. *прояснение специфического бытийного устройства того, кто может ставить вопрос о бытии* (бытие которого само определяется этим вопрошанием).

Онтологическое отношение человека к миру сущностно предваряет все способы познавательного (теоретического) и практического (орудийно-инструментального) освоения действительности как модусов этого отношения. Непосредственное обхождение с вещами как орудиями, согласованным с природными свойствами и человеческими целями многообразием подручных средств, возможно потому, что мир уже каким-то образом доступен, открыт для такого использования. Поэтому в феноменологическом анализе предметно-деятельностной сферы как онтологически фундированное условие его возможности выступает «доонтологическое предпонимание», «истолкованность» собственного бытия как возможности быть самим собой или не быть самим собой, моделью для которых не может выступать «неприсутствиеразмерное» сущее (т. е. сущее, которое не есть мы сами) и его бытийные определения – категории. Подлинное бытие экзистенции заключается как раз в чётком отделении её открытости миру от обращённости к сподручному и наличному.

Орудия труда изготовляются так, чтобы ими могли пользоваться другие, тем самым в них представлен мир совместного бытия – мир со-бытия и со-присутствия. «Сказать «здесь-бытие есть здесь-со-бытие» значит сделать понятным именно это» [193, с. 89], – отмечает Вальтер Бимель. То есть, если перейти к более привычным терминам, сделать понятным онтологическую необходимость конституирования структур личностно-социального бытия в качестве предмета феноменологического анализа.

> Изначальной и наиболее глубокой онтологической определённостью Dasein, отличающей человека от всех прочих видов сущего, является бытие-возможность. При этом в отличие от онтической точки зрения, с которой возможность как *модальная категория* означает то, что ещё не действительно и то, что не необходимо, возможность в качестве *экзистенциала* – исходная онтологическая (не *ещё не*, но сущностно *никогда* не наличная) определённость Dasein. Человек по своей подлинной сути, или в осознанной уникальности своего индивидуального бытия, есть собственные возможности Dasein, при этом *возможность* содержит в себе *призвание, предназначение*. Онтологической характеристикой здесь-бытия является не только фактичность существования (когда оно определено через то, куда оно «заброшено» и что от него не зависит), но и экзистенциальность – способность определяться через набросок-проект, исходя из собственных подлинных возможностей. Поэтому обращение к экзистенциальному смыслу категории возможности (в отличие от онтического понимания возможности как калькуляции вероятности, расчёта жизненных шансов и т. д.) позволяет достичь адекватного понимания сути человеческого бытия в естественно-природном и культурно-историческом мире.

К экзистенциальным возможностям принадлежат два бытийных модуса собственности (самостоятельности) и несобственности (несамостоятельности) существования – возможность как обрести, так и потерять себя. Эти модусы раскрываются в анализе повседневности. Хотя о возникновении и приходе к гегемонии феномена массового общества в XX в. писали многие (Г. Лебон, Г. Тард, З. Фрейд, К. Ясперс, Х. Ортега-и-Гассет, С. Московичи, Ж. Бодрийяр и т. д.), можно согласиться с тем, что «Никто не изобразил ситуацию «усреднённой повседневности», утрату человеком чувства индивидуальности в мире массовой культуры так выразительно и терминологически точно, как Хайдеггер» [194, с. 111]. Эта понятийно-тер-

минологическая точность связана, в первую очередь, с выявлением М. Хайдеггером онтологических оснований социально-психологических характеристик совместного бытия – Mitsein. Экзистенциалом и первоначальным феноменом структуры совместного бытия в мире усреднённой повседневности является «некто», анонимно-безличный «человек вообще», «люди» – das Man. Свойством этой структуры человеческого бытия является то, что каждый действует самостоятельно, но при этом не является самим собой, актуализирует собственные возможности в *несобственной форме*.

Согласно М. Хайдеггеру, здесь-бытие чаще всего и главным образом бывает именно несобственным и неподлинным, исходя в своем самопонимании из мира повседневности и способа бытия самого «Я», в котором оно себя уже потеряло. В этом способе бытия другие – не *определённые* другие, но *всякий* другой, которого называют так, чтобы скрыть свою сущностную принадлежность к миру публичности, проявляющуюся как в уравнивании бытийных возможностей, так и в обеспокоенности своим отличием от других:

> «...Мы наслаждаемся и веселимся, как *люди* веселятся; мы читаем, смотрим и судим о литературе и искусстве, как *люди* смотрят и судят; но мы и отшатываемся от толпы, как *люди* отшатываются» [110, с. 126–127].

В границах социального бытия, установленных усреднённостью *людей* в используемом М. Хайдеггером смысле этого слова (как «*кто*», или «*субъект*» повседневности), каждый оказывается другим и никто – не он сам. Столь же отчуждённо-безразличным, анонимно-безликим становится отношение людей к природе и культуре. Колонизация жизненного мира повседневности системами формальной рациональности дала основания для применения естественнонаучных методов анализа к качественному и количественному описанию социальной реальности, т. е. к возникновению «научной» или эмпирической социологии.

Уравнивание природы и культуры как сфер действия единых статистических законов и механической причинности означает разрушение не только того или иного смысла человеческой деятельности и её продуктов, но онтологически-смысловых оснований всей природно-культурной экосистемы. Это обстоятельство демонстрируется, например, особым приёмом цинично-отстраненного письма, используемым Э. Хемингуэем при описании полей сражений.

Общество, допустившее мировую войну и выдающее участие в ней за гражданский долг, делает просветительскую позицию доверия к нему как духовному и культурному единству, служению его институтам и морали «безумной и преступной». Столь же непристойными в описании обесчеловечившегося общества становятся «высокие» понятия морального идеализма: «слава», «подвиг», «доблесть», «отечество», «правое дело», «святыня» и т. д. Э. Хемингуэй утверждает, что описание полей сражений должно быть делом естествоиспытателя, а не историка, поскольку то, что являла собой картина полей сражений мировой войны 1914–1918 гг., просто невозможно было принять за последствия человеческого умысла. В этом описании должны использоваться слова с нейтральной ценностной модальностью. Ведь его предметом становится бессубъектное пространство, т. е., согласно основному уравнению классической метафизики, пространство, лишённое во всех своих уровнях и слоях сознательно-волевого компонента как единственного носителя смысла.[1] Поскольку социально-историческая реальность сошла с ума, лишилась человеческого смысла, то и её описание должно проводиться в терминах описания слепо, сугубо механически действующих сил.

> «...Результаты действий людей, объединённых в общество, ничем не отличались от результатов естественных катастроф. В своей работе убийства общество как бы слилось в одно целое с жарой, изнуряющей на походе, с солнцем, обезображивающим трупы, со снегом, засыпающим в горах колонны беженцев… Было уже просто неприлично верить в то, что общество есть соединённая сила людей, защищающая каждого из них от разрушительных и смертоносных природных процессов. Куда более убедительным казался противоположный вывод: общество вступило в сговор со всеми силами, разрушающими жизнь человека и других крупных млекопитающих. На одной стороне оказались люди, лошади, мулы, на другой – холода, зной, грязь, болезнетворные бактерии, пулемёты, гаубицы, войсковые соединения разных размеров и многочисленные институты, поддерживающие «естественный ход событий» [195, с. 240].

[1] Отметим, что аналогичную картину природно-божественно-человеческого мира рисует протестантская теология. Согласно Мальбраншу, божественная благодать распределяется совершенно произвольным образом, действует как слепая и бессмысленная сила природных стихий, абсолютно безотносительно к вине и заслугам людей.

Конечно, слияние мира-как-истории с миром-как-природой в мир-как-механизм является экстремальным, вырожденным типом формирования природно-культурной экосистемы. Задача выявления и анализа многообразия этих типов ставит вопрос о методологии такого рода исследования.

В историческом мышлении и философско-культурологических исследованиях Нового времени сосуществуют (иногда развиваясь параллельно, иногда – сменяя друг друга) две фундаментальные парадигмы: формационная и цивилизационная. Формационная парадигма периодизации культурно-исторического развития восходит к просвещенческой идее всемирно-исторического прогресса. Цивилизационная парадигма построения типологии культурных миров – к идеям романтизма об органическом развитии самобытных национальных культур (локальных цивилизаций). В философии истории Гегеля формационная периодизация всемирно-исторического процесса совмещена – на основании общедиалектического принципа единства исторического и логического – с цивилизационным подходом (с типологией культурных миров). У К. Маркса формационное членение истории является определяющей концептуально-методологической структурой анализа исторического процесса и его периодизации. Согласно К. Марксу, азиатский, античный, феодальный и буржуазный способы производства являются прогрессивными эпохами *экономической* общественной формации. Вместе с тем, эта схема признавалась К. Марксом иррелевантной в анализе собственно культуры – ср. его известные положения о греческом искусстве как образце и недосягаемом идеале для всех исторически последующих форм культурного творчества.

Формационный подход мировоззренчески обусловлен идеей социально-экономического прогресса и методологически определен линейной логикой всемирно-исторического развития. Оба этих постулата не являются принципиальными для цивилизационного подхода. В рамках цивилизационной парадигмы в равной степени допустимы как модели поступательного культурно-цивилизационного развития человечества (в том числе – с западной постиндустриальной цивилизацией как универсальным типом современной цивилизации как таковой, – аналогично тому, как в формационном подходе коммунистическая формация является объективным завершением предыстории человечества), так и модели сосуществования

или взаимодействия локальных, автономных культурно-цивилизационных миров («культурно-исторических типов»).

По мнению В.С. Стёпина, «...Цивилизационный и формационный подходы выступают как дополнительные способы описания исторического процесса» [196, с. 4]. *Философско-антропологическая парадигма* позволяет концептуализировать как принципиальное различие формационного и цивилизационного исследований, так и направление их интеграции. Эта парадигма ориентирует как формационный, так и цивилизационный подходы на исследование основных этапов исторического становления человека и мира человека. Философско-антропологическая парадигма сформулирована К. Марксом в виде цивилизационной триады, представленной как процесс развития и смены трёх ступеней или трёх всемирно-исторических эпох социальности человека:

> «...Отношения личной зависимости (вначале совершенно первобытные) – таковы те первые формы общества, при которых производительность людей развивается лишь в незначительном объёме и в изолированных пунктах. Личная независимость, основанная на *вещной* зависимости – такова вторая крупная форма, при которой впервые образуется система всеобщего общественного обмена веществ, универсальных отношений, всесторонних потребностей и универсальных потенций. Свободная индивидуальность, основанная на универсальном развитии индивидов и на превращении их коллективной, общественной производительности в их общественное достояние, – такова третья ступень» [197, с. 103].

В философско-антропологической парадигме цивилизационного анализа личностно-социальное целое предстает не в виде всеобъемлющего телеологического синтеза или линейной ценностной перспективы, но как подвижный синтез и замена своих опорных элементов, переопределения своего собственного определяющего основания. Устойчивость же цивилизации определена специфическими особенностями (сформированными, прежде всего, культурно-историческим процессом) *диспозиционного* схематизма (в том числе – когнитивного и мотивационного) структурирования социальных связей. Примером реализации такого подхода является развитие Г.С. Батищевым, в опоре на тексты К. Маркса, концепции непериодизирующей типологии социальных связей [71, с. 298–377].

В социальной философии представлены концепции, дифференцирующие социальные системы по критерию противопоставления атомистических и органических модальностей социальной связи: Gemeinshaft (общество) и Gesellshaft (сообщество) Ф. Тённиса, традиционное и открытое общество К. Поппера, макроэтика расширенного порядка взаимодействия и микроэтика солидарности малых групп Ф. фон Хайека и т. д. Каждому из этих типов обществ соответствует и особый тип культуры. Г.С. Батищев показывает, что в социальной философии К. Маркса социал-органические и атомистические типы социальных связей рассматриваются, в свою очередь, в двух подтипах каждая: закрытых, замкнутых и открытых, разомкнутых, а структурно-онтологические различия четырех модальностей социальных систем строятся вокруг векторов ценностных устремлений. При этом возникает типология, наглядно демонстрирующая и теоретически преодолевающая односторонность как либеральных, так и консервативных концепций личности, общества, цивилизации и культуры.

Социал-органические связи – это связи не-свободной сопринадлежности индивидов Целому.

Замкнутая модальность этого типа связей характеризуется гетерономией индивидов как акциденций или составных частей, снимающих с себя ответственность за движение субстанциального целого и утрачивающих субъектные атрибуты. Она описывается Г.С. Батищевым прагмемами такого рода: *мертвящий традиционализм, онтологическое иждивенчество, стереотипность, трафаретность* и т. д. Различаются две внешне противоположные, но по существу идентичные формы гетерономии индивидов в системах замкнутых органических связей: а) покорность, квиетизм и б) формально-исполнительская суета.

Нельзя считать, будто бы социал-органические связи не оставляют места для субъектности индивида. Самостоятельность, сознательно-критическая оценка здесь сохраняются, но включаются в более широкую сферу несвободы как принципиально надындивидуальной сферы высших смыслов и ценностей, универсальных принципов и норм. Так возникают социал-органические разомкнутые связи – связи со-принадлежности индивидов, раскрытые навстречу абсолютному онтологическому содержанию наиболее фундаментальных уровней бытия, в которые субъект включается на до-деятельностном, не распредмечиваемом уровне личностной организации.

Атомистические связи дробят целое на такие части, каждая из которых притязает быть внутри себя онтологически самодовлеющим целым.

При открытом типе атомистических связей своемерие и своецентризм обращены индивидом только внутрь его субъектного мира. Уход из актуального межличностного общения, замыкание в «Святое одиночество» (Рильке) своего субъектного мира, требующиеся в пограничных ситуациях, в творчестве, подвижничестве и т. п. формах самоопределения личности по отношению к высшим ценностям и смыслам, совмещается с уважительностью и терпимостью к жизненным кодексам других, предполагает субъектный полицентризм.

Как и замкнутые социал-органические связи, замкнутые атомистические связи выступают в двух формах: а) потребностно-гедонистической и б) ценностно-аскетической. Если самозамыкание индивида происходит в сфере конечных явлений, тогда его требования к миру выступают как потребности. Когда же индивид предпочитает самоутверждаться лишь в сфере высших ценностей посредством их присвоения, тогда он ту же самую по сути позицию претворяет внешне противоположным способом: утилитарные потребности подавляются ради над-утилитарных ценностей, но на деле последним придается конечная, потребностно-подобная форма.

Г.С. Батищев подчеркивает: коварная негативная диалектика механизма социальной регуляции атомистической социальности такова, что, ежечасно аннулируя высокомерный своецентризм каждого атома, утверждает за его спиной неоспоримый своецентризм отчужденной системы как целого. Этот механизм пролагает дорогу господству системы над индивидом именно тем, что поддерживает в индивиде притязание быть господином своей судьбы. Таким образом, социал-органические и атомистические типы структурирования общества коррелятивно объединяются открытыми и закрытыми типами социальных взаимодействий.

Анализ Г.С. Батищева вскрывает системное многообразие способов деонтологизации социокультурного бытия личности в различных и, вместе с тем, комплиментарных типах социал-органических и социал-атомистических связей. Каждым из проанализированных типов и всеми ими вместе предполагаются духовно-онтологические основы культурно-цивилизационного процесса, но внутри этих связей и на основе соответствующих им структур

социального бытия они не возникают и возникнуть не могут. В парадигматических рамках этой типологии социум лишь допускает (разомкнутые типы социальной связи) или противодействует (замкнутые типы) актуализации духовного начала, открывающегося человеку через щели и дыры в глухой стене отчуждённой социальности.

Из проведённого Г.С. Батищевым анализа непериодической типологии структур социальных взаимодействий следует вывод о внесистемной природе социокультурных связей, онтологически соответствующих принципу свободной индивидуальности. Выход из замкнутого круга социал-органических и социал-атомистических связей к принципиально иному типу структурирования культурно-цивилизационного пространства знаменует собой также и переход к принципиально иному типу ценностно-смыслового структурирования жизненного мира человека – природно-культурной экосистемы.

Г. С. Батищев выделяет в жизненном мире человека следующие три поля:

«а) *поле полезностей*, которому соответствует наделённое самостоятельностью поле субъект-объектных отношений и *логика оконечивания;*

б) *поле устремлённостей*, в котором объектные отношения снимаются более конкретными междусубъектными, раскрытыми в беспредельность;

в) *поле созидания* самих бесконечных устремлённостей, или собственно творчества как космического универсального, бытийственного соавторствования» [198, с. 120].

Каждое из обозначенных Г.С. Батищевым «полей» жизненного мира структурно необходимо как пространство основных модальностей мироотношения, формирующих качественно различные, несводимые друг к другу уровни и принципы организации природно-культурных экосистем.

На потребностно-полезностном уровне и природа, и культура выступают как нечто лишённое автономной ценности, как всего лишь средство удовлетворения утилитарно-практических потребностей. В экологических метафорах природа и культура, размещённые в поле полезностей, определяются, соответственно, как кладовая и мастерская цивилизации. Абсолютизацией этой функции является утилитаризм.

На этом уровне задача гуманизация мира повседневности ставится и решается как задача построения «хорошего общества», атрибутами которого по отношению к экологии культуры являются ценностно-мировоззренческий плюрализм и толерантность к культурным различиям, а по отношению к природе – неустанная целенаправленная забота об экологически благоприятной для человека естественно-природной среде его обитания.

Поле устремлённостей прочерчивается векторами ценностной модальности мироотношения. Мировоззренческие ценности не могут потребляться, т. е. не могут размещаться в поле полезностей (потребительское отношение к ценностям превращает последние в предмет своекорыстного индивидуального и коллективного интереса – таковыми мировоззренческие ценности выступают, например, в превращённой форме идеологических систем).

Миссия экологии культуры на этом уровне понимается как выполнение задачи сохранения в неприкосновенности высших достижений художественного гения, охрана и реставрация памятников культуры. Та же задача ставится и в отношение природных ландшафтов, ценность которых определяется их связью с теми или иными событиями и персоналиями истории культуры.

Основной формой подавления духовной свободы под видимостью её реализации в условиях либерально-демократического плюрализма является мировоззренческий индифферентизм, релятивизм, безыдейность, нигилистическое ниспровержение высших ценностей. С другой стороны, абсолютизация тех или иных мировоззренческих ценностей ведёт к догматизму и фанатизму, нетерпимости и ксенофобии (что особенно явственно проявляется в отношении ценностей конфессиональной религии).

Я как духовное средоточие личности обладает свободой не только по отношению к любому предметному наполнению своего сознания, но и по отношению к собственному мировоззрению, убеждениям, идеям, ценностям. Этот рефлексивный интервал между личностью и её мировоззрением, таинственная способность личности соблюдать дистанцию по отношению к собственному внутреннему миру есть онтологическое основание того, что получило имя «свободомыслия». Свободомыслие – это свобода мировоззренческого самоопределения, истоком которой является разумная духовность, если под духовностью понимать «то, что определяет в человеке личность независимо от его мировоззрен-

ческих пристрастий» [199, с. 47]. Дух есть запрет тождества человека с самим собой в любом конечном предмете, наличном или мыслимом, как и в любой абстрактной всеобщности. Если же человек, – по словам К. Маркса, – как раб к скамье галеры, прикован к своим идеям, если его сознание и воля находятся под тотальным прессингом их непререкаемой власти над жизнью и смертью, то это означает, что он внутренне предуготовлен собственной экзистенциальной катастрофой к самым бесчеловечным формам фанатичного служения идеям и демонстрации своей верности им. Такой человек становится идеальным объектом и проводником стратегии идеологической и политической эксплуатации религиозно-мировоззренческого фундаментализма.

В.А. Кувакин пишет, что диапазон отношений между личностью и её убеждениями многообразен и поляризован:

> «...На одном его полюсе – свободное, ответственное, достойное и самостоятельное отношение Я к своему мировоззрению, предполагающее признание ценности и жизненного приоритета Я, сомнение, скепсис, иронию, воздержание, осмотрительность и осторожность, быстрое реагирование и состояние достаточной обороны и вместе с тем знание содержания «своих» идей, их «психологии» и конкретных возможностей; на другом – рабское, зависимое, безотчетное, некритичное, пассивное, безответственное, трусливое и сумеречное, по сути, безличное состояние личности перед абстрактным и фактически бесчеловечным сонмом вселившихся в неё идей, верований и убеждений» [148, с. 74].

В этом рассуждении В.А. Кувакина следует обратить внимание на тезис о ценностном приоритете Я по отношению к исповедуемым идеям, верованиям, убеждениям. Действительно, в поле ценностей человек выступает как «самоустремлённое существо», как мерило ценностей («человек есть мера всех вещей», равно как и идей и ценностей) и их источник. Данная определённость поля устремлённостей преодолевается в поле созидания.

В поле созидания человек превосходит ограниченность всех и всяческих типов «своецентризма» и «своемерия», соотнося ценности и смыслы своей жизни с неисчепаемостью объективной диалектики Вселенной, мира самого по себе. Природно-культурная экосистема становится формой и способом реализации отношения человека как микрокосма с космическим целым, каковое от-

ношение заключается в собственном преобразовании и преображении человека.

Задачи гуманизации повседневности выступают в поле созидания как задачи с недостаточным субъектом.

> Г.С. Батищев выделяет три типа или три уровня проблем:
>
> 1. Проблемы, для решений которых достаточно воспользоваться наличной логикой, отражающей вечные законы Миропорядка, которые мы знаем хотя и не в полной мере, но асимптотически приближаемся к абсолютной истине. Такова, например, логическая схема на полном серьёзе разрабатываемой современной физикой «Теории Всего». Заметим, что задолго до её появления Станислам Лем в одном из своих рассказов писал о «шизофренической Теории Всего». Прилагательное «шизофреническая» совершенно зря выпало из современного наименования этой теории.
>
> 2. Второй уровень составляют проблемы с недостаточной логикой. Для их решения человек в своей творческой деятельности выступает как творец, конструктор новых онтологических уровней объективной диалектики, невозможных без его участия.
>
> 3. Третий уровень проблем – это проблемы, необходимым и достаточным условием решения которых является преображение субъекта, его вступление на принципиально инаковый путь саморазвития.[1]

Если мы обратимся к проанализированной выше непериодической типологии природно-культурных экосистем, то нетрудно заметить, что поле созидания и проблемное поле задач с недостаточным субъектом формируются на выходе из замкнутого круга социал-органических и социал-атомистических связей.

В своей пока неопубликованной рукописи монографии «Гуманизм: дискурс и праксис» А.А. Хамидов именно с таким типом гуманизации жизненного мира человека связывает создание и реализацию модели аутентичного гуманизма, атрибутами которого являются онтологическая, антропологическая, этическая и гендерная релевантность. К этому перечню следует добавить и экологическую релевантность аутентичного гуманизма.

---

[1] Г.А. Батищев в описании данного типа проблем следует за кантовским определением ноумена: «Ноумен есть именно проблематическое понятие предмета для совершенно иных созерцаний, чем наши, и для совершенно иного рассудка, чем наш, стало быть, для такого рассудка, который сам есть проблема» [221, с. 332].

4 ЭКОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ В НАЦИОНАЛЬНЫХ КАРТИНАХ МИРА

4.1 ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ПАЛИТРА КАРТИНЫ МИРА

Процессы глобализации межкультурных взаимодействий развиваются под воздействием двух разнонаправленных мегатрендов, определяющих логику перехода к сетевой морфологии информационно-коммуникативных процессов: 1) культурной унификации, стирания культурных различий и 2) возрастания значимости национальных особенностей культуры: религиозных верований, обрядов и ритуалов, национальных традиций и обычаев, языков и наречий, этнокультурных символов и мифов, нормативно-ценностных систем, особенностей быта и стилей жизни, этностереотипов и структур менталитета и т. д. Вторая тенденция отражена в названии книги Т. Бергера и С. Хантингтона, посвященной анализу стратегий адаптации традиционных культур к новому мировому порядку: «*Многоликая глобализация*» – «*Many Globalization*».

Многие авторы отмечают, что ориентиром для самоопределения индивида в современном мире становятся не его социальное положение, материальная обеспеченность и статус, а приобщение к соответствующей культуре. «Стремление защитить эту культуру и сложившееся на ее основе духовное единство с помощью государства и других социальных институтов и организаций и составляет основную питательную почву и мотивационную основу современного национализма» [200, с. 218]. Необходимо уточнить, что это стремление квалифицируется как национализм, если оно принимает форму экспансии, навязывания своей культуры другим этническим группам, узурпации привилегий и властных полномочий.

На наш взгляд, национализм в любом его виде и форме не совместим ни с демократизацией общества и государства, ни с утверждением в качестве приоритетных ценностей прав и свобод человека, ни с нравственным здоровьем нации и индивида. Н.А. Бердяев отмечал:

«Когда самое дурное для человека переносится на коллективные реальности, признанные идеальными и сверхличными, то оно становится хорошим и даже превращается в долг. Эгоизм, корысть, самомнение, гордость, воля к могуществу, ненависть к другим, насилие – всё делается добродетелью, когда переносится с личности на национальное целое. Для нации всё дозволено, во имя её можно совершать преступления... Мораль нации не хочет знать человечности» [201, с. 99].

Любой национализм априорно заключает в себе конфликтность, разделение на «своих» и «чужих». Между тем, традиционное понятие национализма с его подчеркнутой негативной окраской сегодня подвергается ревизии. В современных условиях национализм переживает свое «новое рождение». С ним связывают процессы самоопределения народов, образования ими собственных государств, возрождения культур и т. д. Наряду с общепринятым в науке разделением национализма на гражданский (государственный) и этнический, вводятся и обосновываются новые его разновидности, такие, как сепаратистский, реформаторский, ирредентистский, лингвистический и т. д. Российские исследователи на основе изучения различного рода деклараций, институциональных решений и практического поведения этнических субъектов выделяют следующие типы национализма:

- *классический национализм*, выражающий стремление к полной независимости;
- *паритетный национализм*, проявляющийся в декларировании установления возможно более полного суверенитета;
- *экономический национализм*, стремящийся к самостоятельности в экономической сфере;
- *защитный национализм*, доминирующей идеей которого является защита культуры, языка, территории, демографического воспроизводства;
- *модернизационный национализм*, реализующий идею «инновационного прорыва»;
- *либеральный национализм,* декларирующий необходимость установления в стране либеральных ценностей в сфере этнокультурных отношений, таких, как плюрализм, субъектный паритет культур и сохранение гражданских прав личности, культуру толерантности и т. д. [202, с. 48–49].

В Казахстане, в отличие от других республик бывшего СССР, никогда не было ни национальных, ни народных, ни каких-либо других фронтов, образованных и функционирующих на этнической или религиозной основе, поскольку отсутствовала широкая социальная и политическая база для конфронтационных форм национализма. Однако это не означает, что национализм как явление в Казахстане отсутствует. Он существует и в форме идей (установок, чувств, убеждений), и как политико-культурные декларации, и как поведенческий феномен. Вместе с тем, и это необходимо подчеркнуть, национализм не носит в Казахстане системного характера, не является доминирующим ни в политической, ни в культурной, ни в бытовой сферах жизни.

Как утверждает ряд исследователей, существует принципиальное различие между такими двумя типами современного национализма, как «евронационализм» и «этнонационализм»: «Евронационализм предполагает светское государство, основанное на универсалистских принципах гражданства; этнонационализм же ставит во главу угла культурную специфику» [203, с. 58]. Это онтологическое различие порождает и соответствующие стереотипы восприятия друг друга сторонниками этих противоположных мировоззренческих схем. С точки зрения евронационализма, этнонационализм представляется примитивным, иррациональным, угрожающим; с точки зрения этнонационализма, евронационализм по-прежнему воспринимается как изначально колониальное по своей природе явление, в котором отсутствуют человечность и общественная совесть. По мнению Дж. Комароффа, из борьбы между этими двумя идеологическими построениями рождается третья идеологема: гетеронационализм как «некоторого рода синтез, стремящийся вместить этнонациональную политику самосознания в рамки евронациональной концепции политической общности» [203, с. 60]. Понятно, что подобного рода идеологема (в других версиях политического дискурса носящая название «мультикультурализм»), доводит до логически предельной формы проблему соотношения индивидуальных и коллективных прав, проблему определения оптимальной стратегии взаимоотношений между двумя сильно политизированными идентичностями – этнической и гражданской.

С. Хантингтон отмечает: «Исследователи, как правило, выделяют два типа национализма и национальной идентичности,

причем дают им различные названия: гражданский и этнический, или политический и культурный, или революционный и трайбалистский, или либеральный и органически-мистический, или гражданско-территориальный и этнико-генеалогический, – или просто патриотизм и национализм. В каждой паре первый ее член рассматривается как «хороший», а второй – как «плохой» [204, с. 62]. Идеологическая идентификация в соответствии с типичной для нее бинарной логикой выступает как перформативная процедура схематизации фигуры Другого – чуждого, враждебного. Именно образ Врага становится «точкой скрепления» или «точкой пристежки» (point de capiton Ж. Лакана) означающих в пространстве идеологической самоидентификации. Каждый элемент такой системы «дружит» только со «своими» и «ненавидит» «чужих». Каждая из противоборствующих сторон проявляет внутригрупповую сплоченность, приверженность групповым интересам, императивам и нормам групповой идентичности, интегрирующим группу ценностям. Этот принцип сформулирован С. Хантингтоном в его известном афоризме: «Мы узнаём, кто мы, когда мы узнаём, против кого мы».

Этот же принцип имплицитно или вполне открыто лежит в основе *практически всех* определений этноса и этнического самосознания, встречающихся в литературе. Ю.В. Бромлей дает такое определение этносу: «Этнос представляет только та культурная общность людей, которая осознает себя как таковую, отличая себя от других аналогичных общностей» [205, с. 56]. Эрик Дж. Хобсбаум, защищающий совершенно отличную от концепции Ю.В. Бромлея теорию этноса, пишет: «Принцип этнической принадлежности, на чем бы он ни основывался – это легкий и четкий способ выражения *истинного* чувства групповой идентичности, которая связывает всех «нас» потому, что подчеркивает наше отличие от «них». А что у «нас» на самом деле общего, помимо того, что «мы» – не «они» – это не так ясно» [206, с. 335]. Л.Н. Гумилевым оппозиция «мы» – «они», или «свои» – «чужие» рассматривается как атрибутивный признак этноса. А.Г. Здравомыслов пишет: «В сознании каждого члена сообщества вычленяется главный механизм самоидентификации – образы «Мы» и «Они». Причем «Мы» – это сообщество, к которому принадлежу «Я» и которое объединено общностью языка, пространством общения и единством повседневной жизни; «Они» – это все другие, те, от которых может исходить или исходит угроза «Нашему» существованию» [207, с. 115]. В.А. Тишков, определяя этничность как

форму социальной организации культурных различий, отмечает: «Культурный аргумент – один из основных в производстве насилия. С опорой на культурные аргументы рождается ксенофобия, нетерпимость и, в конечном итоге, мобилизация на открытое физическое насилие» [208, с. 249]. Словом, примордиалистские, конструктивистские, функциональные и все прочие парадигмы интерпретации этнической идентичности признают основополагающую роль этнодифференцирующих диспозиций в этническом самосознании.

В отличие от этнонациональной идентичности, формирование гражданско-национального самосознания не стоит в зависимости от аксиологически оппозитивных категорий смыслообразования. Формирование нации граждан, происходящее как национально-государственная консолидация индивидов, в то же время объективно ведет к освобождению личности от тотальной интегрированности в ограниченные человеческие конгломераты. На поиски цивилизованных, прежде всего – политически-правовых форм взаимосогласования различных этнокультурных ориентаций должны быть направлены усилия по оптимизации кроссэтнических отношений в полиэтническом и мультикультурном сообществе. При этом подлинное единство этнокультурного и гражданского принципов национального самоопределения предполагает преодоление как субстанциально-натуралистических, так и инструментально-рационалистических интерпретаций сущности социальной реальности.

Последовательное проведение этого принципа в построении концептуальных моделей и разработке политических стратегий упрочения межнационального согласия требует проведения философского анализа онтологических основ социальных взаимодействий. Каждое общество, на любой ступени и при любом типе цивилизационно-культурного развития, обладает относительно независимой от утилитарно-прагматических контекстов функционирования инстанцией критической саморефлексии и экспертизы собственного соответствия неким духовным критериям. Этот критерий или инстанция оценки сам есть сложно структурированное образование, уникальное для каждой культурно-исторической целостности. За этим метакритерием следует признать бытийно-онтологический, безотносительный статус, качество реальности предельных оснований, не выводимых из нижележащих

ярусов бытия и имеющих собственную нередуцированную логику. Этические, эстетические, религиозные, правовые механизмы регуляции социальной жизни возникают в результате отделения и кодификации чистой формы этой рефлексии. На уровне этого метакритерия и в гомологичной ему символике возникают конфигурации понимания и сообщаемости культурных миров.

4.2 ЭТНИЧЕСКИЕ СТЕРЕОТИПЫ И ГРАНИЦЫ МЕЖКУЛЬТУРНЫХ КОММУНИКАЦИЙ

За годы независимости в Казахстане сложилась органичная система межэтнических и межрелигиозных отношений, сочетающая в себе особенности общегражданского сознания, традиционного казахского менталитета и национального самосознания других народов. Именно во взаимодействии друг с другом народы Казахстана познают систему общечеловеческих ценностей: политической демократии, норм правовой и социальной справедливости, художественных богатств, глубоких религиозных ценностей, высоких нравственных идеалов, достижений науки. В стране формируется гражданская общность – казахстанцы. При всех различиях в национальности, вероисповедании, политических пристрастиях граждане Казахстана едины во мнении, что духовность, нравственность, культура, уважение к законам – это основа очищения и преображения общества.

Однако при тщательном и объективном анализе социальной информации выясняется, что жизнь значительной части населения в стране проходит по этническим границам, взаимодействие людей структурировано культурными дистанциями, а этническая солидарность оказывается определяющей при выборе жизненно важных стратегий. Среди показателей этнической солидарности, имеющих наибольшую значимость для определения этнической границы, можно выделить следующие: наличие внутриэтнической консолидации, оказание взаимопомощи и поддержки членам своей группы, наличие высокого уровня внутригрупповой сплоченности, участие в важных событиях, происходящих в национальной общине.

Этнические стереотипы являются атрибутом общественного сознания. Выступая разновидностью социальных стереотипов, которые отражают мнение нации о себе (автостереотипы) и о дру-

гой этнической общности (гетеростереотипы), они имеют определенную знаковую направленность и поляризацию (негативные национальные стереотипы, положительные национальные стереотипы). Имея в качестве устойчивого ядра комплекс основанных на историческом опыте представлений об образе народа, в отношении которого высказываются суждения, стереотипы способны формировать линию поведения индивидов в социуме, побуждать людей к активным действиям. «Стереотипы – явление коварное и неявное не только потому, что в соответствии с ними человек совершает действия, ведущие к неравному обращению, но еще и потому, что они могут быть интернализированы субъектами стереотипного отношения, который в результате поверит в навязанный ему стереотип и примет его» [209, с. 265]. Наличие в массовом сознании множества негативно окрашенных этнических стереотипов может стать препятствием межкультурным коммуникациям и межэтническому диалогу.

Межкультурные границы взаимодействий представителей разных этнических групп Казахстана формируются под воздействием экономических, политических, исторических, культурных и психологических факторов различного порядка. Следовательно, меняются под их воздействием и стереотипы. Так, в советский период во всем регионе Центральной Азии и Казахстана традиционно наиболее искусными торговцами выступали узбеки и таджики. Выходцы из Закавказья раньше десятилетиями контролировали значительную часть рыночной торговли фруктами, зеленью и цветами почти на всей территории бывшего Советского Союза. В сегодняшних условиях положение дел в определенной мере изменились. Прежний этнический стереотип о «нерыночных народах» не выдержал прессинга новой действительности. Среди так называемых «челноков», или свободных торговцев можно обнаружить представителей почти всех этнических общностей евразийского пространства.

В образе жизни, ценностных ориентациях населения Казахстана за последние годы произошли большие изменения, и многие ценности прошлого в настоящее время переосмысливаются и заменяются другими. Если раньше коллективное решение своих общин для многих этнических общностей было приоритетным, то в последнее время происходят процессы «копирования» запад-

ного индивидуалистического образа жизни. Следует отметить, что эти изменения в известной степени противоречат традиционному общенациональному менталитету казахстанцев (и не только этнических казахов) в целом.

В Казахстане стратификационная дифференциация по этническим параметрам начинает обнаруживаться все более явно. Этнокультурные различия проявляются через стереотипное отношение людей друг к другу. Стереотипное отношение означает, что всем членам какой-либо группы независимо от их индивидуальных особенностей присваиваются одни и те же характеристики, причем «не своим» в большинстве случаев приписываются негативные стереотипы – они оказываются глупыми, ленивыми, агрессивными, ненадежными, имеют низкие моральные качества и т. д. Разумеется, в некоторых ситуациях могут иметь место и позитивные стереотипы, члены референтной группы выглядят в глазах других даже лучше, чем те, кто формирует о них позитивный образ.

В современных условиях развитие и становление национального самосознания личности происходит в условиях разнообразной конкуренции (межэтнической, межконфессиональной, межстратной и т. д.). Именно поэтому нарушение принципов демократизма, дефицит гуманности и нравственности порождают защитные охранительные механизмы – агрессивность, увеличение социальной дистанции, отчужденность и т. д. Со всей очевидностью это продемонстрировали события в Шылике, Маловодном, Маятасе, Атырау. Поэтому для достижения консенсуса взаимодействующими сторонами важен поиск общих знаменателей взаимодействия. Ведь абсолютизация негативных этнических стереотипов в этносоциальных пространствах может не только дестабилизировать этносоциальную атмосферу, но и создавать поляризацию взглядов, угрозу общенациональной безопасности страны.

Особый интерес в этих условиях представляет изучение своеобразия межэтнического восприятия казахов и русских, поскольку именно от взаимоотношений этих этнических групп, численность которых составляет большинство населения страны, зависит стабильность в казахстанском обществе. Наше исследование показало, что в Казахстане увеличиваются границы межкультурного понимания между этими этносами.

Имеют место противоречия и внутри этносов. По мнению некоторых экспертов, острота противоречий, в основном по вопросу языка, между «аульными» и «асфальтными» казахами обозначена значительно резче, чем между казахами и русскими или другими этническими группами. Наблюдаются противоречия между казахстанскими и «китайскими» уйгурами. Эта внутриэтническая дифференциация представляется нам отдельным предметом исследования.

Поскольку национальная принадлежность стала существенным, если не главным идентификационным фактором в стране, а этнические стереотипы – значимым фактором межкультурных коммуникаций, то изучение, оценка и практические рекомендации по преодолению границ межкультурного взаимодействия этносов позволят оптимизировать и улучшать процесс их межличностного восприятия и общения, повысить уровень толерантности граждан страны в целом.

Термин «стереотип» был введен в научный оборот в 1922 г. американским журналистом, социологом, советником президентов США – от Т. Рузвельта до Л. Джонсона, признанным творцом современной теории стереотипа – Уолтером Липпманом. В работе «Общественное мнение» он описал стереотип как «характерное явление обыденного сознания, основанное на стремлении человека свести разнообразие мира к немногим определенным категориям и, тем самым, облегчить себе восприятие, понимание и оценку явлений». Основными свойствами стереотипа являются: устойчивость (или существование одних и тех же стереотипов у разных поколений людей внутри одного этноса), ригидность, избирательность восприятия информации и эмоциональная наполненность. Этнический стереотип в этой связи можно определить как «упрощенный, схематизированный, эмоционально окрашенный и чрезвычайно устойчивый образ какой-либо этнической группы или общности, с легкостью распространяемый на всех ее представителей» [210].

Этностереотипы как своеобразные социально-психологические феномены в историческом процессе имеют древнюю традицию. Они возникли в результате сопоставления отличительных черт чуждых народов со свойствами собственной этнической общности. Их можно охарактеризовать как компаративистское осво-

ение социальной действительности, межэтнических контактов на уровне обыденного сознания. Чем выше уровень общественного развития, духовной культуры, тем ниже интенсивность циркуляции в социальной среде негативно ориентированных стереотипов. В открытом обществе количество отрицательно ориентированных социальных стереотипов становится гораздо меньше. Но независимо от того, какую направленность имеют стереотипы и какую функцию выполняют в этносоциальной среде, они формируются в историческом процессе как объективное явление.

Этностереотипы – устойчивые схематизированные программы восприятия и поведения, системы установок, являющиеся результатом национально осмысленного опыта, характерные для действий и поступков представителей конкретной общности. Важность их изучения состоит в том, что на их основе человек осуществляет типологизацию ситуаций и формирует ответные реакции. Будучи однажды сформированными, они продолжают сохраняться даже в условиях поступления противоречащей им информации. Этнокультурные стереотипы – это константы национальной духовности, выражающие и закрепляющие основополагающие свойства этноса как культурной целостности. Помимо устойчивости и специфичности, они включают эмоциональную окрашенность моделей поведения, типичных для представителей определенного этноса.

В социальной психологии этнический стереотип рассматривается как социально обусловленный схематический стандартный образ социального субъекта о своей этнической общности (автостереотип) или о других (гетеростереотип). Они формируются как в процессе непосредственного межнационального общения, так и на основе неорганизованных форм передачи информации (слухи, анекдоты, поговорки), предубеждений, уходящих корнями в исторические традиции (в частности, стереотип антисемитизма, стереотип исламского фундаментализма и т. д.), передаются через художественную литературу и фольклор. Как показывают исследования, оценивая свою этническую группу, респонденты приписывают ей большее число положительных качеств, нежели представителям другой группы. Это объясняется явлением группового фаворитизма. «Сила этнического стереотипа поведения огромна потому, что члены этноса воспринимают его как единственно достойный, а все прочие – как «дикость» [211, с. 90].

Суть явления заключается в тенденции благоприятствовать членам собственной группы в противовес членам другой группы. Это может проявляться во внешнем наблюдаемом поведении в процессах восприятия, т. е. при формировании мнений, оценок и суждений относительно членов своей и другой этногруппы.

Исследованиями этнических стереотипов и границ межкультурной коммуникации занимаются этнологи, психологи, философы, историки, культурологи. Признанными авторитетами в этой сфере являются И. Кон, Г. Померанц, А. Цюрупа, Л. Гумилев, Г. Лебон, П. Гуревич, Л. Ионин, М. Хоркхаймер, Т. Адорно, В. Гроссман, И. Гасанов, Ю. Бромлей, Р. Подольный и др. Современные исследователи стереотипов проводят разделения между стереотипами как социальным явлением и стереотипизацией как психологическим процессом. В зарубежной социальной психологии последних десятилетий под влиянием идей когнитивизма стереотипизация стала рассматриваться как рациональная форма познания, как частный случай более универсального процесса категоризации. В последнее время особое внимание уделяется изображению представителей разных культур и этносов на телевидении, например, в телефильмах (Э. Аронсон), в кино и современной литературе (Т. Уэлас).

Теоретические и эмпирические исследования этнических стереотипов весьма популярны среди российских этнографов, этносоциологов, этнопсихологов. Значительное внимание изучению этнических стереотипов было уделено в советской этнографической науке в 70–80 гг. XX в. при разработке теории этноса и теории этнического самосознания (прежде всего в трудах Ю.В. Бромлея и Б.Ф. Поршнева). В последующие годы этой проблеме посвятили свои работы Н.М. Лебедева, В.Ф. Петренко, Г.У. Солдатова, Т.Г. Стефаненко, С.В. Чугрова и многие другие.

Российский исследователь И. Кон рассматривает стереотип как «неотъемлемый элемент обыденного сознания», помогающий индивиду «ориентироваться в жизни» и «направляющий его поведение». Неизбежность стереотипизирования И. Кон объясняет универсальностью склонности людей рассматривать явления чужой культуры сквозь призму культурных традиций и ценностей своего собственного народа. Сам по себе этноцентризм не опасен; проблема возникает тогда, когда реальные или мнимые различия между людьми возводятся в абсолют и превращаются в негативную или даже враждебную установку по отношению к другому

народу, которую Кон определяет как этническое предубеждение. Стереотипы и предубеждения он относит к явлениям не столько психологическим, сколько социальным: «Чтобы понять природу этнических предубеждений, нужно изучать не столько предубеждённого человека, сколько порождающее его общество» [212].

Исключительно важным представляется рассмотрение стереотипизации как одного из механизмов социального восприятия. Необходимо четко разграничивать эти понятия, тем более, что за стереотипом в обыденном сознании прочно закрепилась негативная оценка. Но если корни стереотипа уходят в факторы социального порядка, то стереотипизация является, прежде всего, универсальным психологическим процессом. Явление стереотипизации обусловлено принципом экономии, свойственным человеческому мышлению, его способностью двигаться от единичных конкретных случаев к их обобщению и обратно к этому факту, понятому уже в рамках общего правила. Как считает С. Агеев, стереотипизация выполняет объективно полезную функцию, поскольку грубость, упрощенность, схематизм – это оборотная сторона медали, неизбежные «издержки» таких необходимых для психической регуляции человеческой деятельности процессов, как селекция, ограничение, стабилизация, категоризация» [213]. Таким образом, ни сам стереотип, ни, тем более, процесс стереотипизации не могут рассматриваться как однозначно негативные явления социальной жизни. Только формирование этнических предрассудков и предубеждений, по определению несущих в себе отрицательный заряд и ведущих к усилению межэтнической напряженности, является серьезным препятствием к взаимопониманию между народами.

Целесообразно рассмотреть понятие «стереотип» в соотношении с близкими по смыслу категориями установки, предубеждения и предрассудка. Российский исследователь Г. Солдатова включает эти понятия в ряд межэтнических установочных образований, которые содержат эмоционально-оценочное отношение к различным этническим группам и характеризуют уровень готовности к соответствующим поведенческим реакциям в межэтническом общении. Этнический стереотип, по мнению ученого, представляет собой «в первую очередь, «культурное» образование, естественное и неизбежное до тех пор, пока будут существовать народы и этнические группы». В свою очередь, предубеждение и предрассудок – это как бы более «социальные» установки: их формирование в значитель-

ной степени зависит от конкретной общественно-исторической ситуации». Предубеждение характеризуется негативным эмоциональным зарядом и «соответствует таким формам поведения как избегание общения или уклонение от межэтнических контактов в определенных сферах жизнедеятельности». Предрассудок, в свою очередь, отличает большая концентрация негативных эмоций, «чрезмерное восхваление достижений и качеств своей нации в сочетании с высокомерным отношением и неприязнью к другим народам». Предрассудок проявляется в конкретных поступках дискриминирующего характера [214].

Традиция исследований этнических стереотипов в зарубежной науке в контексте этнических предрассудков определила их трактовку, главным образом, как негативных, «ложных» образований, возникающих на основе неточностей, «алогичных мыслительных процессов» (У. Липпман, Дж. Фишман), «предвзятости» (Г. Ягода), «ригидности» (Э. Богардус), «предубеждений» (В. Бар-Тал, К. Граумаи), «этноцентризма» (М. Мусержи, Р. Браун, В. Кэмпбел). Начиная с 1950-х гг. получила распространение гипотеза американского психолога О. Клайнберга, согласно которой, объем истинных знаний в стереотипах превышает объем ложных – гипотеза «зерна истины» той правды, что, видимо, более живуча, чем случайные характеристики и образы групп.

Немецкий исследователь У. Квастхофф также различает установки, предубеждения и предрассудки. Она была одним из первых дискурс-аналитиков, которые пытались изучать и классифицировать дискурс предрассудков. «Установки» ею определяются как эмоциональное отношение к лицу, с которым человек связан и в отношении которого может выражать неприязнь или симпатии. «Убеждения» приписывают качества другим и зачастую обеспечивают рационализацию негативных установок (например, «черные плохо пахнут»). «Предрассудки» – это психические состояния, определяемые (в норме) как негативные установки (эмоциональный элемент) по отношению к социальным группам в сочетании со стереотипными убеждениями и мнениями.

Переходя на язык лингвистики, Квастхофф определяет стереотип как вербальное выражение определенного убеждения или мнения в отношении социальной группы или индивида как члена данной социальной группы. Стереотип является типичным

элементом общеизвестных знаний, широко распространенных в той или иной культуре. Стереотипы принимают форму суждения, которое приписывает или отрицает – в крайне упрощенной, обобщенной и эмоционально предвзятой манере – специфические качества или модели поведения определенной категории людей.

Исследования Квастхофф охватывают все виды социальных предрассудков и стереотипов, не только расистские и националистические. На основе семантического и формально-логического критериев Квастхофф выделяет четыре типа стереотипных выражений.

1. Основной формой стереотипов являются «аналитические» суждения, претендующие на выражение истины. Все стереотипы восходят к данной структуре. Некое качество или модель поведения приписываются группе. Стереотип данной категории принимает форму утверждения, которое может быть формализовано через использование универсального квантификатора (например, «немцы – трудолюбивый и работящий народ»).

2. Модифицированные (ограниченные) утверждения характеризуются ограниченной возможностью фиксации говорящим или пишущим собственных проекций. Такое ограничение устанавливается через использование определенных средств, таких, как, например, сослагательное или вопросительное наклонение или же безличные конструкции (например, «говорят, что цыгане имеют репутацию воров», «считается, что турок не интересует приличное жилье»). Семантический уровень подобных утверждений не позволяет понять, транслирует говорящий лишь господствующее предвзятое мнение или же сам с ним соглашается.

3. Открыто высказываемыми стереотипами являются выражения, в которых говорящий прямо ссылается на себя, используя личные конструкции (например, «Я не думаю, что американцы вообще могут сравниться с нами по глубине знаний»).

4. В случае «текстуально-лингвистического типа» стереотипы выражаются неявно (например, «Он еврей, но он очень хороший»), а предвзятые мнения (то, что «евреи обычно нехорошие») являются исходными допущениями или подразумеваются. Интерпретация «текстуально лингвистических» стереотипов базируется на знании контекста и превосходит уровень предложений. К данной интерпретации подталкивает использование особых частей речи (например, противительного союза «но» в приведенном выше примере).

Категоризация, проводящаяся на основе структуры предложений, которые выражают наиболее очевидные предрассудки, может лишь частично передать скрытые смыслы, аллюзии, косвенные стратегии, туманные формулировки, подтексты и формы аргументации – все они могут простираться за пределы одного предложения и характеризовать тексты или устный дискурс, связанный с предрассудками и расизмом.

Согласно Тойн ван Дейку, предрассудки являются не просто характеристикой мнений или эмоций индивида в отношении социальных групп, но разделенной формой социальной репрезентации, распространенной среди членов группы, приобретенной ими в процессе социализации, трансформируемой и утверждаемой через социальную коммуникацию и взаимодействие. Подобные этнические установки обладают социальными функциями – например, защиты интересов собственной группы. Эти функции отражают их когнитивные структуры и стратегии использования.

Одним из самых ценных вкладов ван Дейка в разработку дискурсно-аналитической теории расистского дискурса является предложенная им эвристическая модель, позволяющая связать порождение предрассудков дискурсивными единицами, превышающими размер одного предложения.

По ван Дейку, семантическая память – это социальная память: именно здесь хранятся коллективные убеждения общества. Эти убеждения организованы в установки, которые собраны в групповые схемы, составляющие когнитивную основу обработки нами данных о членах иных групп. На наше восприятие индивидуального опыта влияют когнитивные репрезентации, приспособленные к уже существующим моделям. Сами эти модели мы усваиваем в ходе социализации. Установки, сохраненные в групповых схемах, имеют обобщенную, абстрактную природу и детерминированы их систематизацией в социально значимых категориях. В высказываниях подобные установки предстают как общепринятые суждения, оторванные от контекста (например, «Евреи – хорошие бизнесмены»).

Модель ван Дейка позволяет объяснять когнитивные процессы реципиентов текста: изолированные переживания, утверждения и символы закреплены в общих схемах и подтверждают существующие предрассудки. Ван Дейк сосредоточивается глав-

ным образом на изучении передовых статей в газетах, школьных учебников, научного дискурса, интервью с управленцами, политических речей и парламентских дебатов, опираясь на базовое предположение, состоящее в том, что «элиты» производят и воспроизводят расизм, который затем внедряется и реализуется в других общественных сферах.

Зигфрид и Маргарет Йегер и ученые Дуйсбургской группы занимаются вопросами дискурса расизма. Толчком к их работе стал рост количества насильственных расистских актов после 1992 г., когда в Германии были приняты новые, более жесткие иммиграционные законы. В то же время, объединение Западной и Восточной Германии породило расистское насилие в отношении многих иностранцев – начались физические нападения на иностранцев и поджоги домов беженцев. Дуйсбургская группа не только интенсивно занималась исследованием и мониторингом расизма и враждебности по отношению к иностранцам, но и предлагала стратегии борьбы с этими проявлениями.

Негативные предрассудки в отношении «других» предполагают целый набор позитивных «мы-лучше-чем-они» предрассудков по отношению к «собственной» группе, включая такие, как «мы – демократичные, просвещенные, не патриархальные, не сексистские, корректные в наших сексуальных контактах, и мы все имеем равные права». Маргарет Йегер приходит к выводу, что этим расистским и этницистским обобщениям и усреднению можно противодействовать с помощью четкого анализа взаимоналожения дискурса об эмансипации женщин и дискурса об иммигрантах и «иностранцах», указывая на губительный расистский и этницистский потенциал ложных обобщений, свойственных обоим дискурсам.

Исследования Дуйсбургской группы сосредоточиваются в основном на раскрытии «коллективных символов», которые сплетены в «дискурсивные нити» – тематически взаимосвязанные последовательности «дискурсивных фрагментов» (текстов или частей текстов, рассматривающих специфические темы, например, тему «иностранцев»), которые возникают на различных «дискурсивных уровнях» (например, наука, политика, СМИ, образование, повседневная жизнь, бизнес). «Коллективные символы» – это «культурные стереотипы» в форме метафор и синекдох,

которые беспрепятственно распознаются членами одного языкового сообщества.

Дуйсбургская группа также анализирует производство «Другого», сосредоточиваясь на местоименной системе, коннотациях определенных существительных, глаголов и прилагательных, стилистических особенностях, грамматическом времени, наклонении, модальности, особых синтаксических средствах и структурах, стратегиях аргументации – на всем, что используется для презентации себя и других посредством дискурса.

Результаты исследований Дуйсбургской группы поражают: латентный и открытый расизм в Германии демонстрирует рост, а «интердискурс» (синхронная совокупность коллективных символов, которые усваиваются в ходе социализации) насыщен расистскими высказываниями и аллюзиями.

> В качестве теоретического основания своей работы дуйсбургские исследователи используют теорию власти и дискурса Мишеля Фуко и некоторые элементы социокогнитивной модели ван Дейка. В отличие от теорий ван Дейка и по аналогии с дискурсивно-историческим подходом, они интегрируют в анализ дискурса изучение социального, политического и исторического контекста и предлагают тщательно разработанный метод изучения дискурса на макро- и микроуровне. Дуйсбургские ученые – сторонники широкой концепции «расизма», под которым понимается исключение других на основе определенных биологических или культурных характеристик. Предполагается, что властная группа использует коллективные символы для стигматизации, маргинализации и вытеснения групп меньшинств. В рамках анализа Дуйсбургской группы расизм связан с властью и гегемонией. Исключающие высказывания не маркируются в нем как расистские, если они исходят от групп, которые не находятся у власти.

В Казахстане этнические стереотипы исследуются в общем контексте проблем этносоциальной идентичности, становления национального сознания, национальной культуры, проблем национального развития и межнациональных отношений и т. д. [215, 216, 217, 218].

4.3 ГРАНИЦЫ И ДИСТАНЦИИ В МЕЖКУЛЬТУРНОМ ВЗАИМОДЕЙСТВИИ КАЗАХСТАНЦЕВ

(анализ результатов социологического исследования)

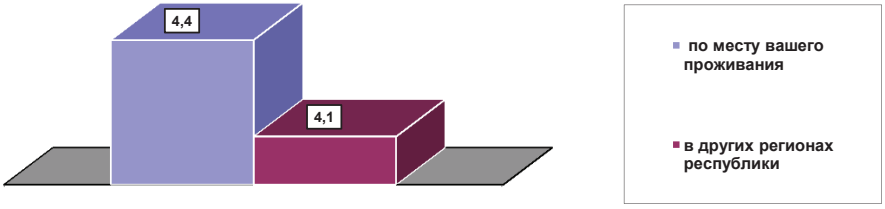
4.3.1 Оценка межэтнических отношений

За годы независимости в Казахстане создана органичная система межэтнических отношений, сочетающих в себе особенности общегражданского сознания, традиционного казахского менталитета и национального самосознания других народов. Социологические исследования на протяжении последних лет демонстрируют доброжелательный характер отношений между различными этническими группами населения страны. Наш опрос[1] подтверждает наличие толерантного климата в стране (диаграмма 1).

Диаграмма 1

Как бы Вы оценили характер межнациональных отношений по месту вашего проживания, а также в других регионах республики?

(в баллах, где 1 балл – отношения напряженные, агрессивные, 5 баллов – отношения доброжелательные)

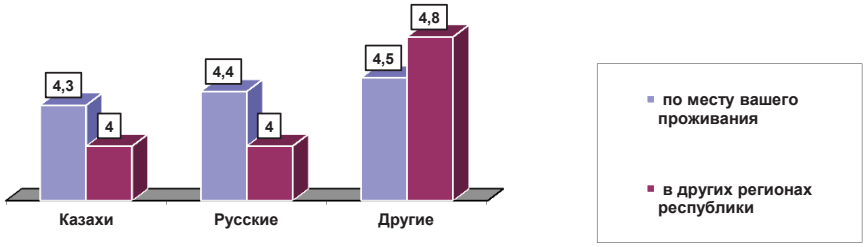


Как видно из диаграммы 2, оценки межэтнических отношений по месту проживания у этнических групп довольно высоки, а их оценка в других регионах страны у представителей этнических меньшинств близка к наивысшей (диаграмма 2).

[1] Социологическое исследование было проведено в мае 2013 г. по заказу Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК. Опрос был проведен во всех областях Республики Казахстан, а также городах республиканского значения Астана и Алматы. Выборка составила 3000 человек и репрезентировала взрослое (старше 18 лет) население Казахстана по полу, возрасту, национальной принадлежности, уровню образования, а также месту проживания (по типу населенных пунктов).

Диаграмма 2

Как бы Вы оценили характер межнациональных отношений по месту вашего проживания, а также в других регионах республики? – *по национальности (в баллах, где 1 балл – отношения напряженные, агрессивные, 5 баллов – отношения доброжелательные)*

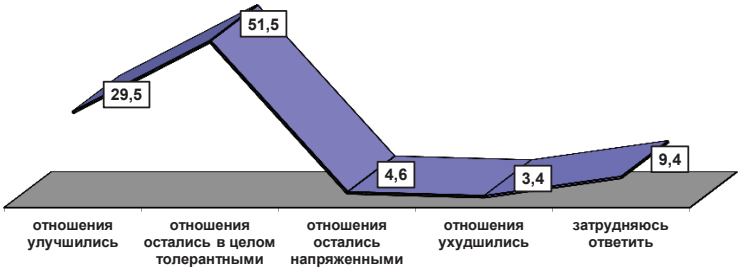


Межэтническое взаимодействие предполагает разнообразные контакты между этносами, которые изменяют их индивидуальные и социальные характеристики. В полиэтнических обществах отношения между этническими группами не сводятся исключительно к поискам «чужаков», а определяются интересами взаимодействия с живущими рядом людьми иных национальностей. Общепризнанной в казахстанском обществе считается точка зрения, согласно которой, народы Казахстана стремятся к взаимопониманию, взаимоуважению и миру в многонациональном обществе.

В самом деле, согласно нашему опросу, третья часть респондентов полагает, что отношения между этническими группами за последний год улучшились, а половина респондентов отмечает толерантные отношения между ними, которые, по их мнению, имели место и раньше. Незначительное количество респондентов отмечает ухудшение или напряженность в межэтнических отношениях (диаграмма 3).

Диаграмма 3

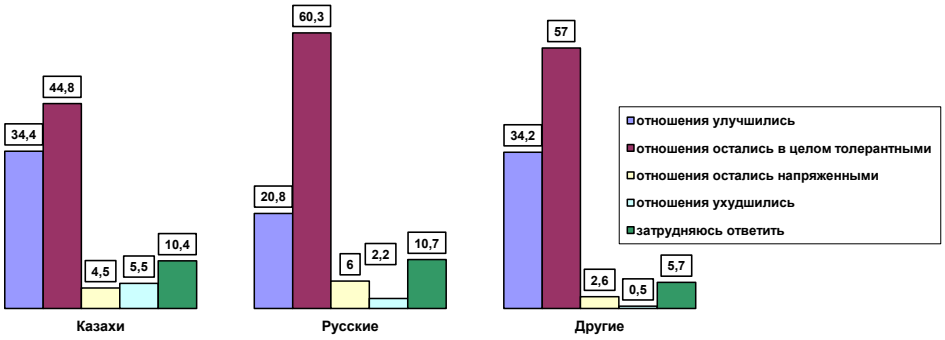
Как бы Вы оценили динамику межэтнических отношений за последний год? *(в %)*



Как следует из диаграммы 4, улучшение межэтнических отношений отмечают в основном казахи и представители этнических меньшинств, в целом же позитивная оценка межэтнических отношений присутствует у большинства респондентов всех этнических групп.

Диаграмма 4

Как бы Вы оценили динамику межэтнических отношений за последний год? *– корреляция по национальности (в %)*



Тем не менее, мы сочли необходимым выяснить у респондентов, которые указали на ухудшение межэтнических отношений, какие факторы повлияли на отмеченные ими процессы. Как выяснилось, этими факторами стали следующие:

- ухудшение экономического положения отдельных этнических групп;
- не решенные местными властями проблемы отдельных этнических групп;
- нетолерантные действия представителей какой-либо этнической группы;
- нетолерантная деятельность организаций некоторых этнических групп;
- слишком мягкая политика по внедрению государственного языка;
- недовольство к подходам по изучению казахского языка.

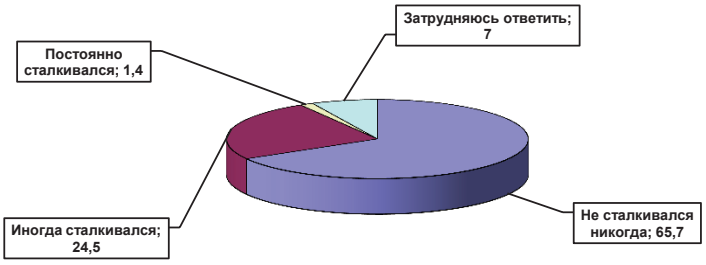
Одним из условий толерантного общежития является признание равных прав различных этнических групп. Кроме того, в

общественном сознании должно доминировать понимание того, что толерантный человек воспроизводит своим поведением уважение к партнерам по общежитию, отказ от доминирования и насилия в межличностных отношениях.

В своем исследовании мы попытались прояснить, встречали ли наши респонденты недоброжелательное отношение к себе со стороны людей другой национальности, что на самом деле и является примером интолерантного поведения. Как выяснилось, почти четверть респондентов в нашем опросе в течение последнего года испытывали по отношению к себе как человеку иной национальности недоброжелательность со стороны окружения (диаграмма 5).

Диаграмма 5

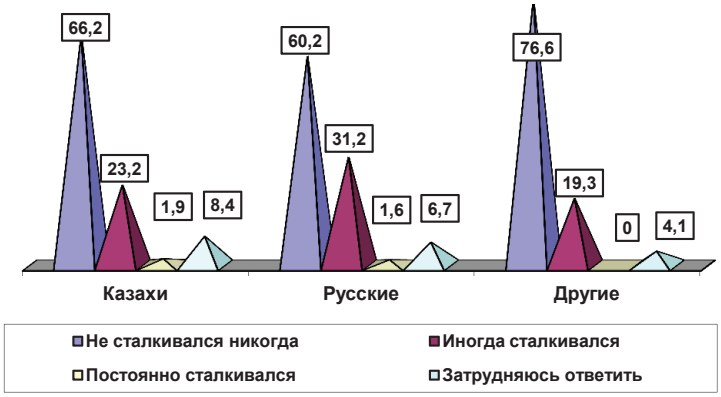
Испытывали ли Вы недоброжелательное отношение к себе со стороны людей другой национальности на протяжении последнего года? *(в %)*



Как показало наше исследование, почти каждый третий русский респондент испытал на себе недоброжелательное отношение к себе со стороны людей другой национальности. Каждый четвертый респондент-казах также встречался с недоброжелательным отношением со стороны лиц другой национальности, и менее всего с таким явлением встречались этнические меньшинства (диаграмма 6). Скорее всего, это вызвано тем, что основными соперничающими группами в казахстанском обществе в силу исторических, политических, экономических условий являются казахи и русские, которые болезненно относятся к новому статусному положению в казахстанском обществе (казахи стали наиболее крупной этнической группой, а русские – этническим меньшинством).

Диаграмма 6

Испытывали ли Вы недоброжелательное отношение к себе со стороны людей другой национальности на протяжении последнего года? – *корреляция по национальности (в %)*



Но основная граница межкультурного разделения, как оказалось, все же проходит между коренным населением и другими этническими группами. Респонденты-казахи наиболее часто выражали пренебрежение как по отношению к русским (80,5%), так и по отношению к другим этническим группам (60%). В то же время, по отношению к казахам в наибольшей мере выражали пренебрежение русские (50%) и лица европейской национальности (19,2%) (табл. 1).

Таблица 1

Если Вы ответили «да», то укажите, со стороны лиц какой национальности Вы испытывали недоброжелательное отношение? *(в %)*

	Казахи	Русские	Другие
Казахи	7,7	80,5	60
Русские	50	2,8	0
Уйгуры	7,7	0	0
Узбеки	3,8	0	0
Татары	0	5,6	0
Киргизы	3,8	0	0
Лица кавказской национальности	0	0	10
Лица европейской национальности	19,2	0	0
Лица азиатской национальности	3,8	2,8	30

Исследователи попытались выделить маркеры недоброжелательного отношения. Как выяснилось, респонденты увидели их в следующем:

казахи:

• «заставляют учить русский язык других, а над казахским языком смеются»;
• «не знают казахский язык»;
• «оскорбляют в автобусах»;
• «не повышали в должности»;
• «русские не берут на работу, говорят, что мы ленивые»;
• «не желают со мной общаться»;
• «чувствуют хозяевами себя на нашей земле»;

русские

• «не желают общаться»;
• «ведут себя высокомерно, пренебрежительно, грубо»;
• «казахская молодежь проявляет агрессию»;
• «несправедливо относятся к детям в школе»;
• «не берут на работу»;
• «говорят, чтобы уезжали в Россию»;
• «показывают национальную неприязнь»;

другие:

• «оскорбляют в общественном транспорте»;
• «проявляют пренебрежение, грубость, недоброжелательность»;
• «заносчивые, проявляется агрессия со стороны казахской молодежи»;
• «были проблемы при трудоустройстве»;
• «были проблемы в медицинских учреждениях».

В приведенных выше характеристиках межэтнического взаимодействия явно ощущается противостояние этнических групп по лекалам этнокультурных симпатий/антипатий, крайним выражением которых является агрессивное поведение казахской молодежи по отношению к другим этническим группам. Такое поведение можно объяснить несколькими причинами. С одной стороны, незнание государственного языка как символа казахскости, средоточия казахской идентичности оскорбляет чувства коренного этноса, который по универсальной этнической логике связывает его с претензией других, чужих на родную землю – отсюда требование к русским уехать из Казахстана. С другой стороны, агрессивность можно рассматривать как результат ак-

тивизации защитных психологических механизмов казахской молодежью, которая чувствует себя незащищенной в социально-экономическом плане в условиях рыночной экономики. Однако, каковы бы ни были причины, со стороны всех этнических групп прослеживается отношение к другим как к «чужакам». Для определенной части населения страны оно означает существование пределов взаимопонимания, отражающих различия в суждениях и способах поведения.

В целом же можно констатировать, что конструирование поля межэтнического взаимодействия происходит у довольно значительной части респондентов в нарушении правил толерантного общежития, в отсутствии культуры межэтнического общения.

4.3.2 Поведение в конфликтных ситуациях

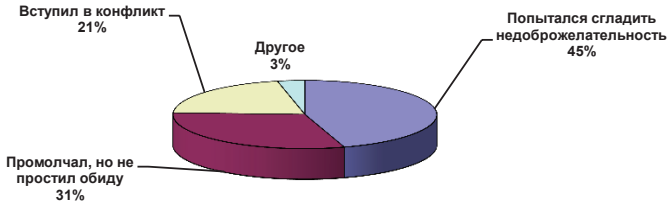
Ссылаясь на известный Меморандум Кона, А.А. Попов описал технологии «этнической мобилизации», привлекая не только мировой опыт, но и практику развернувшихся на постсоветском пространстве межэтнических конфликтов. 1. Прошлые и настоящие, действительные и мнимые обиды должны быть эмоционально актуализированы, представлены в общественном сознании как национальные унижения, затрагивающие честь и достоинство каждого представителя данного этноса. 2. Протестные действия должны быть сориентированы программой привлекательных политических целей и практических шагов, призванных компенсировать моральный и материальный ущерб, нанесенный народу. Обратим внимание на то, что при объективном анализе прослеживаются не только прошлые и мнимые, но и настоящие и действительные обиды, что протестные действия призваны компенсировать моральный и материальный ущерб.

Как показал наш опрос, из тех респондентов, которые испытывали недоброжелательное отношение со стороны лиц другой национальности (как мы указывали выше – это четверть респондентов), вступил в конфликт каждый пятый респондент. И это – довольно значительная цифра, поскольку для начала межнационального конфликта достаточно гораздо меньшего количества агрессивно настроенных людей.

Остальные респонденты попытались сгладить недоброжелательность или промолчали, однако при этом обиду не простили (диаграмма 7).

Диаграмма 7

Если Вы ответили, что испытывали недоброжелательное отношение, какова была Ваша реакция? *(в долях)*

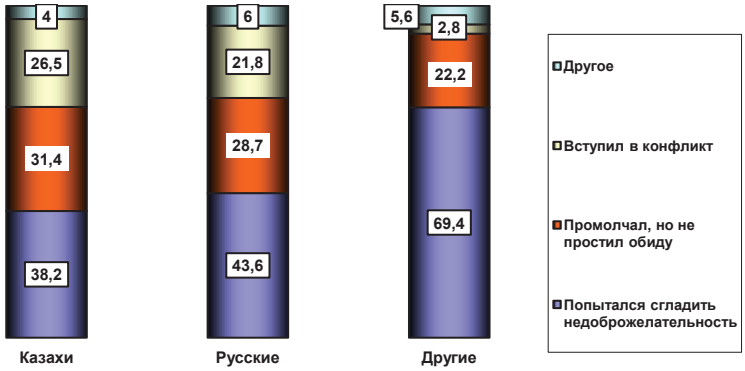


В графе «Другое» были указаны действия, которые предприняли респонденты: «упрекнул в несдержанности», «поставил на место», «проигнорировал», «молчал, потому что чувствовал безысходность», «сделал замечание».

Формирование стратегии социального согласия между этническими группами предполагает выработку консенсуса через переговорный процесс с участием всех сегментов общественного целого. Как показывает диаграмма 8, наиболее конструктивной оказалась линия поведения этнических меньшинств, большинство которых каким-либо образом попытались сгладить проявленное к ним недоброжелательное отношение. Среди них лишь единицы вступили в конфликт. Скорее всего, это объясняется их положением как меньшинств, которые, чтобы выжить, в любом обществе стремились более активно приспособиться к окружающей среде.

Диаграмма 8

Если Вы ответили, что испытывали недоброжелательное отношение, какова была Ваша реакция? *(в долях)*



Реакция казахов и русских была примерно одинаковой: более третьей части респондентов обеих этнических групп пошла на компромиссы, около третьей части промолчали, но каждый четвертый казах и каждый пятый русский вступили в конфликт. Из этого следует, что у довольно значительной части казахов и русских нет стремления к компромиссам. Это свидетельствует об усилении этнической нетерпимости и конфронтационности довольно значительной прослойки граждан РК.

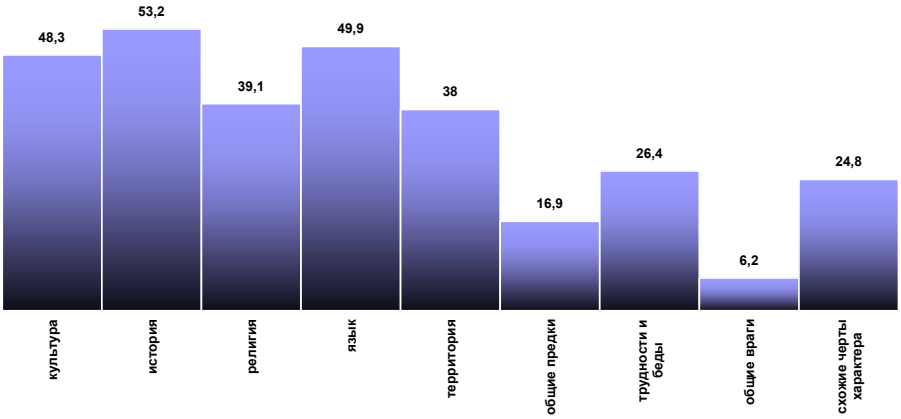
В графе «Другое» некоторые респонденты описали свои реакции на несдержанное поведение своих обидчиков: *казахи*: «упрекнул в несдержанности»; «поставил на место»; «проигнорировал»; *русские*: «проигнорировал»; «сделал замечание»; «молчал, потому что чувствовал безысходность»; *другие*: «молчал, потому что чувствовал безысходность». Следует заметить, что неказахские респонденты проявляют сдержанность не как равноправные толерантные члены общества, а вследствие осознания этнических границ, дистанций, которые определяются их нынешним положением в обществе.

4.3.3 Границы межкультурного понимания

Как показывает диаграмма 9, более половины наших респондентов подтверждают тезис, что этничность – «родом из прошлого». Для них история – главный фактор, который объединяет людей.

Диаграмма 9

Что больше всего объединяет людей? *(в %)*

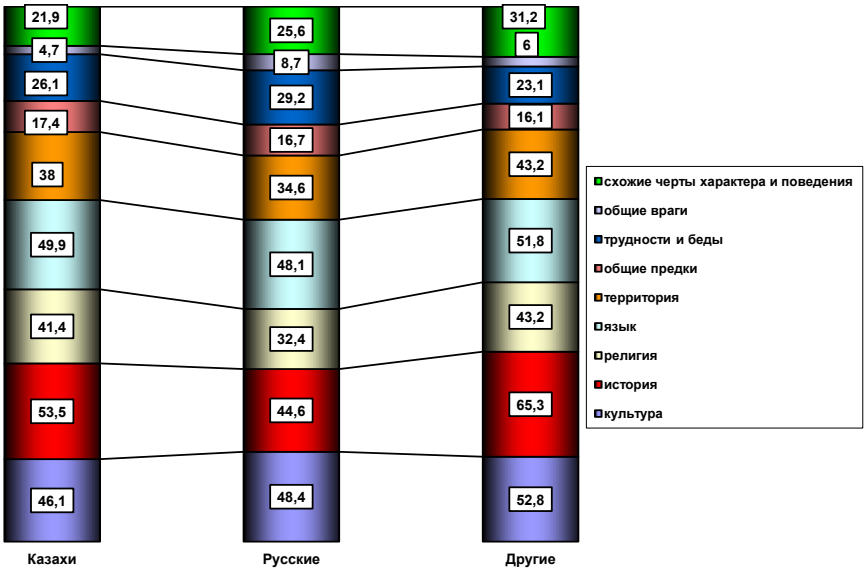


Как пишут российские исследователи этнической идентичности, «...оживление исторической памяти усиливает веру в общее происхождение, актуализирует прошлые обиды и несправедливости, остро ставит проблему соотношения этносоциальных статусов. Все это, в свою очередь, повышает значимость исторической аргументации в пользу разделения народов если не административными, то хотя бы культурными границами» [219]. Все это, в свою очередь, повышает значимость исторической аргументации в пользу разделения народов если не административными, то хотя бы культурными границами. Следует помнить, что актуализация исторической памяти в представлениях и регуляции поведения чрезвычайно возрастает в ситуациях межэтнического напряжения и конфликтов. Важными факторами объединения людей в обществе являются также язык и культура.

В этническом срезе акценты лишь немного смещаются: для русских респондентов главным объединяющим фактором является культура, и это вполне объяснимо в условиях «навязанной» им этничности («русскости»), о которой они до независимости Казахстана мало задумывались (диаграмма 10).

Диаграмма 10

Что больше всего объединяет людей?
– корреляция по национальности (в %)

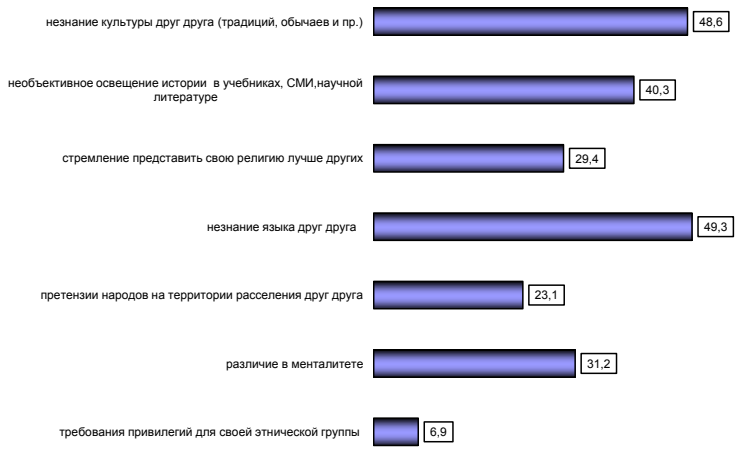


Кроме того, для казахов значимыми объединяющими признаками являются: страна, где они проживают, общие интересы, солидарность, совместный труд, общие для всех мероприятия; для русских – образ жизни, совместный труд, общие для всех мероприятия, доверие и уважение; для других этнических групп – совместный труд, общие для всех мероприятия.

Одним из важнейших методологических вопросов в исследовании характера этнических границ является вопрос о роли родного языка, о его этноопределяющей функции в ситуации непосредственного межэтнического контакта вдоль «этнического рубежа» компактно проживающих и взаимодействующих между собой этнических групп. Полученные нами данные подтверждают значение этнодифференцирующей роли языка в казахстанском обществе (диаграмма 11). Как оказалось, незнание языка друг друга народами, живущими рядом, становится главным фактором, разъединяющим народы страны. Поэтому принятие Программы развития языков при всей ее критике является весьма своевременным шагом правительства. Другое дело, насколько эффективно она будет работать, потому что до сего времени не устранены причины, по которым молодежь, получившая образование в годы независимости, так и не овладела государственным языком.

Диаграмма 11

Что больше всего разъединяет людей? *(в %)*



Вторым дифференцирующим фактором, согласно полученным данным, является незнание культуры друг друга (традиций, обычаев

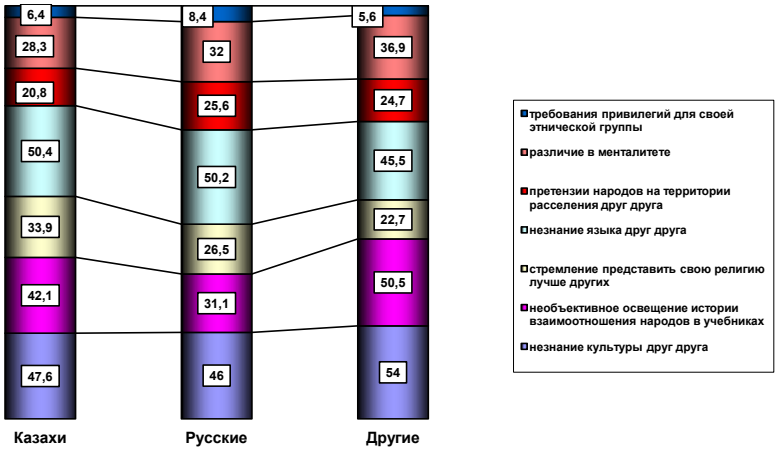
и пр.). Между тем 2010 год ООН провозгласил Международным годом сближения культур, причем по предложению Казахстана. Президент страны Н. Назарбаев на последней сессии АНК предложил меры по дальнейшей гармонизации межнационального климата в стране через ряд мероприятий, начиная от внедрения в образовательных учреждениях специальных программ об истории межэтнических отношений в Казахстане до цикла передач на телевидении, рассказывающих о видных представителях различных этносов.

Как и следовало ожидать, для казахских респондентов языковой вопрос особенно болезнен. Но если для казахов он значим, поскольку в их восприятии восстановление во всех сферах общественной жизни казахского языка является вопросом исторической справедливости, то для русских сохранение употребления русского языка является вопросом жизненной важности, поскольку большинство из них государственным языком не владеют. При всем этом крайне редко можно встретить от русских респондентов высказывание о ненужности изучения казахского языка.

Однако вполне справедливая постановка коренным этносом вопроса о роли языка переносит акцент в исследовании природы этнических границ в сферу субъективно переживаемой культурной дистанции с русскими, иной раз становясь серьезным препятствием для сближения с ними. Для этнических меньшинств в нашем исследовании таким маркером становится незнание культуры проживающих рядом народов (диаграмма 12).

Диаграмма 12

Что больше всего разъединяет людей?
– корреляция по национальности (в %)

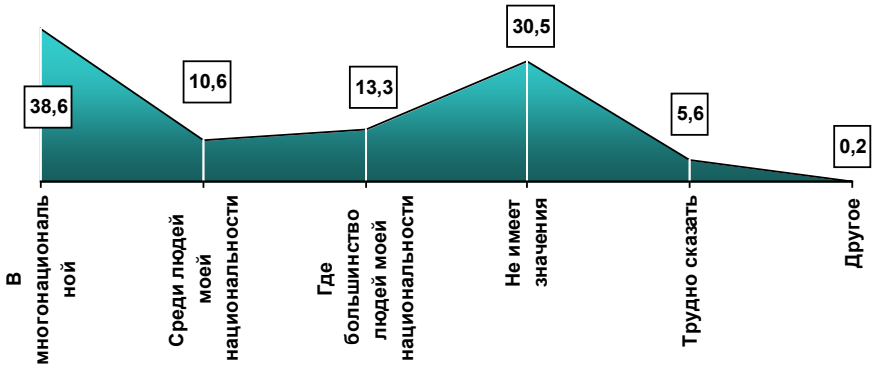


Респонденты всех этнических групп осознают значение материального неблагополучия, бедности, безработицы в разъединении людей. На эти факторы они указали в графе «другое».

Для прояснения границ межкультурного понимания респондентам был задан вопрос о значимости для них национальной среды обитания. Как оказалось, почти четверть респондентов хотели бы жить среди людей своей национальности или в той среде, где большинство людей – их национальности (диаграмма 13).

Диаграмма 13

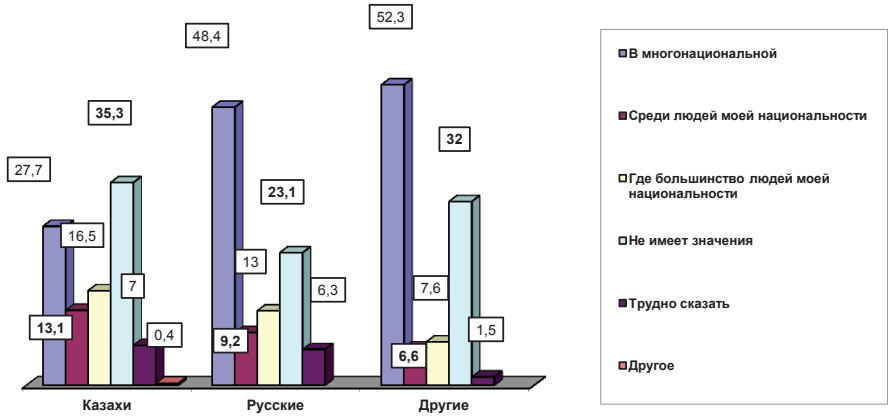
В какой среде Вы хотели бы жить… *(в %)*



Казахские респонденты проявляют несколько больший этноцентризм, чем другие этнические группы. Среди них меньше респондентов, которые проявляют индифферентность к вариантам этнокультурного взаимодействия с людьми другой национальности. Так, в многонациональной среде хотели бы жить только чуть более четверти казахских респондентов, но таких респондентов – половина респондентов из других этнических групп. В мононациональной среде или в окружении людей своей национальности хотели бы жить также третья часть казахских респондентов, в то время как таких респондентов среди русских – около пятой части, и среди людей других этнических групп – около одной шестой (диаграмма 14).

Диаграмма 14

В какой среде Вы хотели бы жить…
– корреляция по национальности (в %)



Как объяснить этот феномен – ведь этические принципы казахов, уходя корнями в глубокую древность, проникнуты добрососедским отношением ко всем народам. Скорее всего, стремление к некоторой этнической изоляции связано с ростом внутриэтнической консолидации казахского этноса, обусловленной новыми историческими условиями, в которых он оказался.

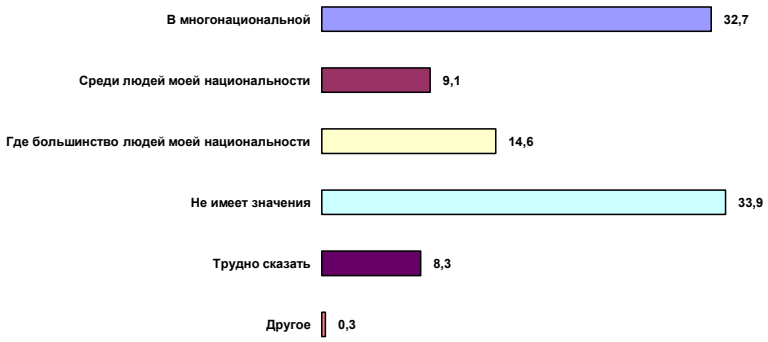
Следующим шагом к определению межкультурных границ стал вопрос к респондентам о национальном составе трудового коллектива, в котором они хотели бы работать.

Здесь уже наблюдаются несколько иные установки респондентов, нежели чем в вопросе о среде проживания, поскольку в трудовом коллективе важны не обычаи и традиции, которые объединяют людей в быту, но могут даже мешать на работе, но, прежде всего, их профессионализм и деловые качества.

Преобладающей у респондентов оказалась установка на работу в многонациональном коллективе, либо национальное окружение на работе не имело значения для респондентов (диаграмма 15).

Диаграмма 15

В какой среде Вы хотели бы работать? *(в %)*

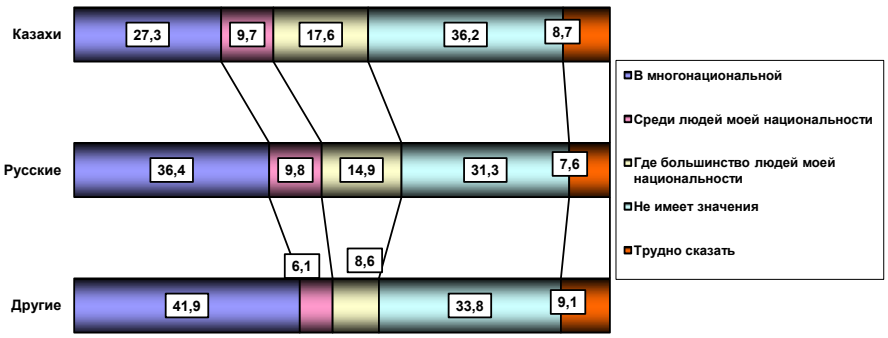


Респонденты всех этнических групп осознают, что на работе важны профессиональные качества сотрудника. Они намерены при ведении дел ориентироваться на деловые качества людей, а не национальность, поэтому выбор коллег по национальному признаку не является доминирующим у какой-либо этнической группы, а в «другом» есть ремарка от нескольких казахских респондентов – «среди людей не моей национальности».

На диаграмме 16 видно, что многонациональную среду на работе предпочитают этнические меньшинства. Объективные условия заставляют их жить сразу в нескольких социокультурных мирах, поэтому они отличаются высокой степенью социокультурной и психологической адаптации.

Диаграмма 16

В какой среде Вы хотели бы работать
– корреляция по национальности (в %)

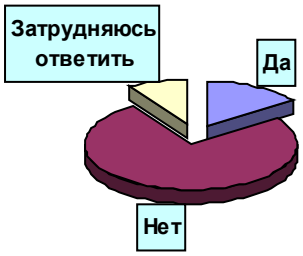


Роль трудового коллектива в сближении границ межкультурного понимания огромна. Трудовая деятельность людей различных культур в многонациональном коллективе способствует сближению соционормативных характеристик культурных различий, а культурные различия имеют тенденцию к снижению в условиях интенсивного межэтнического контакта, каким является производство.

Осознание значимости профессиональных качеств в любой работе, а тем более – той, которая подразумевает оказание государственных услуг населению, приводит к тому, что для большинства респондентов не имеет значения национальность должностного лица, если к нему придется обратиться (диаграмма 17).

Диаграмма 17

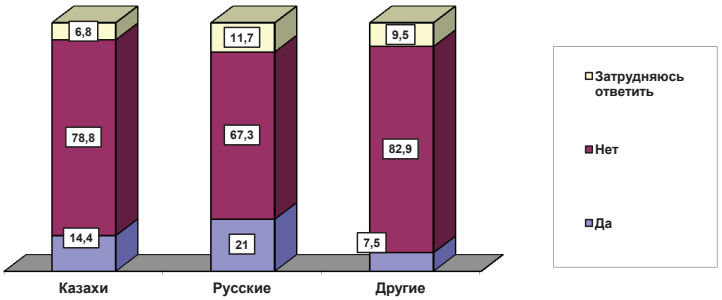
Если Вам придется обратиться к должностному лицу, будет для Вас иметь значение его национальность? *(в %)*



Как оказалось, такая позиция свойственна большинству респондентов всех национальностей. Причем безразличие к национальности чиновника присуще в большей степени этническим меньшинствам, которые, как отмечалось выше, могут легко адаптироваться к инокультурному окружению. Для пятой части русских и шестой части казахских респондентов этот фактор является значимым (диаграмма 18), что является показателем наличия некоторой дистанцированности или недоверия между основными этническими группами казахстанского общества.

Диаграмма 18

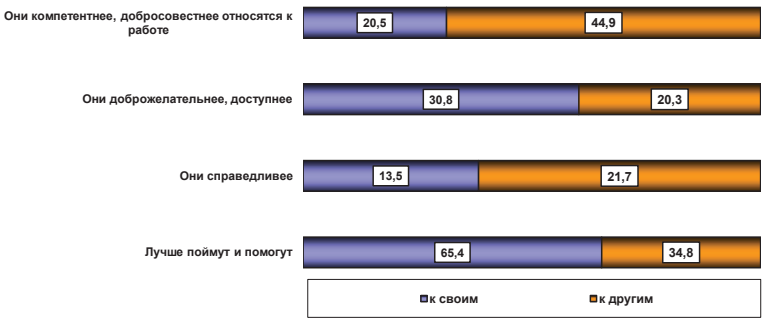
Если Вам придется обратиться к должностному лицу, будет для Вас иметь значение его национальность?
– корреляция по национальности (в %)



Для выявления причины предпочтения национальной принадлежности чиновника респондентам был задан вопрос о причинах выбора респондентами для контакта представителя органа власти из лиц своей национальности. Как оказалось, основной причиной обращения к «своим» является представление о том, что они лучше поймут и помогут, что они доброжелательнее и доступнее, хотя такие качества одноплеменников ни в коей мере не означают для респондентов, что они компетентнее и более добросовестно относятся к своим служебным обязанностям (диаграмма 19). Таким образом, контакт с должностным лицом своей национальности тоже становится определенным ресурсом этничности.

Диаграмма 19

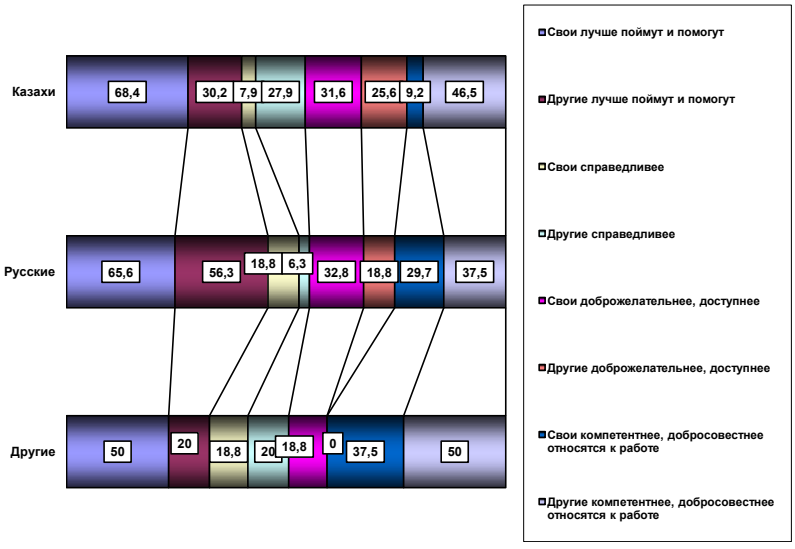
Если Вы ответили «да», то к должностному лицу какой национальности Вы бы обратились, если бы имелась возможность? *– корреляция по национальности (в %)*



Обычно своя группа у консолидированных этносов наделяется более «лучшими» качествами, чем чужая. И дело здесь в чувстве членов данного этноса связывать воедино убеждение о собственной особенности в отношении к похожим общностям. Особенно ярко это прослеживается у казахов, для которых обращение к «своим» мало связывается с компетентностью и добросовестным отношением к работе соплеменника или его справедливостью, но он «лучше поймет и поможет» (диаграмма 20). Здесь, как представляется, играет свою роль историческая память, где членов рода объединяло учреждение взаимопомощи.

Диаграмма 20

Если Вы ответили «да», то к должностному лицу какой национальности Вы бы обратились, если бы имелась возможность? – *по национальности (в %)*

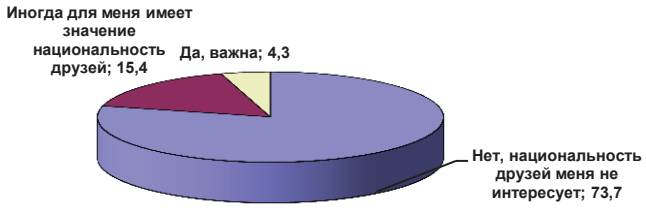


Таким образом, родоплеменная принадлежность оказывается значимым фактором в структурировании социальной жизни, диктуя организацию поведения и социальных отношений, обусловленных фактом взаимного этнического категоризирования. Ее прочность будет зависеть от модернизации и продвигающейся вместе с ней индивидуализации общественной жизни, замены родовой и клановой лояльности гражданской солидарностью.

Для выявления границ межкультурного взаимодействия была сделана попытка определения установок людей разных национальностей на межэтническое общение. Как оказалось, большинство респондентов утверждают, что национальность их друзей их не интересует (диаграмма 21).

Диаграмма 21

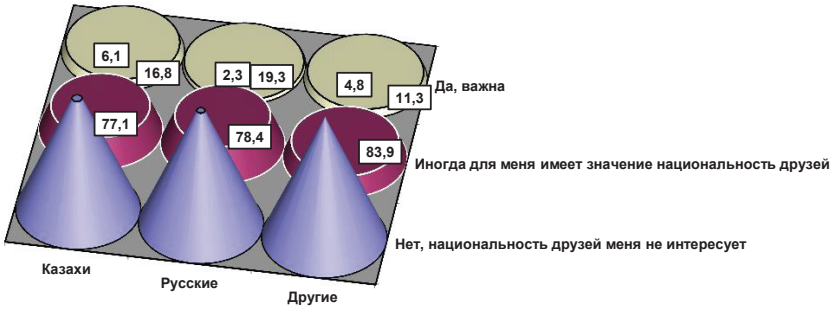
Важна ли для Вас национальность Ваших друзей? *(в %)*



Как свидетельствуют полученные данные, большинство людей в многонациональном государстве, каким является Казахстан, настроены на проживание в поликультурной среде, они открыты для контактов с людьми других национальностей (диаграмма 22).

Диаграмма 22

Важна ли для Вас национальностей Ваших друзей?
– корреляция по национальности (в %)



Наибольший консерватизм проявляется респондентами в семейно-брачной сфере, тесно связанной с культурными традициями конкретных народов при выборе брачного партнера, хотя число межнациональных браков в Казахстане составляет примерно третью часть от всех заключаемых. В семейно-ролевой сфере куль-

турные различия приводят к тому, что, если межнациональные браки заключаются между незнакомыми респондентам людьми, то они относятся к этому более индифферентно. Но если такие браки касаются лично респондентов или близких им людей, то третья часть респондентов относится к межнациональным бракам отрицательно (диаграмма 23).

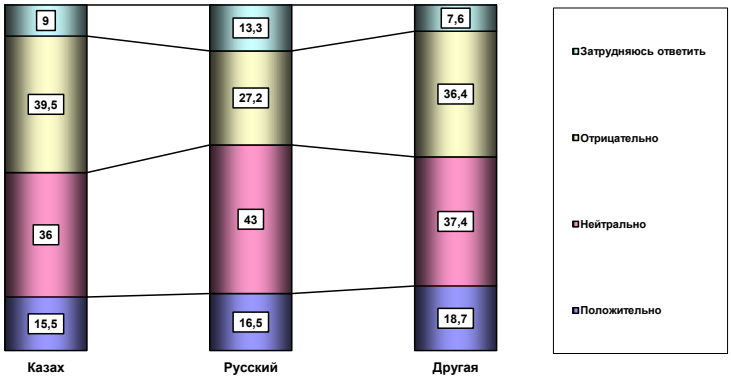
Диаграмма 23

Как Вы относитесь к межнациональным бракам
– корреляция по национальности (в %)

Казахи и этнические меньшинства оказываются более консервативными в сфере семейно-брачных отношений, когда межнациональные браки касаются их лично либо их близких (диаграмма 24).

Диаграмма 24

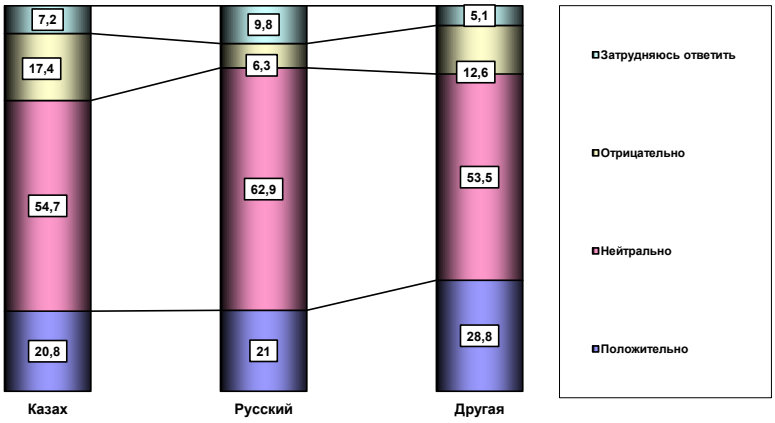
Как Вы относитесь к межнациональным бракам, если это касается Вас или Вашей семьи, Ваших близких
– корреляция по национальности (в %)



Толерантность к межнациональным бракам резко возрастает у всех этнических групп, если они заключаются между незнакомыми респондентам людьми (диаграмма 25).

Диаграмма 25

Как Вы относитесь к межнациональным бракам, если это касается незнакомых Вам людей – *по национальности (в %)*



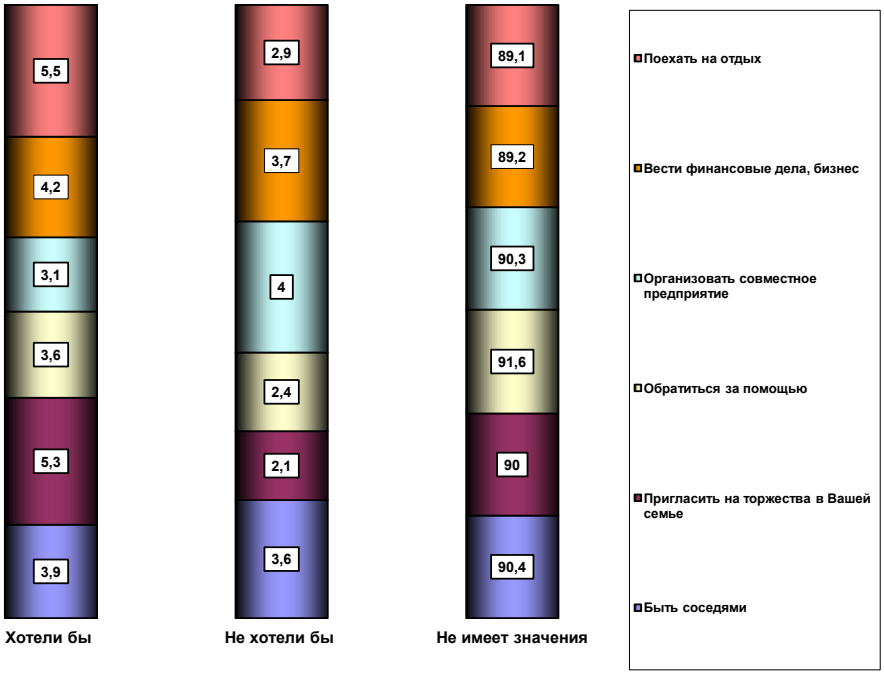
Через отношение к межнациональным бракам как нигде прослеживаются межкультурные дистанции. Брак подвергается большей опасности разрушения, если между сторонами, вступающими в брачные отношения, имеет место объективно существующая культурная отличительность. Иными словами, прочность брака во многом зависит от степени близости культур, к которым принадлежат вступающие в брак.

Негативные образы, глубинные страхи, взаимное недоверие, чувство неудовлетворенности, порожденное фрустрацией этнических потребностей, оскорбленное достоинство, по мнению российских ученых, составляют тот эмоциональный раствор, который скрепляет этнические границы [219]. Тем не менее, наличие вышеуказанных факторов все же не является показателем того, что в казахстанском обществе есть такие этнические группы, которые являются его изгоями или отверженными. С другой стороны, забегая вперед, отметим, что нельзя отрицать и наличия в казахстанском обществе этнических фобий по отношению к отдельным группам населения.

В целом же наши респонденты своими ответами показали, что в подавляющем большинстве они готовы ко всем формам межэтнических контактов и сотрудничества. Для большинства опрошенных национальность партнеров по бизнесу, гостей на своих мероприятиях, соседей и т. д. значения не имеет (диаграмма 26).

Диаграмма 26

Есть ли люди других национальностей, с которыми Вы бы хотели или не хотели сотрудничать в отдельных сферах жизнедеятельности? *(в %)*



Высокая готовность к межэтническим контактам всех этнических групп (табл. 2) свидетельствует о том, что «навязанная» идентичность в форме этничности пока что не успела оказать серьезного влияния на развитие дезинтеграционных тенденций в казахстанском обществе, а этничность пока что выполняет лишь функцию культурной отличительности.

Таблица 2

Есть ли люди других национальностей, с которыми Вы бы не хотели сотрудничать в отдельных сферах жизнедеятельности? *(в %)*

	Казахи	Русские	Другие
Быть соседями	2,6	5,4	2,5
Пригласить на торжества в Вашей семье	1,7	2,6	2,5
Обратиться за помощью	2,2	3,5	1,5
Организовать совместное предприятие	3,5	5,1	4
Вести финансовые дела, бизнес	2,8	6,1	2,5
Поехать на отдых	2,4	4,8	1,5

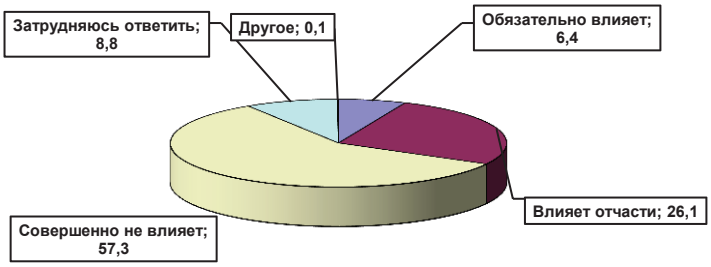
Мы исходим из того, что этническую идентичность можно рассматривать как важнейшую основу внутригруппового и межгруппового взаимодействия и призму, через которую преломляется окружающий мир. Но она возрастает или ослабевает в соответствии с внешними обстоятельствами. Поэтому она как зависимая переменная может эффективно использоваться этническими элитами в борьбе за власть в качестве идеологического маркера этнических границ.

4.3.4 Национальность как культурная отличительность

Образование у индивидов культурной дистанции с представителями какой-либо этнической группы зависит от нескольких параметров: во-первых, от объективно существующей культурной отличительности контактирующих людей, во-вторых, от способности индивидов к восприятию чужого не как враждебного, а как нового, и, в-третьих, от личного непосредственного опыта межкультурных/межэтнических контактов. Чуть более половины наших респондентов утверждают, что национальность человека не влияет на их отношение к нему, однако для каждого четвертого респондента национальность другого хотя бы отчасти определяет его восприятие (диаграмма 27).

Диаграмма 27

Влияет ли национальность человека на Ваше отношение к нему? *(в %)*

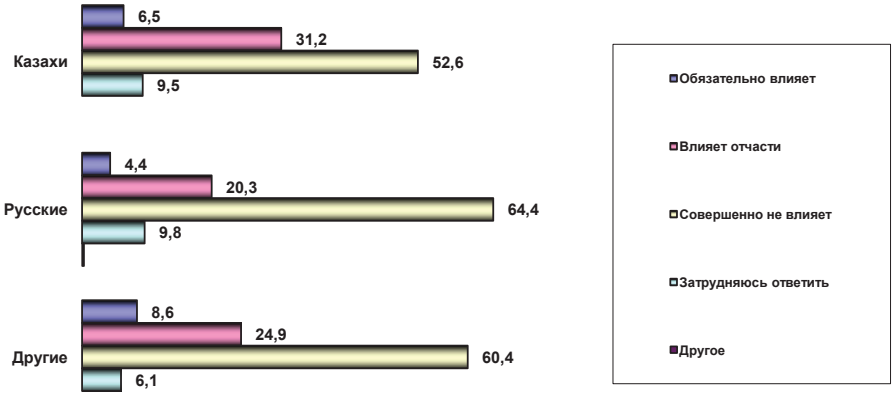


В нашем исследовании культурная дистанция наиболее выраженной оказывается у коренного этноса: для более чем третьей части казахских респондентов национальность влияет на их отношение к человеку обязательно или отчасти. Такое отношение может быть объяснимо актуализацией титульной нации механизмов защиты перед «интернационализацией» государства и политической, экономической, а также культурной маргинализацией титульного населения.

Наиболее индифферентными к национальности человека оказываются русские респонденты (диаграмма 28).

Диаграмма 28

Влияет ли национальность человека на Ваше отношение к нему? – *корреляция по национальности (в %)*



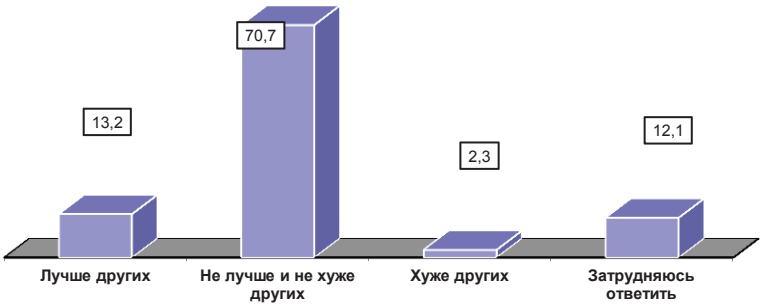
В графе «Другое» этнодифференцирующим фактором был назван казахами и русскими язык.

Доказано, что воспринимаемая культурная отличительность может влиять на процесс формирования негативного социально-перцептивного образа соседней культуры. Чем более далекой, непохожей на собственную, воспринимается культура, с которой взаимодействуют представители другой этнической группы, тем сильнее развивает такая группа механизмы психологической защиты в виде позитивного образа «мы» и негативного образа «они». Для членов группы актуализируются общее название и культура, вера в общее происхождение, ассоциирование себя с определенной территорией, общая историческая память и внутригрупповая солидарность. Сравнения, восприятие осуществляются на основе системы ценностей только своей культуры – значимость приобретает не сходство, а различие, не общее, а специфическое.

В нашем исследовании, хотя большинство респондентов считают свою национальную группу не лучше и не хуже других, довольно значительное число респондентов видят ее лучше других (диаграмма 29).

Диаграмма 29

Какой Вы видите свою национальную группу?
– корреляция по национальности (в %)

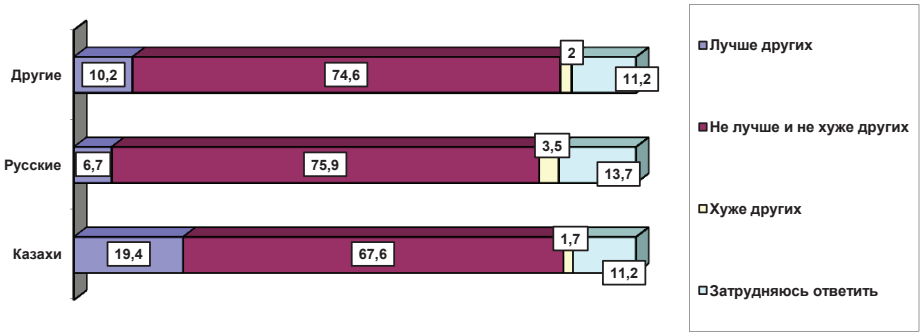


Лучше других считают свою национальную группу почти пятая часть респондентов-казахов, в то время как таких респондентов оказалось втрое меньше у русских и вдвое меньше – у этнических меньшинств (диаграмма 30). Отсюда можно сделать вывод, что этнические категории пронизывают или даже подменяют со-

циальную жизнь у довольно значительной части казахстанского общества.

Диаграмма 30

Какой Вы видите свою национальную группу?
– корреляция по национальности (в %)



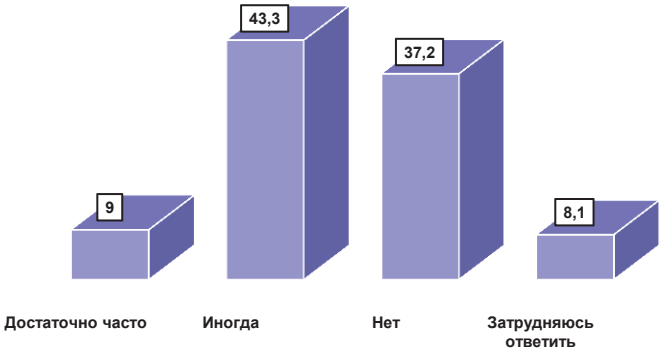
Именно из этой категории граждан и рекрутируются приверженцы радикальных национальных движений. В зоне контактов этих лиц концентрируется деструктивная энергия защитного или наступательного характера, а, следовательно, формируется зона наибольшей психологической напряженности. Ее накопление ведет к увеличению границ и дистанций между народами.

При этом следует помнить, что этничность как вид социальной идентичности приобретает особое значение в полиэтническом обществе в наиболее сложные периоды его развития, когда в условиях кризиса идентичностей потерявшая ориентиры личность начинает искать опору, дающую спокойствие и уверенность. Этническая группа оказывается той нишей, где личность находит поддержку собственного «Я». Этническая граница является актом сознания, и если общество не может дать индивиду ощущение защищенности, его дает этническая группа.

Тем не менее, около половины наших респондентов довольно критично относится к поступкам людей своей национальности – им приходилось испытывать неловкость за людей своей национальности в некоторых ситуациях (диаграмма 31).

Диаграмма 31

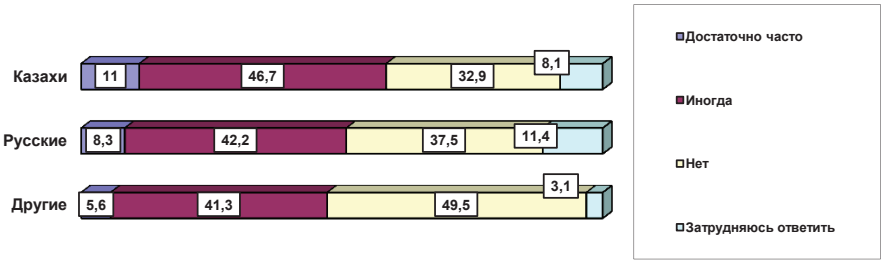
Приходилось ли Вам испытывать неловкость за людей своей национальности? *(в %)*



Так, акция движения «Желтоксан», связанная со стремлением этнического русского В. Козлова выдвинуть себя кандидатом в Президенты РК на выборах 2012 г., получила неоднозначную оценку как в экспертном сообществе, так и у рядовых граждан всех этнических групп. Многие эксперты из числа коренного населения испытывали неловкость из-за нецивилизованного поведения своих соплеменников на пресс-конференции 27 октября. Среди респондентов, испытывавших неловкость из-за поведения людей своей национальности, примерно одинаковое количество респондентов всех этнических групп (диаграмма 32).

Диаграмма 32

Приходилось ли Вам испытывать неловкость за людей своей национальности? *– по национальности (в %)*



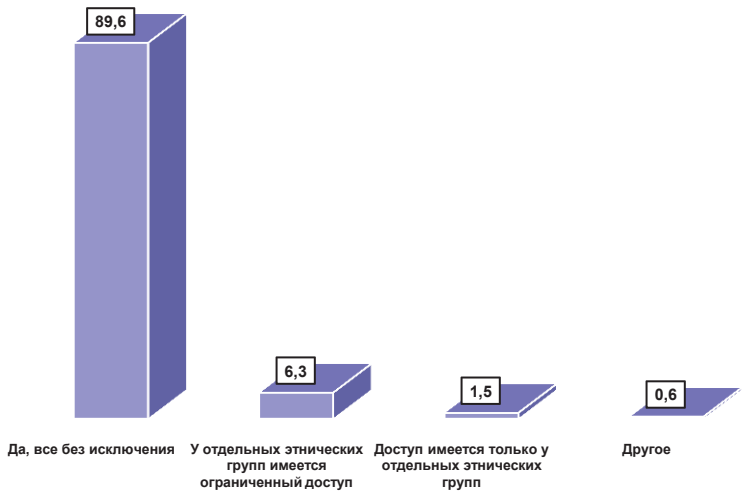
Неодинаковый доступ к ресурсам различных этнических групп считается исследователями одной причин возникающих

этнических конфликтов и формирования негативных этнических стереотипов. Использование потенциала созданных ими социальных сетей для повышения своего жизненного уровня вызывает протест со стороны других этнических групп, которые чувствуют себя обделенными.

Однако в нашем исследовании респонденты оказались мало озадаченными источником появления материальных благ у некоторых сограждан – большинство респондентов считают, что все без исключения этнические группы в их регионе имеют одинаковый доступ к ресурсам. И лишь каждый пятнадцатый респондент утверждает, что у отдельных этнических групп есть ограничения к ресурсной базе (диаграмма 33).

Диаграмма 33

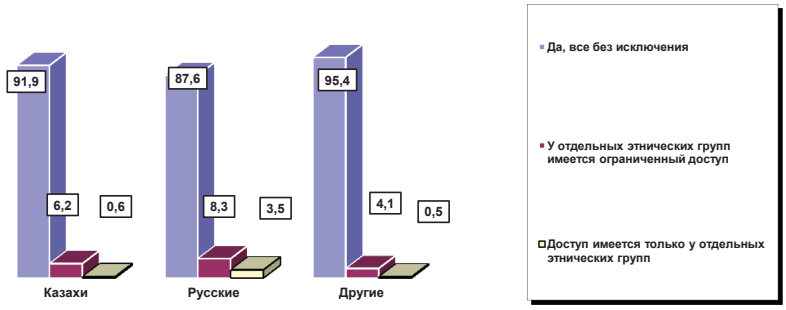
Как Вы считаете, все ли этнические группы имеют одинаковый доступ к ресурсам жизнедеятельности в Вашем регионе? *(в %)*



На ограниченный доступ к ресурсам отдельных этносов указано незначительным количеством респондентов всех этнических групп (диаграмма 34).

Диаграмма 34

Как Вы считаете, все ли этнические группы имеют одинаковый доступ к этим ресурсам? – *корреляция по национальности (в %)*



В графе «другое» некоторые респонденты указывали, что имеются ограничения не национального, а социального характера. Больший доступ к ресурсам, по мнению казахских респондентов, имеется у оралманов, по мнению русских респондентов и представителей этнических меньшинств – у титульной нации, по мнению казахских и русских респондентов – у евреев и лиц кавказской национальности. Однако такие респонденты оказываются в меньшинстве, и потому можно считать, что ограничение доступа к ресурсам отдельных этнических групп не является пока что потенциальной угрозой конфликтов.

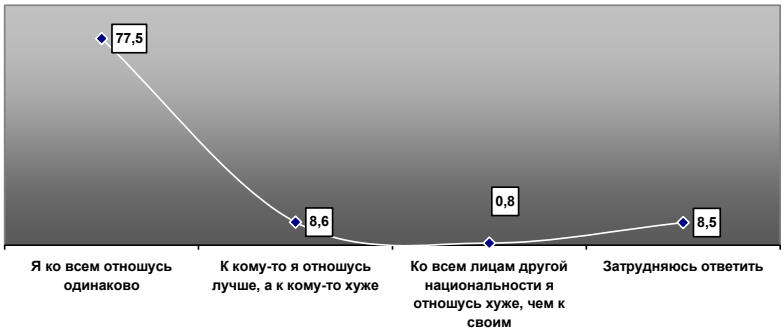
4.3.5 Этнические автостереотипы и гетеростереотипы

Трансформация казахстанского социально-экономического ландшафта идет уже второе десятилетие, но далеко не все казахстанцы смогли адаптироваться к новым условиям. Этническая идентичность, как мы об этом говорили выше, нередко служит опорой человека при потере многих других привычных ориентиров в обществе. Однако чрезмерная замкнутость на этничности сужает границы гражданского сознания личности, приводит к формированию неадекватного представления об окружении, развивая этнические фобии и обеспечивая их постоянное присутствие в политическом дискурсе. В целом можно считать, что этнические стереотипы выполняют функцию психологической защиты личности и в какой-то мере являются формами отражения в массовом сознании состояния межэтнических отношений.

Хотя в предыдущих ответах мы зафиксировали, что значительная часть казахстанцев считает свою национальную группу лучше других, большинство респондентов демонстрируют характерную для казахстанцев толерантность, и лишь небольшая группа респондентов указывает на свое неодинаковое отношение к разным национальностям (диаграмма 35).

Диаграмма 35

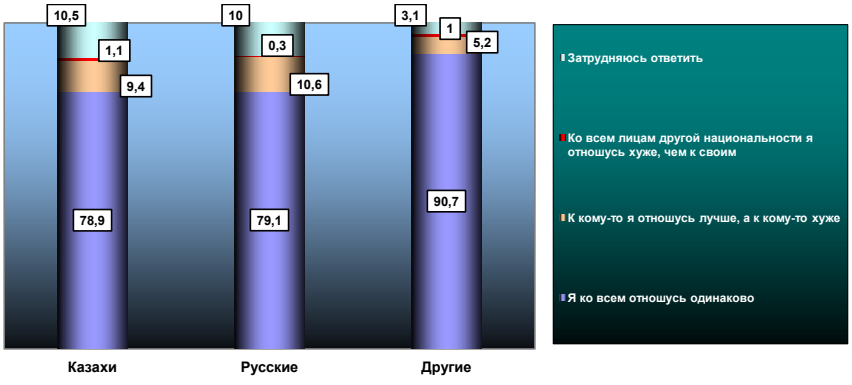
Есть ли такие национальности, к которым Вы относитесь лучше или хуже, чем к другим? *(в %)*



Респондентов, которые неодинаково относятся к тем или иным национальностям, оказывается около десятой части среди казахов и русских и двадцатой – у этнических меньшинств (диаграмма 36).

Диаграмма 36

Есть ли такие национальности, к которым Вы относитесь лучше или хуже, чем к другим? – *корреляция по национальности (в %)*



Выделим те этнические группы, которые воспринимаются нашими респондентами в негативном ключе. Как оказалось, наиболее негативно воспринимаются значительной частью респондентов всех этнических групп выходцы из Кавказа, или «лица кавказской нацио-нальности» (мы сохраняем в отчете транскрипцию респондентов). Кроме того, каждый шестой респондент-казах негативно воспринимает русских и узбеков, каждый третий русский респондент – оралманов, каждый десятый русский-респондент – казахов и цыган. Четвертая часть респондентов из других этнических групп негативно воспринимают русских, оралманов и цыган (диаграммы 37а, 37б, 37в).

Диаграмма 37а.

Относитесь хуже – казахи

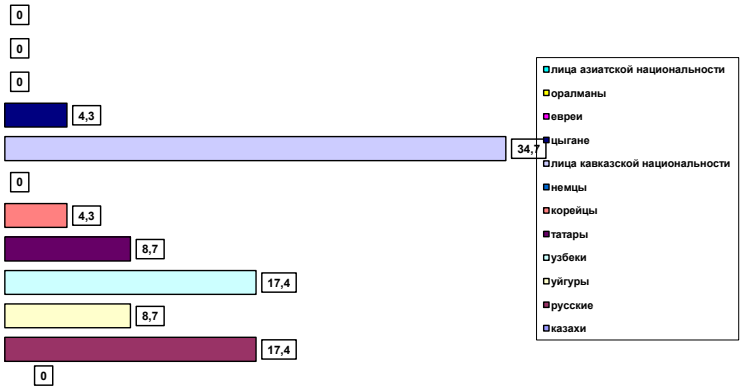


Диаграмма 37б.

Относитесь хуже – русские

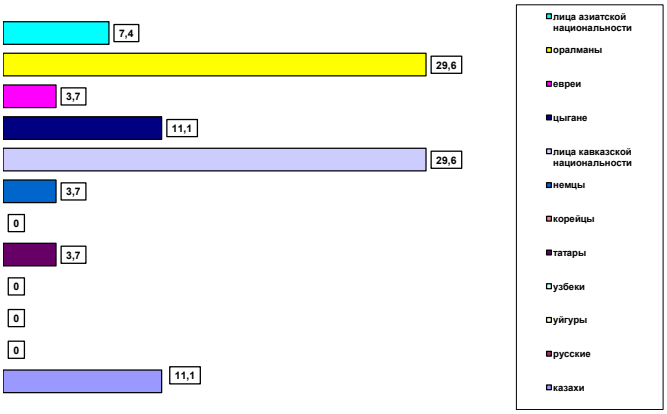
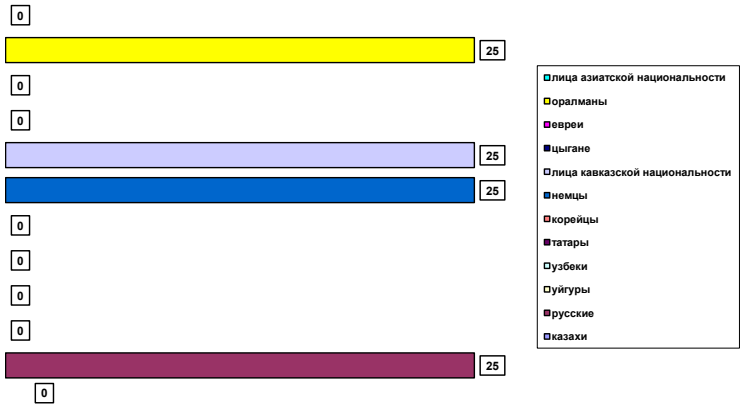


Диаграмма 37в.

Относитесь хуже – другие национальности



Полученные данные говорят о наличии латентно протекающей напряженности между отдельными этническими группами и подтверждают сделанный ранее вывод о том, что в казахстанском обществе в каждой национальной группе имеется довольно значительная прослойка интолерантно настроенных граждан. Мы попытались прояснить, чем вызвано такое отношение к тем или иным народам. *Казахами* были приведены такие характеристики: самовлюбленные, считают себя лучше других, пренебрежительные, грубые, агрессивные, неуважительные, чувствуют себя хозяевами в Казахстане, не вызывают доверия. *Русские* сконцентрировали внимание на следующих характеристиках: пренебрежительные, грубые, агрессивные, бесцеремонные, неуважительные, хитрые, наглые, не вызывают доверия. *Другие этнические группы* не стали указывать на те качества, которые формируют у них негативное отношение к тем или иным народам.

Также в произвольной форме респондентам было предложено вписать в анкету несколько качеств, которые характеризуют, по их мнению, ту или иную этническую группу. Оговоримся, что мы исключили из списка те этнические группы, которые в незначительном количестве проживают на территории РК, но на которые указали респонденты (например, японцы, арабы, китайцы, чукчи и др.). При обработке мы не стали принимать во внимание ответы респондентов, если они не превышали 10 процентов по строке у всех этнических групп.

Как следует из данных таблицы 4, *казахские* респонденты наиболее умными считают свою этническую группу, евреев и русских. *Русские* респонденты считают умными евреев, русских, казахов и немцев. *Другие* этнические меньшинства считают умными немцев, казахов, евреев и русских. Общее мнение всех этнических групп состоит в том, что умными являются евреи, немцы, казахи и русские.

Из таблицы видно, что автостереотипы и гетеростереотипы этнических групп не совпадают, некоторые этнические группы склонны преувеличивать особенности своего менталитета или, наоборот, чрезмерно критично к ним относиться: если у русских посчитали себя умными около четверти респондентов, то у казахов – едва ли не половина. В то же время, только десятая часть казахских и русских респондентов посчитали друг друга умными. Таким образом, казахи и русские склонны довольно высоко оценивать свои умственные качества и преуменьшать их у других этнических групп, особенно высоко оценивают себя казахи (табл. 4).

Таблица 4

Оценка по критерию «Умный» *(%)*

	Казахи	Русские	Другие
Казахи	44,4	11,2	23
Русские	12	26,5	21,3
Немцы	6,8	13,3	31,1
Евреи	27,4	29,6	16,4

Большинство *казахских* респондентов считают глупыми узбеков и таджиков. *Русские* респонденты указывают в основном на глупость казахов и русских. Большинство респондентов *других* этнических групп указывают на глупость узбеков и таджиков. Таким образом, казахами и другими этническими группами признаны глупыми узбеки и таджики, а русскими – казахи и русские. Как видно из таблицы, русские респонденты более критичны по отношению к своей этнической группе: если только незначительное количество казахов посчитали себя и русских глупыми, то у русских оценка своей глупости и глупости казахов гораздо выше, причем таких респондентов оказалось одинаковое количество (табл. 5).

Таблица 5

Оценка по критерию «Глупый» *(%)*

	Казахи	Русские	Другие
Казахи	2,7	16,7	0
Русские	4,1	16,7	0
Узбеки	33,8	3,3	26,7
Таджики	14,9	3,3	13,3

Казахские респонденты отмечают трудолюбие казахов, корейцев, немцев, русских, узбеков. *Русские* респонденты считают трудолюбивыми немцев, русских, корейцев. *Другие* этнические группы отметили как трудолюбивых немцев, корейцев, русских, казахов.

Мнение всех этнических групп относительно трудолюбия этнических групп можно свести к следующему: казахи и другие этнические группы назвали в целом трудолюбивыми казахов, русских, корейцев, немцев, однако русские не считают трудолюбивыми казахов и узбеков, а другие этнические группы – узбеков.

Оценка трудолюбия казахами и русскими друг друга существенно отличается. Казахские респонденты посчитали себя самыми трудолюбивыми. Трудолюбие русских оценивается казахскими респондентами намного ниже, но и казахов трудолюбивыми считают незначительное количество русских респондентов. Себя самыми трудолюбивыми русские не считают – для них таковыми являются немцы (табл. 6).

Таблица 6

Оценка по критерию «Трудолюбивый» *(%)*

	Казахи	Русские	Другие
Казахи	41,6	8,2	17,2
Русские	13,6	17,3	20,3
Узбеки	12	0	3,1
Корейцы	16,8	11,8	21,9
Немцы	14,4	47,3	25

Казахские респонденты называют ленивыми казахов, узбеков, азербайджанцев, таджиков. *Русские* респонденты считают ленивыми казахов и русских. Респонденты *других* этнических групп считают ленивыми русских, казахов и узбеков.

Оценки лености казахами и русскими друг друга значительно отличаются. Вдвое больше русских респондентов, чем казахских, считают казахов ленивыми. Считают русских ленивыми незначительное количество казахов, но каждый шестой русский респондент говорит о лености своего этноса (табл. 7).

Таблица 7

Оценка по критерию «Ленивый» *(%)*

	Казахи	Русские	Другие
Казахи	25	54,8	20,7
Русские	3,6	17,7	34,5
Узбеки	17,9	1,6	10,3
Таджики	19	1,6	3,4
Азербайджанцы	14,3	0	3,4

Казахские и *русские* респонденты высоко оценивают собственное миролюбие и недооценивают миролюбие друг друга. Респонденты из *других* этнических групп значительно более высоко оценивают миролюбие казахов, чем русских, и в этом их мнение практически совпадает с мнением казахов. В целом же миролюбивыми признаны казахи и русские (табл. 8).

Таблица 8

Оценка по критерию «Миролюбивый» *(%)*

	Казахи	Русские	Другие
Казахи	73,6	69,8	73,1
Русские	17,4	11,6	22,4

Казахские респонденты считают агрессивными чеченцев, курдов, лиц кавказской национальности (транскрипция респондентов), *русские* респонденты отмечают агрессивность чеченцев и лиц кавказской национальности. Респонденты *других* этнических групп указывают на агрессивность русских, чеченцев и лиц кавказской национальности. В целом же все этнические группы в большей или меньшей степени считают агрессивными чеченцев, лиц кавказской национальности. Казахские респонденты довольно низко оценили как свою агрессивность (поэтому они не попали в таблицу), так и русских, а русские респонденты также невысоко оценили агрессивность казахов и отрицали наличие агрессивности у себя (табл. 9).

Таблица 9

Оценка по критерию «Агрессивный» *(%)*

	Казахи	Русские	Другие
Русские	4,7	0	13,6
Чеченцы	34	33,9	20,5
Курды	25,5	0	9,1
Лица кавказской национальности	17,9	37,1	34,1

Казахские респонденты считают скупыми узбеков и евреев. *Для русских* респондентов скупыми являются евреи и украинцы. *Для* респондентов из *других* этнических групп скупыми являются евреи, узбеки и татары. Все этнические группы указали на скупость евреев. (*Лишь* незначительное количество казахских респондентов оценили русских как скупых, себя таковыми они не посчитали, и *лишь* незначительное количество русских респондентов считает казахов и себя скупыми, поэтому в нижеприведенную таблицу казахи и русские не вошли) (табл. 10).

Таблица 10

Оценка по критерию «Скупой» *(%)*

	Казахи	Русские	Другие
Узбеки	38,5	2,7	14,3
Татары	4,4	5,4	11,4
Евреи	34,1	68,9	57,1
Украинцы	2,2	18,9	0

Казахские респонденты считают щедрыми себя и русских. *Русские* респонденты также считают себя и казахов щедрыми, причем русские оценили казахов щедрее, чем себя. Респонденты *других* этнических групп видят щедрыми казахов и русских. Таким образом, наиболее щедрыми представлены казахи и русские. Казахские и русские респонденты более высоко оценили щедрость казахов, чем русских. Более щедрыми считают казахов, чем русских, респонденты других этнических групп (табл. 11).

Таблица 11

Оценка по критерию «Щедрый» *(%)*

	Казахи	Русские	Другие
Казахи	71,4	58,2	46,2
Русские	15,4	34,3	17,9

Казахские респонденты считают богатыми казахов. *Русские* респонденты считают богатыми казахов и евреев. Респонденты *других* этнических групп указывают на казахов, евреев и грузин (табл. 12).

Таблица 12

Оценка по критерию «Богатый» *(%)*

	Казахи	Русские	Другие
Казахи	57	13,2	30,8
Евреи	9,3	51,5	15,4
Грузины	1,2	4,4	15,4

Респондентами всех этнических групп наиболее бедными признаны узбеки, киргизы и таджики (табл. 13).

Таблица 13

Оценка по критерию «Бедный» *(%)*

	Казахи	Русские	Другие
Узбеки	51,1	17,6	46,2
Киргизы	18,9	14,7	23,1
Таджики	12,2	11,8	20,5

Различия между автостереотипом и гетеростереотипом отражает уровень взаимопонимания между народами и степень их психологической тождественности.[1] Это – очень важное измере-

[1] Психолог Л.С. Назырова приводит итоги исследования ею стереотипов казахов и русских Казахстана. Согласно полученным данным, автостереотипы представителей казахской национальности Республики Казахстан, как правило, включают сочетание следующих обобщенных психологических характеристик: вежливые, честные, отзывчивые, гостеприимные, скорее независимые, чем зависимые, серьезные, щедрые, скорее миролюбивые, чем агрессивные, дружелюбные, скорее хозяйственные, чем бесхозяйственные, спокойные, скорее аккуратные, чем неаккуратные, приятные, скорее уверенные, чем неуверенные, умные. Их гетеростереотипы в отношении русских содержат следующие представления: дружелюбные, скорее легкомысленные, чем серьезные, прощающие, приятные, общительные, скорее импульсивные, чем спокойные, отзывчивые, независимые, бесшабашные, обладающие чувством юмора, самоуверенные, скорее активные, чем пассивные, приятные, скорее негостеприимные, чем гостеприимные, умные, смелые, веселые.
Автостереотипы представителей русской национальности РК включают сочетание следующих обобщенных психологических характеристик: общительные, отзывчивые, гостеприимные, щедрые, аккуратные, обладающие чувством юмора, миролюбивые, умные, веселые, прощающие, смелые, приятные, скованные, скорее

ние, т. к. чем больше степень этой тождественности, тем меньше возможностей роста этнической нетерпимости, что подтверждается результатами нашего исследования.

Из приведенных выше социологических данных видно, что наименее критично оценили себя казахи, которые признают себя по сравнению с другими народами наиболее умными, трудолюбивыми, миролюбивыми, щедрыми и богатыми. В то же время, казахи признаны самыми миролюбивыми и щедрыми среди всех других этнических групп. Здесь автостереотип и гетеростереотип у казахов совпадают. Казахи считают агрессивными чеченцев, лиц кавказской национальности и курдов, хотя русские последних агрессивными не считают.

Однако в оценке некоторых качеств казахов наблюдаются расхождения. Русские не считают казахов самыми умными, богатыми и трудолюбивыми, для них самыми умными и богатыми являются евреи, а самыми трудолюбивыми – немцы.

Русские более критично оценивают свой этнос. Значительная часть русских респондентов посчитала представителей своего этноса глупыми и ленивыми. Они признают себя в наибольшей степени миролюбивыми и щедрыми. Их не считают, как и они сами себя ощущают, богатыми. Они не вошли в число бедных или скупых. Однако и у них автостереотипы и гетеростереотипы не совпадают. Хотя себя они не считают агрессивными и таковыми их не считают казахи, тем не менее, незначительная часть этнических меньшинств указывает на их агрессивность.

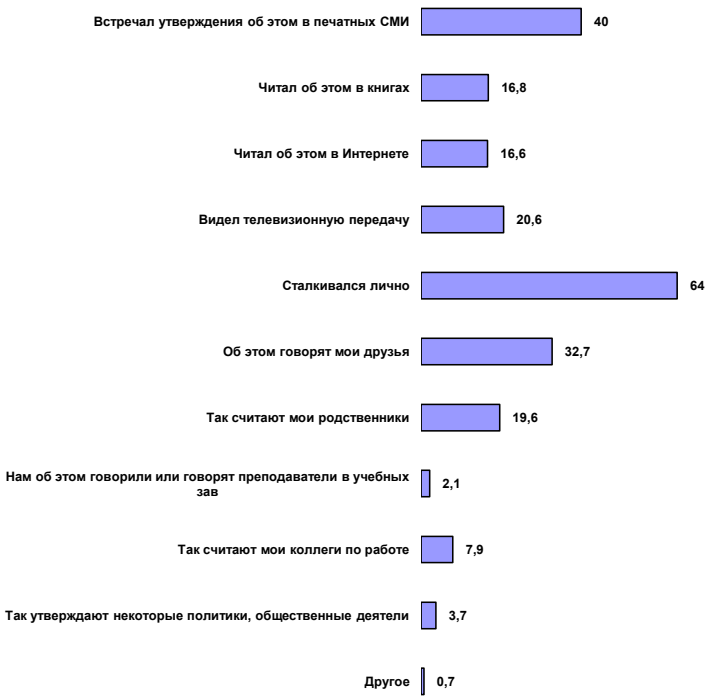
Скупыми, умными и богатыми практически всеми этническими группами признаны евреи. Немцы признаются умными и трудолюбивыми, чеченцы и лица кавказской национальности – агрессивными.

Содержание этнического стереотипа зависит от многих факторов. Для наших респондентов решающими оказались собственные коммуникативные практики, СМИ и мнение окружающих (диаграмма 38).

зависимые, чем независимые, скорее трудолюбивые, чем нетрудолюбивые. Их гетеростереотипы в отношении казахов содержат следующие представления: спокойные, хитрые, осторожные, самоуверенные, отзывчивые, серьезные, скорее щедрые, чем скупые, независимые, скорее дружелюбные, чем враждебные, умные, гостеприимные, скорее общительные, чем замкнутые, скорее хозяйственные, чем бесхозяйственные, скорее агрессивные, чем миролюбивые [220].

Диаграмма 38

Если Вы отметили этнические группы, которым в наибольшей степени присущи те или иные качества, то почему Вы так решили? *(в %)*

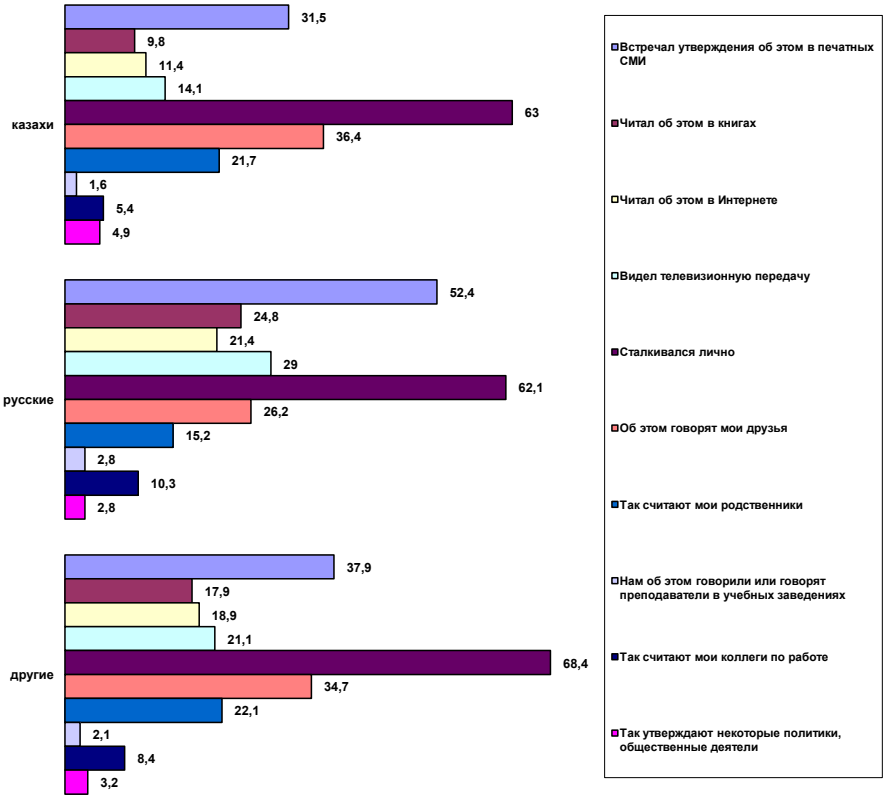


В графе «Другое» респонденты указали также на такие источники формирования стереотипов, как знания, полученные по истории, слухи, пословицы и анекдоты.

Главным источником формирования стереотипов остаются у всех этнических групп личные контакты. Для казахских респондентов другими наиболее значимыми факторами являются разговоры друзей и публикации в СМИ. Для русских респондентов вторым самым главным источником являются печатные СМИ, а затем – совокупность таких факторов как просмотр телепередач и беседы с друзьями, чтение книг и Интернет. Для респондентов других этнических групп главным источником, помимо личных контактов, являются печатные СМИ и беседы с друзьями. Как видно из полученных данных, в целом СМИ занимают важнейшее место в формировании стереотипов (диаграмма 39).

Диаграмма 39

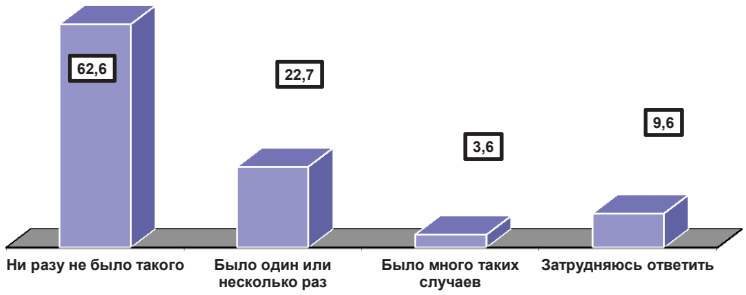
Если Вы отметили этнические группы, которым в наибольшей степени присущи те или иные качества, то почему Вы так решили? – *корреляция по национальности (в %)*



Для прояснения степени толерантности к людям иной национальности самих респондентов лично в анкете был поставлен вопрос о том, выражали ли они открыто недовольство людьми, деятельность которых они напрямую связывали с их национальностью. Как оказалось, таких людей достаточно много – практически четвертая часть (диаграмма 40).

Диаграмма 40

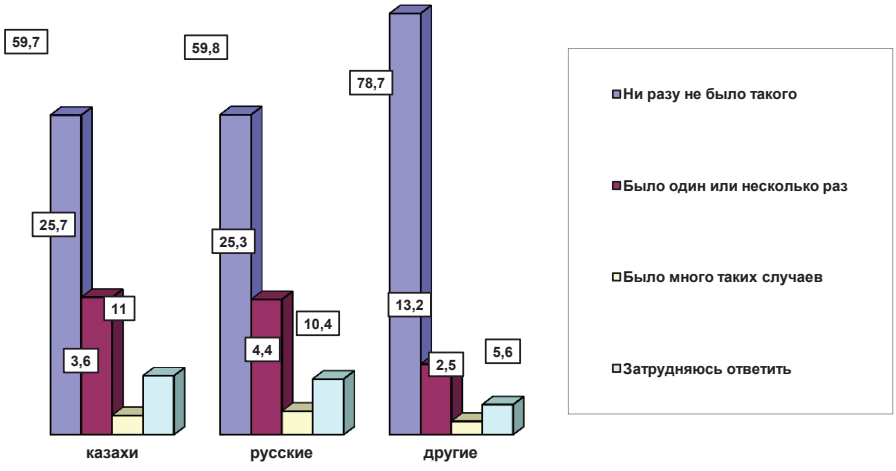
Были ли случаи, когда Вы сами открыто выражали недовольство людьми определенной национальности? *(в %)*



Наш опрос показал, что более толерантными оказываются этнические меньшинства, в то время как почти третья часть казахских и русских респондентов позволяет себе открыто выказывать недовольство людьми определенной национальности (диаграмма 41).

Диаграмма 41

Были ли случаи, когда Вы сами открыто выражали недовольство людьми определенной национальности?
– корреляция по национальности (в %)



4.4 МЕСТО КУЛЬТУРЫ В ЖИЗНЕННЫХ СТРАТЕГИЯХ КАЗАХСТАНЦЕВ

Экология культуры обретает актуальность в свете задач, связанных с разработкой стратегии социальной интеграции и духовной консолидации казахстанского общества, развития национальной системы образования, культурно-воспитательной политики и т. д. Необходимым звеном и условием решения этих важнейших проблем является обращение отечественной социально-политической и гуманитарно-философской науки к подлинно гуманистическим основаниям отношения человека к миру, в основе которого лежит требование духовно-нравственного самоопределения, формирования в собственном мироотношении надлежащей иерархии целей и ценностей, принципов и смыслов.

В силу объективного, онтологически заданного принципа организации социальной реальности сфера культуры по ряду решающих позиций выступает определяющим началом по отношению к техногенным и экономически детерминированным трансформациям социума, характеризующим вектор его цивилизационного развития. Совершенно очевидно, что кризисное состояние современного общества явилось результатом утраты человечеством духовно-нравственных парадигм культуры, потерей влияния на человека культурной среды во всех её взаимосвязях.

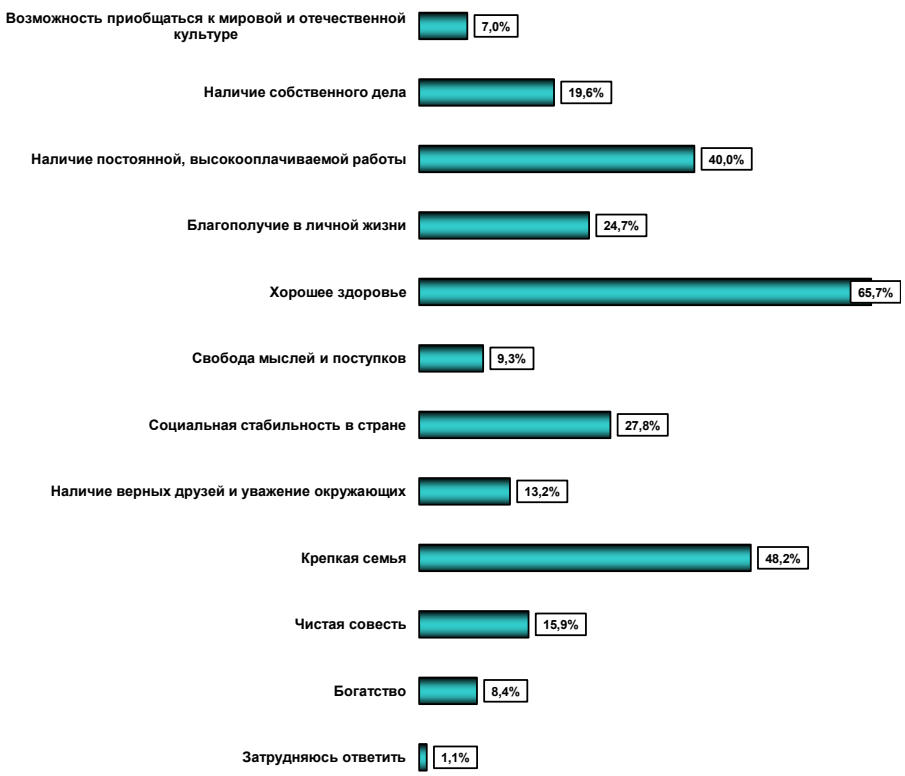
Сохранение и воспроизводство культурной среды обитания современного человека – задача не менее существенная, чем сохранение окружающей природы. Становление индивида как личности происходит в определенной, сложившейся на протяжении многих веков культурно-образовательной среде, незаметно вбирая в себя не только современность, но и прошлое своих предков. Он учится уважению традиций, чувству долга перед предшествующими поколениями и потомками.

Однако такое представление о значимости культуры не свойственно общественному сознанию казахстанцев. Несмотря на то, что четвертая часть респондентов вне зависимости от их социально-демографических характеристик проявила озабоченность состоянием морали и уровня культуры людей, возможность приобщения их к мировой и отечественной культуре практически не входит в число главных базовых ценностей, обеспечивающих благополучную и счастливую жизнь.

Главными ценностями для граждан Казахстана являются хорошее здоровье, крепкая семья, наличие постоянной, высокооплачиваемой работы, в то время как возможность приобщения к мировой и отечественной культуре занимает последнее место в представлении о благополучной и счастливой жизни. А то, что чистая совесть важна только для каждого шестого респондента, свидетельствует о кризисной модели поведения современного человека (диаграмма 42).

Диаграмма 42

Что для Вас является главным для благополучной и счастливой жизни?

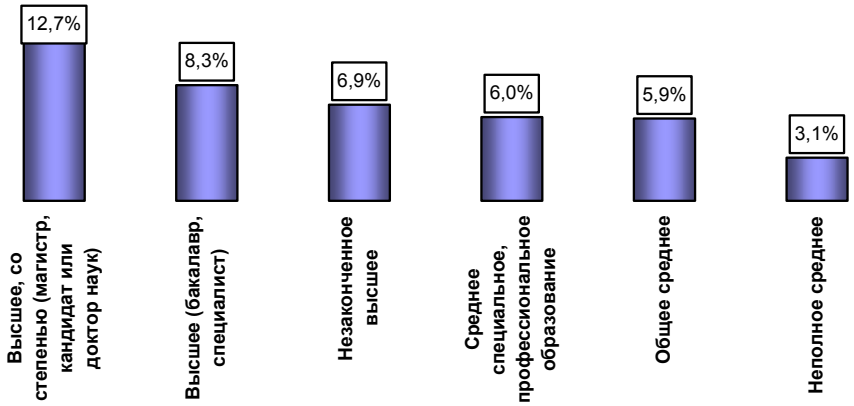


Конечно, никто не может осудить стремление людей жить в достатке, но игнорирование культурной составляющей человеческой жизни, культурных традиций чревато самыми негативными последствиями для общества.

Образовательный уровень респондентов сказывается на осознании места культуры в духовной, нравственной жизни человека. Приобщение к мировой и отечественной культуре как ценность коррелирует с уровнем образования респондентов: чем выше уровень образования у респондентов, тем больше для них приобщение к мировой и отечественной культуре является значимым фактором благополучной и счастливой жизни (диаграмма 43).

Диаграмма 43

Приобщение к мировой и отечественной культуре как главная ценность благополучной и счастливой жизни
– корреляция по образованию

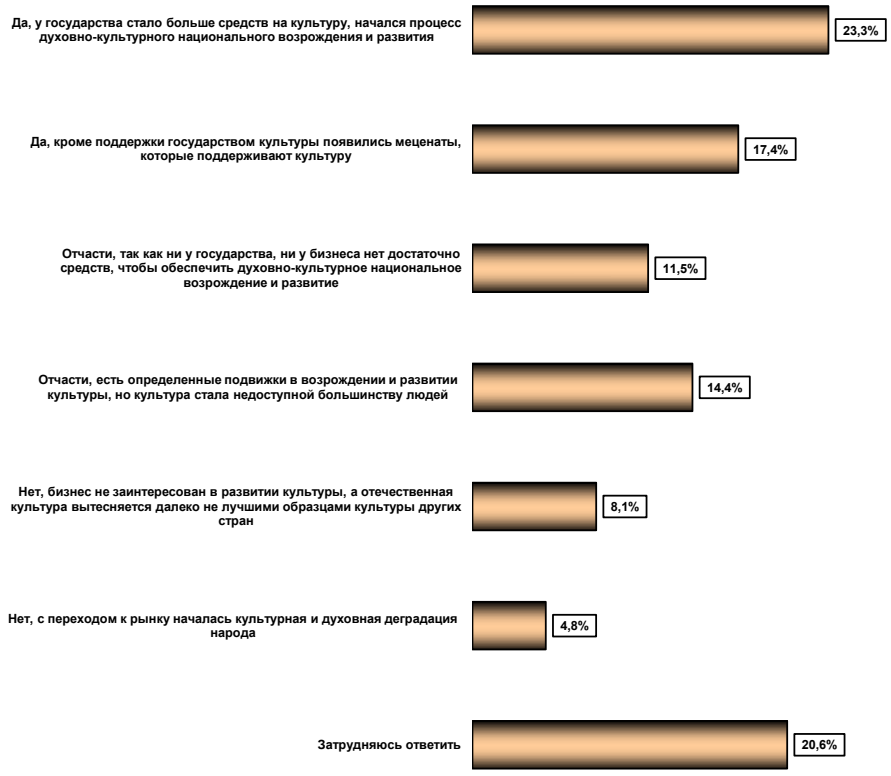


Рыночная стихия 1990-х гг. негативно повлияла на развитие культуры в стране. В настоящее время положение культуры значительно улучшилось. Большую роль в возрождении казахской культуры сыграли Программы возрождения культурного наследия, финансируемые из госбюджета.

В целом представления респондентов о влиянии рыночных отношений на процессы духовно-культурного развития оптимистичны: в суммарном отношении ответы тех, кто считает, что развитие рыночных отношений в Казахстане способствовало процессу духовно-культурного развития, почти в 3 раза превышает ответы тех, кто их позитивное влияние отрицает (диаграмма 44).

Диаграмма 44

Считаете ли Вы, что развитие рыночных отношений в Казахстане активизировало процесс духовно-культурного развития?



В настоящее время электронные средства массовой информации продолжают оставаться главным источником, намного опережающим по влиятельности другие, из которых респонденты черпают знания о культуре других народов. Печатные СМИ и книги являются вторым источником, благодаря которым происходит знакомство с культурой других народов, третьим по значимости источником культурного обогащения для респондентов являются виртуальные СМИ. Среди всех других источников знакомства с культурой на мероприятиях этнокультурных объединений указали около 10% респондентов. Третья часть опрошенных указала на знакомство с культурой других народов через специальные учреждения культуры и учебные заведения (диаграмма 45).

Диаграмма 45

Каким путем Вы знакомитесь с культурой других народов?

В каждой культуре присутствуют общечеловеческие ценности, не имеющие конфессиональной, цивилизационной или этнокультурной локализации. Общепризнанным является представление о том, что в составе казахстанской общенациональной идеи должны гармонично сочетаться этнокультурные и общечеловеческие ценности, приверженность нравственному содержанию традиционной культуры и ориентация на нормы общечеловеческой культуры.

В общественном сознании казахстанцев преобладает понимание того, что развитие культуры нашей страны должно опираться на общечеловеческие ценности, но, в то же время, довольно велика и прослойка тех, кто выступает за развитие культуры, интегрирующей в себе особые и единые для всех народов страны ценности, а то и вовсе основанной на этнических ценностях, которые человек усваивает с детства в родной семье (диаграмма 46).

Диаграмма 46

На какие ценности должна быть в первую очередь ориентирована культура Казахстана?

Исследование показало, как отмечалось выше, корреляцию между уровнем образования и потребностями в культуре. Значимость образования в процессах социокультурного строительства состоит в том, что оно выступает как социально-нормирующее начало структурных трансформаций всех сфер национально-государственного целого. Поэтому ориентация на всесторонне образованную личность как самоцель общественного развития должна быть безусловным стратегическим приоритетом образовательной концепции, задающим меру реализации тактических целей – адаптации системы образования к социально-экономической ситуации и формированию адекватных времени межкультурных коммуникаций.

Как показывает исследование, у казахстанцев есть понимание того, что образование – это та сфера, которая способствует укреплению и развитию межкультурных связей, на втором месте по значимости стоит знание государственного языка и культуры (диаграмма 47).

Диаграмма 47

Что в первую очередь способствует укреплению и развитию межкультурных связей?

Между тем, в казахстанской системе образования при всех радикальных изменениях, вызванных социально-экономическими и политическими трансформациями общественного целого, в значительной степени сохраняется, а по ряду позиций даже усиливается отчужденность сферы знания от задач личностного развития. Преодоление этого отношения является условием и механизмом содержательной трансформации образовательно-воспитательного процесса. В той ситуации, в которой находятся ныне образование, наука, культура Казахстана, вопрос стоит, прежде всего, о прорыве к уровню международных стандартов цивилизованности, об универсализации образования через приобщение учащейся молодёжи ко всей мировой духовно-нравственной культуре, в том числе и в первую очередь, разумеется, к культуре собственного народа. На реализацию этих целей должна быть ориентирована образовательная реформа, отвечающая коренным потребностям национально-духовного ренессанса и повышения интеллектуального потенциала нации.

4.5 ВЫВОДЫ И РЕКОМЕНДАЦИИ

Проведенное исследование показало, что отношения между различными этническими группами страны носят в основном доброжелательный характер. Большинство людей настроены на проживание в поликультурной среде, они открыты для контактов с людьми других национальностей на основе личных взаимоотношений или в трудовом коллективе. Однако более подробный анализ массива социальных данных позволяет сделать довольно неоднозначные выводы.

Конструирование поля межэтнического взаимодействия происходит у значительной части граждан в нарушение правил толерантного общежития. Довольно часто на бытовой почве происходят небольшие конфликты, которые могут перерасти в межэтнические, поскольку в них принимают участие значительное количество агрессивно настроенных людей, имеющих, как показало социологическое исследование, предубеждение против людей той или иной национальности. Это свидетельствует об усилении этнической нетерпимости и конфронтационности у определенной прослойки граждан РК.

Наличие этнических дистанций подтверждается тем, что в казахстанском обществе есть такие этнические группы, к которым большинство других групп относится с чувством предубеждения, особенно ярко это выражено у коренного этноса. В какой-то мере это можно объяснить тем, что именно среди казахов оказывается наибольшее число тех, кто считают свою национальную группу лучше других. На основании этого можно сделать вывод о том, что у значительной части коренного этноса этнические, а не социальные категории определяют или даже подменяют социальную жизнь. В целом же феномен национальной исключительности объясняется кризисом социальной идентичности, когда именно в своей этнической группе индивид ищет защиту и поддержку.

Исследование этнических стереотипов показало, что в Казахстане со стороны большой части всех этнических групп имеет место негативное восприятие так называемых «лиц кавказской национальности». Со стороны коренного населения довольно значительная прослойка населения негативно воспринимает русских и узбеков, со стороны некоторой части русского населения,

хотя и в меньшей степени, негативно воспринимаются казахи и цыгане. Довольно значительная часть представителей этнических меньшинств негативно воспринимает русских и цыган. Имеет место негативное восприятие неказахским населением оралманов. В основном негативное восприятие основывается на таких мнимых или действительных чертах характера «чужих», как грубость, агрессивность, неуважение и пренебрежение к другим, самовлюбленность, бесцеремонность, хитрость, наглость.

В настоящее время язык выступает как главный этнодифференцирующий социокультурный фактор. Для казахов, владеющих казахским языком, проблема языка стала сакральной – его недостаточно быстрое распространение вносит серьезный дискомфорт в их социально-психологическое самочувствие. Однако призывы к повсеместному внедрению казахского языка вызывают дискомфорт у русскоязычных граждан, которые выражают недовольство плохим качеством обучения государственному языку. Масла в огонь подливают чиновники, увязывающие в своих выступлениях незнание языка с гражданской лояльностью и высказывающие намерение спросить за его незнание с обычных граждан, не создав им при этом условияй для полноценного обучения. В итоге незнание языка приобретает все более политизированный характер.

Рекомендации

1. Принятие Программы развития языков является весьма своевременным шагом правительства, однако чиновникам следует быть осторожнее в своих высказываниях относительно языковой ситуации в стране. Ведь этот вопрос является острым не только для казахов, поскольку в их восприятии восстановление во всех сферах общественной жизни казахского языка является вопросом исторической справедливости, но и русскоязычных, для которых не учитывающая обстоятельств языковая политика может стать серьезным доводом для изменения миграционных стратегий.

2. В учебниках истории необходимо учитывать, что артикуляция в исторической памяти прошлых обид и несправедливостей повышает значимость исторической аргументации в пользу разделения народов, в том числе, культурными границами. Из

школьных и вузовских учебников истории необходимо элиминировать язык конфронтации и вражды по отношению к какому-либо народу.

3. СМИ должны участвовать в формировании имиджа нашего государства как многокультурного и толерантного. Однако язык вражды и конфронтации присутствует в информационном пространстве страны. Несмотря на то, что при Ассамблее народа Казахстана действует клуб журналистов, он не занимается выявлением негативной этнической информации в масс-медиа. На наш взгляд, этот клуб должен не только поощрять журналистов за позитивные публикации в СМИ, но и публично осуждать тех членов журналистского сообщества, которые вносят в общественное сознание предубеждения относительно той или иной национальной группы, тем самым способствуя формированию этнических дистанций и границ межкультурного понимания. Министерство культуры может давать клубу гранты на исследование языка вражды в СМИ, а клуб по его итогам должен инициировать через Ассамблею народа Казахстана судебные иски за оскорбления национального достоинства того или иного народа.

4. В учебных заведениях необходимо более широко внедрять систему этнокультурного образования (обновлять учебники и программы образования с учетом многонациональности казахстанского общества, ввести отдельный предмет в школах – культура народов Казахстана, проводить ежегодные уроки толерантности, организовывать конкурсы сочинений на тему «Наш общий дом – Казахстан», и т. д.). Особое внимание этнокультурному воспитанию следует уделить в сельских школах, поскольку приезжающая из села в город молодежь отличается большей интолерантностью.

5. Следует шире использовать возможности областных Ассамблей народа Казахстана, в которых повсеместно должны быть представлены представители коренного этноса. Следует обязать членов областных АНК регулярно посещать учебные заведения для выступлений перед школьниками и студентами по теме «Казахстанская модель межэтнической интеграции» с демонстрацией фильмов об АНК. Из членов АНК необходимо создать комиссию, которая должна изучить ситуацию с преподаванием казахского языка в школах и вузах. Результаты нужно обсуждать

на заседаниях Совета АНК и разработать меры по улучшению ситуации в этой сфере.

6. Необходимо повышение уровня компетентности сотрудников правоохранительных органов в вопросах миграционной и национальной политики. Для этого Министерству культуры следует включать в систему госзаказов тренинги для работников МВД по культуре межэтнической коммуникации.

7. Необходимо проводить обучающие семинары для лидеров национальных общин, в том числе и районного масштаба, направленных на формирование навыков управления конфликтными ситуациями. Министерство культуры должно также включить проведение таких тренингов в систему госзаказов.

8. С помощью Министерства культуры необходимо провести учебные семинары для чиновников районных звеньев, посвященные Рамочной конвенции о защите национальных меньшинств. При проведении аттестации чиновников нужно включать вопросы на знание отечественного и международного законодательства о защите национальных меньшинств.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

К настоящему времени, как подсчитали специалисты, существует более 500 дефиниций понятия культуры. Но как бы ни понимать и не определять культуру:

- как выражение природы или сущности человека как особого рода сущего;
- как привычный способ мышления и поведения определенной общности;
- как духовный план человеческой интеллектуально-чувственной деятельности и её результатов;
- как исторически развивающуюся систему созданных человеком материальных и духовных ценностей, социальных норм, принципов, правил, способов организации поведения и общения;
- как сферу созидания и процесс исторического наследования идеальных смыслов;
- как процесс творческой деятельности, социально значимой по своей сущности и направленной на освоение и изменение мира, в котором живет человек;
- как всемирно-исторический процесс развития человеческих сущностных сил;
- как систему духовно-нравственных, религиозных, художественно-эстетических, социальных ценностей, идей и символов, идеалов и святынь, норм и правил поведения, обычаев и традиций, присущих определённому обществу в целом и отдельным социальным группам, –

во всех этих подходах и интерпретациях культура рассматривается как процесс гуманизации мира человека, обустройство человеком человекомерной, человеко-сообразной природной и социальной среды своего обитания. Не только язык, по известному определению Мартина Хайдеггера, но культура и природа в их целом – это Дом бытия.

Планетарная экспансия научно-технологического прогресса и глобализация информационно-коммуникативного пространства культуры повлекли за собой фундаментальные и необратимые изменения природно-культурной экосистемы. Д.С. Лихачёв в своей программной статье «Экология культуры» писал: мы «…живем в последние десяти-

летия в совершенно особом мире. Мы с вами сейчас инопланетяне, и не заметили, как ими стали! Изменились не мы, изменилась планета, на которой мы живём: стала маленькой, перенаселённой и чрезвычайно зависимой от нас» [3]. Добавим, что стали мы инопланетянами именно потому, что не изменились, что по-прежнему ведём себя по отношению к собственному дому – если использовать как нельзя более подходящие к данной ситуации названия и персонажи голливудских блокбастеров, – как «чужие», как «хищники». Причём мы ведём себя как хищники на собственной планете и чужаки в галактике Гуттенберга даже тогда, когда специально и целенаправленно занимаемся, или думаем, что занимаемся, деятельностью по защите природы и культуры.

Например, деятельность Green Peace в последние годы практически свелась к неолуддизму, к систематическим провокациям и откровенно хулиганским акциям. Что касается уровня осмысления экологических проблем как единого целостного комплекса, то его можно проиллюстрировать таким примером: на съезде экологов, состоявшемся несколько лет назад в Москве, дискуссия закончилась откровенным скандалом, инсинуациями, взаимными обвинениями представителей различных экологических движений. В общем, если опять же воспользоваться названием голливудского фильма, промоделировала ситуацию «чужой против хищника». Газета «Известия» откликнулась на состоявшееся мероприятие статьёй с ехидным заголовком: «Спаси дерево – убей бобра!».

Учитывая современный уровень осмысления феномена природно-культурных экосистем, можно сказать, что экология культуры есть пока ещё не созданная наука, направленная на решение ещё не поставленных проблем. Однако прочный мировоззренческий фундамент экологии культуры, заложенный Дмитрием Сергеевичем Лихачёвым, позволяет с изрядной долей оптимизма смотреть на перспективы её становления в качестве парадигмы нового междисциплинарного синтеза, нового подхода к построению картины мира солидарными усилиями философии, искусства, естественных и общественно-гуманитарных наук.

В настоящей монографии её авторы попытались определить общие принципы и наметить подступы к формированию экологически релевантной картины природно-духовного универсума человеческой культуры. Основная методологическая проблема проведённого философско-культурологического анализа формулируется следующим образом: экологическая трансформация картины мира заключается в поступательном самоочищении культуры через её решимость оберегать и охранять природу в самой себе. Но даже если отношение к природе возносится на религиозно-нравственный уровень, нельзя не принимать во внимание, что сам этот уровень контекстуализируется в семиосфере культуры. В необходимости и вместе с тем в невозможности взгляда

на «мир-как-историю» из «мира-как-природы» заключается постоянно возобновляемая апория культуро-экологического сознания. В монографии анализируются различные способы обхода, нейтрализации и преодоления этой апории, представленные в истории философии. Но и наиболее изощрённые философские технологии анализа природно-культурной экосистемы останутся бесполезными и абстрактными интеллектуальными построениями, пока не решён практически-политический вопрос о возможности и путях реализации альтернативного реализующемуся ныне кризисно-катастрофическому сценарию развития цивилизации, при котором зонами экологического бедствия становятся всё новые и новые области природного и культурного ландшафта современного глобализирующегося мира.

Одной из главных задач экологии культуры является создание нормативно-теоретических и идеально-типических моделей гармоничного сочетания в современном культурном сознании высших мировоззренческих, этических, художественно-эстетических ценностей с правилами и нормами повседневной жизнедеятельности человека. Эту задачу должна решать для себя каждая национальная культура, выстраивая экологически релевантную национальную картину мира. Экологически благополучное состояние культуры такого полиэтничного и поликонфессионального социума, как современное казахстанское общество, во многом определяется качеством нормативно-ценностного поля межкультурных взаимодействий, топологией проложенных в этом поле границ и дистанций межкультурных коммуникаций. Как показали результаты проведённых авторами философско-культурологических и социологических исследований, в этой области культурного строительства Казахстана ещё остаётся множество сложных и острых проблем. В неутихающих спорах и дискуссиях относительно стратегии, концепции и моделей культурного (в том числе, духовно-нравственного и научно-образовательного) развития Казахстана своё веское слово должны сказать отечественные исследования по экологии культуры. Но для этого разработкам нового для казахстанской науки направления научно-гуманитарных исследований нужно придать целенаправленный и систематический характер, обеспечить их качественное проведение специалистами высокой научной квалификации, целевым и грантовым финансированием соответствующих научно-исследовательских программ и проектов. Авторы настоящей монографии надеются, что она внесла определённый уклад в обоснование необходимости и насущности для современного Казахстана реализации данного направления государственной научной и культурной политики.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Steward J.H.* The Concept and Method of Cultural Ecology // *Steward J.H.* Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution. – Urbana: University of Illinois Press, 1973.

2. *Кини Г.* Серые области и чёрные зоны. От экологии культуры к когнитивному капитализму // http://gefter.ru/archive/7850

3. *Лихачёв Д.С.* Экология культуры // *Лихачёв Д.С.* Русская культура. – СПб, 2000 // http://likhachev.lfond.spb.ru/articl100/Russia/ekolog.pdf

4. *Соловьёв В.С.* Оправдание добра. – М.: Институт русской цивилизации; Алгоритм, 2012.

5. *Казначеев В.П., Борисова Л.Г., Зверева Р.П., Маточкин Е.П.* Экология культуры и народная экология. – Новосибирск: Русь Золотой Век, 2012 // http://www.rgo-sib.ru/science/174.htm

6. *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти // *Кьеркегор С.* Страх и трепет. – М.: Республика, 1993.

7. *Марфенин Н.Н.* Метаморфозы экологического мировоззрения (этапы становления экологической парадигмы) // Философия экологического образования. – М.: Прогресс-Традиция, 2001.

8. *Коммонер Б.* Замыкающийся круг. – *Л.*: Гидрометеоиздат, 1974.

9. *Моисеев Н.Н.* Экологическое мировоззрение // Философия экологического образования. – М.: Прогресс-Традиция, 2001.

10. *Медоуз Д.Х.* и др. Пределы роста. – М.: Изд-во Московского университета, 1991.

11. *Al Gore.* Earth in the balance. Ecology and human spirit. – Boston-N.Y.-London: Houghton Mifflin company, 1992.

12. *Энгель Г.* Философская критика экологии // Вестник Моск. ун-та, Серия 7, философия. – 1996.

13. Открытое письмо «Московского клуба»: проблемы глобального кризиса. Этика ответственности и единения – исторический шанс России // Известия. – 2004, 22 сентября.

14. *Маккормик П.* Технологическая конъюнктура, этическая инновация и способность видеть истину в «эко-этике» // Вопросы философии. – 2011. – № 6.

15. *Ермолаева В.Е.* Экологическая этика // Новая философская энциклопедия (в 4-х томах): «Т – Я». – М.: Мысль, 2001.

16. *Тимофеева С.С., Медведева С.А., Ларионова Е.Ю.* Основы современного естествознания и экологии. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2004.

17. *Naess A.* Demystifying the critiques of deep ecology // Environmental philosophy: from animal rights to radical ecology/general editor, M. Zimmerman and others. – Upper Saddle River, N.Y.: Prentic Hall, 1998.

18. *Барулин В.С.* Социальная философия. – М.: ФАИР ПРЕСС, 2000.

19. *Аристотель*. Метафизика // *Аристотель.* Сочинения в четырех томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1975.

20. *Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А.* Платон. Аристотель. – М.: Мол. гвардия, 1993.

21. *Мамардашвили М.* Картезианские размышления. – М.: Изд. группа «Прогресс. Культура», 1993.

22. *Платон.* Соч. в 4-х томах (Философское наследие) [1990-94, DJVU, RUS]. Коммент. А.Ф. Лосева. – М.: Мысль, 1990–1994.

23. *Шри Ауробиндо*. Духовная эволюция человека. – Киев: Транспорт Украины, 1995.

24. *Гроф С*. За пределами мозга / Пер. с англ. – М.: Изд-во Трансперсонального института, 1993.

25. *Bohm D.* Wholeness and the Implicate Order. – L.: Rout ledge and Kegan Paul, 1981.

26. *Князева Е.Н., Курдюмов С.П*. Антропный принцип в синергетике // Вопросы философии. – 1997. – № 3.

27. *Блауберг И.Г., Мирский Э.М., Садовский В.Н*. Системный подход и системный анализ // Системные исследования. Ежегодник. – М.: Наука, 1981.

28. *Каган М.С*. Системный подход и гуманитарное знание. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1991.

29. *Кузьмин В.П*. Гносеологические проблемы системного знания. – М.: Знание, 1983.

30. *Васильев Г.Н., Зобов Р.А., Келасьев В.Н*. Человек: генезис духа. – СПб: Алетейя, 1994.

31. *Абдеев Р.Ф*. Философия информационной цивилизации. Диалектика прогрессивной линии развития как гуманная общечеловеческая философия для 21 века. – М.: Владос, 1994.

32. *Сартаева Р.С*. Экология человека, новая онтология и устойчивое развитие Казахстана. Монография. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012.

33. *Лаговский В*. Наконец-то найдено место, где у людей находится душа. – «КП», 13.11.2012. – № 170 (25983).

34. *Кассе Этьен*. Третья мировая психотронная война. Она уже началась… – СПб: Вектор, 2006.

35. *Алексеева Т.А*. Справедливость как политическая концепция: очерк современных западных дискуссий. (Научные доклады, № 133). – М.: Московский общенаучный фонд, 2001.

36. *Мандельброт Б*. Фрактальная геометрия природы. – М.: Институт компьютерных исследований, 2002.

37. *Пригожин И., Стенгерс И*. Время, хаос, квант. К решению парадокса времени. – Изд. 3-е. – М.: Эдиториал УРСС, 2001.

38. *Пудомягин А.* Плавильный котел души // НЛО. – 2007. – № 5.

39. *Охатрин А.* Макрокластеры и сверхлегкие частицы // Доклады АН СССР, 1989. – Т. 304. – № 4.

40. *Луценко К.* Кто победит? Национальное государство в эпоху глобализации // Свободная мысль. – 2006. – № 3.

41. *Василенко И.* Символический капитал культуры в глобальной геополитической борьбе // Власть. – 2002. – № 3.

42. *Жунусов С.* Ответ Дуванову: нацидея – необходимость или блажь? // Республика. – 2008, 16 мая.

43. *Дуванов С.* Можно ли победить без флага? // Республика. – 2011. – 4 февраля.

44. *Иноземцев В.* Импер на интер // Известия. – 2011, 5 мая.

45. *Платонов Г.В., Трусов Э.В.* Устойчивое экоразвитие – путь к ноосфере // Вестник Моск. ун-та, сер.7., философия. – 1997. – № 1.

46. *Брундтланд Г.* Наше общее будущее [Текст]. – М.: Прогресс, 1989.

47. *Вернадский В.И.* Химическое строение биосферы Земли и ее окружения / Ответ. ред. А.А. Ярошевский. / Сост. В.С. Неаполитанская, И.Н. Ивановская, С.Н. Полосухин. – Изд. 2-е. – М.: Наука, 1987.

48. *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. – М.: Наука, 1987.

49. *Ферсман А.Е.* Избранные труды. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1955. – Т. III.

50. *Григорьев А.А.* Экологические уроки прошлого и современности. – Л.: Наука, 1991.

51. *Бело У.* Возможности и пределы глобализации // Дилеммы глобализации. Социумы и цивилизации: иллюзии и риски. – М.: Вариант, 2002.

52. *Зубаков В.А.* Прошлое и будущее глазами эколога // Общественные науки и современность. – 1997. – № 3.

53. *Стиглиц Джозеф.* Ревущие девяностые. Семена развала / Пер. с англ. и примеч. Г.Г. Пирогова. Вступит. статьи Г.Ю. Семигина и Д.С. Львова. – М.: Современная экономика и право, 2005.

54. *Горелов А.А.* Эволюция культуры и экология. – М.: ИФРАН, 2002.

55. *Стёпин В.С.* Философия и эпоха цивилизационных перемен // Вопросы философии. – 2006. – № 2.

56. *Библер В.С.* От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. – М.: Политиздат, 1990.

57. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // *Лосев А.Ф.* Миф – Число – Сущность. – М: Мысль, 1994.

58. *Лаоцзы.* Даодэцзин // *Лаоцзы.* Обрести себя в Дао. – М.: Республика, 2000. – С. 149.

59. *Эпштейн М.Н.* Наброски к экологии текста // http://philosophy.ru/library/epstein/ecology.html

60. *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993.

61. *Чжуанцзы* // Мудрецы Китая. Ян Чжу. Лецзы. Чжуанцзы. – СПб: «Петербург – XXI век» совместно с ТОО «Лань»,1994.

62. З*иферле Р.П*. Исторические этапы критики техники // Философия техники в ФРГ. – М.: Прогресс, 1989.

63. *Косарева Л.М*. Этические идеалы и познание природы // Социокультурные факторы развития науки (по материалам историко-научных исследований). – М.: ИНИОН, 1987.

64. *Декарт Р*. Рассуждения о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // *Декарт Р*. Сочинения в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989.

65. *Ясперс К*. Истоки истории и ее цель // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991.

66. *Бэкон Ф*. О достоинстве и приумножении наук // *Бэкон Ф.* Сочинения. В 2-х томах. Т. 1. М.: Мысль, 1971.

67. *Бек У.* Общество риска: на пути к другому модерну. – М.: Прогресс-Традиция, 2000.

68. *Шпет Г.Г*. Введение в этническую психологию // *Шпет Г.Г*. Сочинения. – М.: Правда, 1989.

69. *Бердяев Н.А*. Русская идея // *Бердяев Н.А.* Русская идея. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000.

70. *Шпенглер О*. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. – М.: Мысль, 1993.

71. *Батищев Г.С*. Введение в диалектику творчеств. – СПб: РХГИ, 1997.

72. *Гирц К*. «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры – СПб.: Университетская книга, 1997.

73. Луман Н. Теория общества (вариант San Foca'89) // Теория общества. Сборник. – М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 1999.

74. Управление риском: Риск. Устойчивое развитие. Синергетика // http: // www.keldysh/ru/papers/2003/source/book/gmalin/titul/htm.

75. Синергетике – 30 лет. Интервью с профессором Г. Хакеном // Вопросы философии. – 2000. – № 3.

76. *Кропотов С.Л.* Экология культуры и экономика постиндустриального города // http://www.roman.by/r-78772.html

77. *Будыко М.М*. Глобальная экология. – М., 1977.

78. *Топоров В.Н*. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. – М.: Наука, 1983.

79. *Мамардашвили М.К*. Стрела познания (набросок естественноисторической гносеологии) – М.: Школа «Языки русской культуры», 1997.

80. *Шеллинг Ф.В.Й*. Введение в философию мифологии // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1989.

81. *Элиаде М*. Очерки сравнительного религиоведения. – М., 1999.

82. *Элиаде М*. Аспекты мифа. – М.: Академический проект, 2000.

83. *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) // Элиаде М. Космос и история. Избранные работы. – М.: Прогресс, 1987.

84. *Кон И.С.* Открытие «Я». – М.: Политиздат, 1978.

85. *Фейблман Д.* Типы культуры // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. – СПб.: Университетская книга, 1997.

86. Шаманизм / Авт.-сост. А.Е. Польской. – Мн.: Харвест, 1998.

87. *Кассирер Э.* Понятийная форма в мифическом мышлении. Исследования библиотеки Варбурга // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарика, 1988.

88. *Касымжанов А.Х.* Пространство и время великих традиций. – Алматы: Казак университеті, 2001.

89. *Генон Р.* Очерки о традиции и метафизике. – СПб: Азбука, 2000.

90. *Лотман Ю.М.* Несколько мыслей о типологии культуры // Языки культуры и проблемы переводимости. – М.: Наука, 1987.

91. *Турсунов Е.Д.* Древнетюркский фольклор: истоки и становление. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001.

92. *Хазанов А.М.* Кочевники и внешний мир. Изд. 3-е, доп. – Алматы: Дайк-Пресс, 2000.

93. *Кодар А.* Легенда о Коркуте в перекрестье историологии и герменевтики // Культурные контексты Казахстана: история и современность: материалы международного семинара, посвященного 100-летию М.О. Ауэзова. – Алматы: Ниса, 1998.

94. *Танирбергенова Г.Т.* Нравственные начала национального самосознания. Автореферат дисс. … канд. филос. наук. – Алматы, 1996.

95. *Баймухаметов Ж.* Интеллектуальный номадизм в современной западной философии // Культурные контексты Казахстана: история и современность: материалы международного семинара, посвященного 100-летию М.О. Ауэзова.

96. *Рильке Р.М.* Книга образов. – СПб: Терция, Кристалл, 1999.

97. *Хайдеггер М.* Исток художественного творения // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Трактаты, статьи, эссе. – М.: МГУ, 1987.

98. История Казахстана: народы и культуры. Учебное пособие / Масанов Н.Э. и др. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001.

99. *Гачев Г.Д.* Национальные образы мира. Евразия – космос кочевника, земледельца и горца. – М.: Институт ДИДИК, 1999.

100. *Соловьёв В.С.* Мистика и мистицизм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона: в 86 томах. – СПб, 1890–1907. – Т. XIX.

101. *Александер Дж.* Смыслы социальной жизни: Культурология. – М.: Изд. и консалтинговая группа «Праксис», 2013.

102. *Зелинский Ф.Ф.* Гермес Трижды-Величайший // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. – К.: Ирис; М.: Алетейа, 2001.

103. Герметический свод // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. – К.: Ирис; М.: Алетейа, 2001.

104. *Трубецкой С.Н.* Начатки гностицизма // Гностики или о «лжеименном знании». – Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1997.

105. *Карсавин Л.П.* Глубины сатанинские (Офиты и Василид) // Гностики или о «лжеименном знании». – Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1997.

106. *Менар Л.* Опыт о происхождении герметических книг // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. – К.: Ирис; М.: Алетейа, 2001.

107. *Светлов Р.В.* Гнозис и экзегетика. – СПб.: РХГИ, 1998.

108. *Плотин.* Против гностиков // Гностики или о «лжеименном знании». – Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1997.

109. Асклепий, или Священная книга Гермеса Триждывеличайшего, обращенная к Асклепию // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. – К.: Ирис; М.: Алетейа, 2001.

110. *Хайдеггер М.* Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997.

111. Трактат X Гермеса Трисмегиста: Ключ // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. – М.: Юристъ, 1996.

112. Трактат I Гермеса Трисмегиста: Поймандр // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. – М.: Юристъ, 1996.

113. Асклепий. Божественная книга Гермеса Трисмегиста, посвященная Асклепию // Чаша Гермеса: гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. – М.: Юристъ, 1996.

114. *Немезий Емесский.* О природе человека // Чаша Гермеса: гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. – М.: Юристъ, 1996.

115. *Иоанн Скот Эриугена.* О разделении природы // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. – М.: Юристъ, 1996.

116. *Плотин.* О гностицизме // Гностики или о «лжеименном знании». – Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1997.

117. *Василий Великий.* Беседы на псалом XLVIII // Чаша Гермеса: гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. – М.: Юристъ, 1996.

118. *Джованни Пико делла Мирандола.* Речь о достоинстве человека // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. – М.: Юристъ, 1996.

119. Евангелие от Филиппа // Апокрифы древних христиан: исследование, тексты, комментарии. – М.: Мысль, 1989.

120. Тайная книга богомилов // Гностики или о «лжеименном знании». – Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1997.

121. Апокриф Иоанна // Апокрифы древних христиан: исследование, тексты, комментарии. – М.: Мысль, 1989.

122. *Поснов М.А.* Христианский гностицизм // Гностики или о «лжеименном знании». – Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1997.

123. *Кьеркегор С.* Понятие страха // Кьеркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1993.

124. О башне вавилонской (вместо предисловия) // Гностики или о «лжеименном знании». – Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1997.

125. *Неретина С.С.* Тропы и концепты. – М.: ИФРАН, 1999.

126. *Евлампиев И.И.* История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть II. – СПб: Алетейя, 2000.

127. *Борхес Х.Л.* Оправдание лже-Василида // Борхес Х.Л. Письмена Бога. – М.: Республика, 1992.

128. *Камю А.* Бунтующий человек // *Камю А.* Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990.

129. *Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского // *Бердяев Н.А.* Русская идея. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000.

130. *Бердяев Н.А.* Откровение о человеке в творчестве Достоевского // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 гг. – М.: Книга, 1990.

131. *Давыдов С.* «Гносеологическая гнусность» Владимира Набокова: Метафизика и поэтика в романе «Приглашение на казнь» // Логос. Выпуск первый. – М., 1991.

132. *Юнг К.Г.* Mysterium Coniunctionis. – М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1997.

133. *Набоков В.В.* Приглашение на казнь // *Набоков В.В.* Собрание сочинений в четырех томах. Том 4. – М.: Правда, 1990.

134. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 1. – М.: Мысль, 1970.

135. *Генрих Корнелий Агриппа Неттесгеймский*. О сокровенной философии // Чаша Гермеса: гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. – М.: Юристъ, 1996.

136. *Теофраст Парацельс*. Магический архидокс // *Теофраст Парацельс.* Магический архидокс. Сборник. – М.: Сфера, 1997.

137. *Теофраст Парацельс*. Химическая псалтырь, или философская настольная книга // *Теофраст Парацельс.* Магический архидокс. Сборник. – М.: Сфера, 1997.

138. *Юнг К.Г.* Парацельс как врач // *Юнг К.Г.* Собрание сочинений: В 19 т. Т. 15. Феномен духа в искусстве и науке. – М.: Ренессанс, 1992.

139. *Платон*. Тимей // *Платон*. Филеб, Государство, Тимей, Критий. – М.: Мысль, 1999.

140. *Саду Ж.* Алхимики и золото. – К.: София, Ltd., 1995.

141. *Торчинов Е.А.* Этика и ритуал в религиозном даосизме («Главы о прозрении истины» Чжан Бодуаня) // Этика и ритуал в традиционном Китае. Сборник статей. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988.

142. *Чжан Бо-дуань*. Главы о прозрении истины // Даосская алхимия. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001.

143. *Элиаде М*. Вавилонская космология и алхимия // *Элиаде М*. Азиатская алхимия. Сборник эссе. – М.: Янус-К, 1998.

144. *Юнг К.Г*. Парацельс // *Юнг К.Г*. Собрание сочинений: В 19 т. Т. 15. Феномен духа в искусстве и науке. – М.: Ренессанс, 1992.

145. *Гарэн Э*. Магия и астрология в культуре Возрождения // Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII–XIX вв. – М.: Канон+, 1999.

146. *Гэ Хун*. Баопу-цзы // Даосская алхимия. – СПб: Петербургское Востоковедение, 2001.

147. *Теофраст Парацельс*. Руководство по изготовлению и применению философского камня // *Теофраст Парацельс*. Магический архидокс. Сборник. – М.: Сфера, 1997.

148. *Кувакин В.А*. Твой рай и ад: Человечность и бесчеловечность человека (Философия, психология и стиль мышления гуманизма). – СПб: Алетейя; М.: Логос, 1998.

149. *Лосев А*. Владимир Соловьёв и его время. – М.: Прогресс, 1990.

150. *Булгаков С.Н*. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994.

151. *Филон Александрийский*. Об устроении мира // Чаша Гермеса: гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция.

152. *Соловьёв В.С*. Чтения о Богочеловечестве // *Соловьёв В.С*. Сочинения в двух томах. Том 2. – М.: Правда, 1989.

153. *Булгаков С.Н*. Философия хозяйства // *Булгаков С.Н*. Сочинения в двух томах. Том 1. – М.: Наука, 1993.

154. *Плотин*. Эннеады IV.3 О сомнениях души. Первая книга // *Плотин.* Космогония. – М.: REFL-book, К.: Ваклер, 1995.

155. *Мамардашвили М.К*. Проблема человека в философии // О человеческом в человеке. – М.: Политиздат, 1991.

156. *Шеллинг Ф.В.Й*. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // *Шеллинг Ф.В.Й*. Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1989.

157. *Гадамер Г.-Г*. Философия и поэзия // *Гадамер Г.-Г*. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991.

158. *Хайдеггер М*. Основные понятия метафизики // *Хайдеггер М*. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993.

159. *Гегель Г.В.Ф*. Лекции по философии религии // *Гегель Г.В.Ф*. Философия религии. В двух томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1977.

160. *Гадамер Г.-Г*. Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба»). – СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.

161. *Вернан Ж.-П*. Происхождение древнегреческой мысли. – М.: Прогресс, 1988.

162. *Платон*. Государство // *Платон.* Филеб, Государство, Тимей, Критий. – М.: Мысль, 1999.

163. *Йегер В.* Пайдейя: Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем). – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1997.

164. *Платон*. Горгий // *Платон*. Собрание сочинений в 4-х т. Т. I. – М.: Мысль, 1990.

165. *Платон*. Федр // *Платон*. Федон, Пир, Федр, Парменид. – М.: Мысль, 1999.

166. *Архангельская Н*. Меланхолический Ницше (интервью с Жаном Бодрийяром) // Спектр развития. – 2002. – № 2 (4).

167. *Эко У*. Вечный фашизм // Эко У. Пять эссе на темы этики. – СПб: Симпозиум, 2000.

168. *Садовничий В.А*. Знание и мудрость в глобализирующемся мире // Вопросы философии. – 2006. – № 2.

169. *Гегель Г.В.Ф*. Философия истории // *Гегель Г.В.Ф*. Сочинения. Т. VIII. – М.; *Л*.: Соцэкгиз, 1935.

170. *Фихте И.Г*. Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии // *Фихте И.Г*. Сочинения в двух томах. Т. I. – СПб.: Мифрил, 1993.

171. *Кнабе Г.С*. Диалектика повседневности // Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. – М., 1993.

172. *Марков Б.В*. Культура повседневности. – Спб.: Питер, 2008.

173. *Честертон Г.К*. Еретики // *Честертон Г.К*. Вечный человек. – М.: Эксмо, СПб.: Мидгард, 2004.

174. *Гегель Г.В.Ф*. Речи директора гимназии // *Гегель Г.В.Ф*. Работы разных лет. В двух томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1972.

175. *Хёйзинга Й*. Осень Средневековья. – М.: Наука, 1988.

176. *Делёз Ж*. Логика смысла // *Делёз Ж*. Логика смысла. *Фуко М*. Theatrum philosophicum. – М.: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998.

177. *Лотман Ю.М*. О семиотическом механизме культуры // *Лотман Ю.М*. Семиосфера. – СПб: Искусство-СПБ, 2000.

178. *Бергер П., Лукман Т*. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: Медиум, 1995.

179. *Золотухина-Аболина Е.В*. Повседневность и другие миры опыта. – М.: ИКЦ «МарТ»; Ростов н/Д.: Издательский центр «МарТ», 2003.

180. *Маркс К*. Капитал. Критика политической экономии. Т. I. Кн. I. Процесс производства капитала. – М.: Политиздат, 1973.

181. *Хайдеггер М*. Вещь // *Хайдеггер М*. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993.

182. *Гумилев Л.Н*. Тысячелетие вокруг Каспия // *Гумилев Л.Н*. Собрание сочинений. В 15-ти т. Т. 11. – М.: ДИ-ДИК, 1998.

183. *Рикёр П*. Герменевтика и психоанализ // *Рикёр П*. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. – М.: Искусство, 1996.

184. *Бодрийяр Ж*. Система вещей. – М.: Рудомино, 1999.

185. *Михайлов А.В*. Идеал античности и изменчивость культуры. Рубеж XVIII–XIX веков // *Михайлов А.В*. Языки культуры. Учебное пособие по культурологии. – М.: Языки русской культуры, 1997.

186. *Михайлов А.В*. Вещественное и духовное в стилях немецкой литературы // *Михайлов А.В*. Языки культуры. Учебное пособие по культурологии. – М.: Языки русской культуры, 1997.

187. *Бодрийяр Ж*. Реквием по масс-медиа // Поэтика и политика (сборник статей). Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии РАН. – СПб: Алетейя, 1999.

188. *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998.

189. *Флоренский П.А*. У водоразделов мысли // *Флоренский П.А*. Имена: Сочинения. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1998.

190. *Маньковская Н*. Эстетика русского постмодернизма // КорневиЩе 0А: Книга неклассической эстетики. – М.: ИФ РАН, 1999.

191. *Гессе Г*. Игра в бисер: Роман. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Фирма "Издательство АСТ"», 2000.

192. *Бердяев Н.А*. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // *Бердяев Н.А*. О назначении человека. – М.: Республика, 1993.

193. *Бимель В.* Мартин Хайдеггер. – Челябинск: Урал, 1998.

194. *Соловьёва Г.Г*. Современная западная философия (от Сёрена Кьеркегора до Жака Деррида). – Алматы: Институт философии и политологии МОН РК, 2002.

195. *Соловьёв Э.Ю*. Прошлое толкует нас: (очерки по истории философии и культуры). – М.: Политиздат, 1991.

196. *Стёпин В.С*. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. – 1989. – № 10.

197. *Маркс К*. Экономические рукописи 1857–1861 гг. (Первоначальный вариант «Капитала»). В 2-х ч. Ч. 1. – М.: Политиздат, 1980.

198. *Батищев Г.С*. Диалектика как логика целостно развитого человека // Материалистическая диалектика как логика. – Алма-Ата, 1979.

199. *Артемьев А.И*. Некоторые вопросы духовного воспитания молодежи // Проблема духовности в современном мире. Сборник материалов международной научно-теоретической конференции, посвященной 70-летию К.Ш. Шулембаева. 16–17 марта 2007 года, КазНПУ им Абая, ИФиП МОН РК, АСНК г. Алматы. – Алматы: СаГа, 2007.

200. Конфликты в современной России (проблемы анализа и регулирования). – М.: Эдиториал УРСС, 2000.

201. *Бердяев Н.А*. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии //Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М., 1995.

202. *Арутюнян Ю.В., Дробижева Л.М., Сусоколов А.А*. Этносоциология. – М., 1998.

203. *Комарофф Дж*. Национальность, этничность, современность: политика самоосознания в конце XX века // Этничность и власть в полиэт-

нических государствах: материалы международной конференции 1993 г. – М.: Наука, 1994.

204. *Хантингтон С.* Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. – М.: ООО «Изд-во АСТ»; ООО «Транзиткнига», 2004.

205. *Бромлей Ю.В.* Очерки теории этноса. – М.: Наука, 1983.

206. *Хобсбаум Э.* Принцип этнической принадлежности и национализм в современной Европе // Нации и национализм. – М.: Праксис, 2002.

207. *Здравомыслов А.Г.* Межнациональные конфликты в постсоветском пространстве. – М: Аспект-пресс, 1997.

208. *Тишков В.А.* Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. – М.: Наука, 2003.

209. Расизм: современные западные подходы: сб. ст. – М.: Центр «Сова», 2010.

210. *Платонов Ю.П., Почебут Л.Г.* Этническая социальная психология. – СПб, 1993.

211. *Гумилев Л.Н.* Этносфера: история людей и история природы. – М.: Экопрос, 1993.

212. *Кон И.* Психология предрассудка // Психология национальной нетерпимости. – Минск, 1998.

213. *Агеев В.С.* Межгрупповое взаимодействие (социально-психологические проблемы). – М., 1990.

214. *Солдатова Г.У.* Психология межэтнической напряженности. – М., 1998.

215. Джакупов С.М. Развитие экспериментальной этнопсихологии в Казахстане // Вестник КазНУ. Серия психологии и социологии. – 2004. – № 2 (13).

216. Джакупов С.М. Экспериментальные исследования этнопсихологических особенностей личности // Вестник КазНУ. Серия психологии и социологии. – 2002. – № 2 (9).

217. Жукешева Ж.Д. Психологический феномен этнокультурной маргинальности в контексте трансформации этнической идентичности. Автореф. дисс… канд. психол. наук. – Алматы, 2005.

218. Алимбаева Р.Т. Исследование этнических предубеждений у детей младшего школьного возраста в процессе обучения. Автореф. дисс. … канд. психол. наук. – Алматы, 2001.

219. Социальная и культурная дистанции. Опыт многонациональной России / Институт этнологии и антропологии РАН. – М.: Изд-во Института социологии РАН, 1998.

220. *Назырова Л.С.* Особенности национальных стереотипов русских и казахов (на примере Республики Казахстан): Дисс... канд. психол. наук. – М., 2001.

221. *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 3. – М.: Мысль, 1964.

Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитетінің Философия, саясаттану және дінтану институты туралы мәлімет

Институт 1999 жылдың ақпан айында 1958 жылы ашылған Философия және құқық институтының және 1991 жылғы Философия институтының негізінде құрылды. Ол 2012 жылдың мамыр айында ҚР Үкіметінің қаулысымен Философия, саясаттану және дінтану институты болып қайта аталды.

Институттың мемлекеттік ғылыми-зерттеу мекеме ретіндегі негізгі міндеттері қазіргі қазақстандық қоғамның зияткерлік және рухани-адамгершілік әлеуетін дамытуға бағытталған философиялық-дүниетанымдық, философиялық-әдіснамалық, саясаттанулық, дінтанулық және әлеуметтанулық зерттеулер жүргізу болып табылады.

Бүгінде Философия, саясаттану және дінтану институты жоғары кәсіби ғылыми-зерттеу орталығы болып табылады. Институт оның құрылымын айқындайтын үш басты бағыт бойынша жұмыс істейді: философия, саясаттану және дінтану. Онда ҚР ҰҒА 1 академигі, 2 корреспондент мүшесі, 21 ғылым докторы, 12 ғылым кандидаты, 3 PhD докторы, 13 PhD докторанты және 7 магистрант ғылыми-зерттеу жұмыстарымен айналысады. Олардың ішінде 5 PhD докторант және 6 магистрант 2014 жылы «Ғылым Ордасының» базасында ҚР БҒМ ҒК ҒЗИ-нің әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-мен бірігіп жүргізетін ғылым мен білімнің интеграциясы жобасы шеңберінде магистратура мен докторантураға оқуға түсті.

Институт 2012–2014 жылдарға арналған «Елдің зияткерлік әлеуеті» басым бағыты бойынша гранттық қаржыландыру шеңберінде 24 ғылыми-зерттеу жобасын орындайды. «Ғылыми қазына» салааралық ғылыми бағдарламасы аясында зерттеу жұмыстарын, 2013–2015 жылдарға арналған «Қазақстан-2050» Стратегиясын және ғылыми ілеспелеу бойынша Тақырыптық жоспар аясында зерттеулер жүргізеді.

Институт қызметкерлері саясат, ғылым, білім беру, мәдениет, дін, қазақ және әлемдік философия мәселелері бойынша монографиялар мен ғылыми мақалалар жариялайды. Институт қызметкерлерінің ғылыми жарияланымдары таяу және алыс шетелдердің ғылыми рейтингтік басылымдарында сұранысқа ие.

Институт «Мәдени мұра» бағдарламасының шеңберінде «Шығыс Аристотелі» – әл-Фарабидің шығармалар жинағын (10 том), «Әлемдік философиялық мұраны» (20 том), «Қазақ халқының философиялық мұрасын» (20 том) шығарды.

Институт ҚР БҒМ Білім және ғылым саласындағы бақылау комитеті ұсынған екі журнал шығарады: «Адам әлемі» (1999 жылдан бері) және «Әл-Фараби» (2003 жылдан бері). Қазақ, орыс және ағылшын тілдеріндегі Институттың өз сайты бар.

Институт үнемі халықаралық ғылыми конференциялар, дөңге-лек үстелдер, семинарлар, пікірталас алаңдарын өткізіп тұрады. Бұл іс-шараларға қазақстандық және шетелдік ғалымдар қатысады. Инсти-тут Ресейдің, Беларустің, Әзірбайжанның, Қырғызстанның, Қытайдың, Германияның, АҚШ-ның, Түркияның, Иранның, Өзбек-станның, Тәжік-станның және басқа да елдердің ғылыми-зерттеу орталықтарымен тығыз ынтымақтастық орнатқан.

Философия, саясаттану және дінтану институтының базасын-да әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, Абай атындағы ҚазҰПУ, Абылай хан атындағы ҚазХҚжӘТУ, ХБА және т. б. жетекші қазақстандық жоғары оқу орындарының магистранттары мен PhD докторанттары тағылымдама мен зерттеу тәжірибесін өткізеді.

Институтта қызметкерлердің кәсіби және ғылыми тұрғыда өсуі үшін барлық қажетті жағдайлар жасалған.

Философия, саясаттану және дінтану институты туралы ана-ғұрлым кең ақпаратты мына мекен-жайдан алуға болады:

Қазақстан Республикасы, 050010
Алматы қаласы, Құрманғазы көшесі, 29 (3 қабат)
Тел.: +7 (727) 272-59-10
Факс: +7 (727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz
http://www.iph.kz

Информация об Институте философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан

Институт был образован в феврале 1999 г. на базе созданного в 1958 г. Института философии и права, преобразованного в 1991 г. в Институт философии. В мае 2012 г. постановлением Правительства он был переименован в Институт философии, политологии и религиоведения.

Основной задачей Института как государственного научно-исследовательского учреждения является проведение философско-мировоззренческих, философско-методологических, политологических, религиоведческих и социологических исследований, направленных на развитие интеллектуального и духовно-нравственного потенциала современного казахстанского общества.

Сегодня Институт философии, политологии и религиоведения является высокопрофессиональным научно-исследовательским центром. Институт работает по трем ключевым направлениям, определяющим его структуру: философия, политология и религиоведение. Здесь проводят научные исследования 1 академик, 2 члена-корреспондента НАН РК, 21 доктор и 12 кандидатов наук, 3 доктора PhD, 13 докторантов PhD и 7 магистрантов. Из них 5 докторантов PhD и 6 магистрантов в 2014 г. поступили в магистратуру и докторантуру PhD НИИ КН МОН РК совместно с КазНУ им. аль-Фараби на базе «Ғылым ордасы» в рамках проекта интеграции науки и образования.

В Институте на 2012–2014 годы по приоритету «Интеллектуальный потенциал страны» выполняется 24 НИПа в рамках грантового финансирования, ведется работа в рамках междисциплинарной научной программы «Ғылыми қазына», проводятся исследования в рамках Тематического плана по научному сопровождению Стратегии «Казахстан-2050» на 2013–2015 годы.

Сотрудниками издаются монографии и научные статьи по вопросам политики, науки, образования, культуры, религии, казахской и мировой философии. Научные публикации сотрудников Института востребованы в научных рейтинговых изданиях ближнего и дальнего зарубежья.

В рамках программы «Культурное наследие» Институтом изданы собрание сочинений «Аристотеля Востока» – аль-Фараби (10 томов),

«Мировое философское наследие» (20 томов), а также «Философское наследие казахского народа» (20 томов).

Издаются два журнала: «Адам әлемі» (с 1999 г.) и «Аль-Фараби» (с 2003 г.), рекомендованных Комитетом по контролю в сфере образования и науки МОН РК. Институт располагает собственным сайтом на трех языках: казахском, русском и английском.

Институт регулярно проводит международные научные конференции, круглые столы, семинары, дискуссионные площадки, в которых принимают участие казахстанские и зарубежные ученые. Институт тесно сотрудничает с крупнейшими научно-исследовательскими центрами России, Белоруссии, Азербайджана, Кыргызстана, Китая, Германии, США, Турции, Ирана, Узбекистана, Таджикистана и других стран.

На базе Института философии, политологии и религиоведения проходят стажировку и исследовательскую практику магистранты и докторанты PhD ведущих казахстанских высших учебных заведений, таких, как КазНУ им. аль-Фараби, КазНПУ им. Абая, КазУМОиМЯ им. Абылай хана, МАБ и др.

В Институте созданы все необходимые условия для профессиональной работы и научного роста сотрудников.

Более подробную информацию об Институте философии, политологии и религиоведения можно получить по адресу:

Республика Казахстан, 050010
Алматы, ул. Курмангазы, 29 (3 этаж)
Тел.: +7 (727) 272-59-10
Факс: +7 (727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz
http://www.iph.kz

Information about the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of Committee Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan

The Institute was established in February 1999 on the base of established in 1958 the Institute for Philosophy and Law, and the Institute for Philosophy in 1991. By the Decree of Kazakhstan Government in 31 May, 2012, Institute was renamed to Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies.

The main objectives of the Institute as a public research institution are conducting of philosophicalworld outlook, philosophical-methodological, political studies, religion studies and sociological studies aimed at social-cultural and socialpolitical development and strengthening the independence of Republic of Kazakhstan, development its intellectual and spiritual-moral potential.

Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies is a highly skilled scientific research center. Institute has a three key directions that define its structure: philosophy, political science and religion studies. Currently, scientific research works is conducted by 1 Academician, 2 Correspondent Member of the National Academy of Science of RK, 21 Doctors of Science, 12 Candidates of Science, 3 PhD doctor in Political Science, 13 PhD Students and 7 Master Students. In 2014 5 PhD students and 6 Master's students enrolled in master's and doctoral PhD training programs of SRI CS MES RK in cooperation with the al-Farabi Kazakh National University on the basis of the «Gylym Ordasy» within the frameworks of science and education integration project. 24 scientific-research projects within the framework of grant financing for 2012–2014 years on priority of «Intellectual potential of the country» are being conducted, also the works within the framework of interdisciplinary scientific research program «Gylymi kazyna» are being carried out in the Thematic Plan on scientific support of the Strategy «Kazakhstan-2050» for 2013–2015.

Institute employees publish the monographies and articles on important issues of politics, science, education, religion, culture, Kazakh and world philosophy, etc. The quality of scientific publications of the Institute is determined by the demand for scientific articles in rating› journals of near and far abroad.

Under the «Cultural Heritage» State Program ten-volume collection of works called «Aristotle of the East» – al-Farabi, twenty volumes «World

philosophical heritage», twenty volumes «The Philosophical Heritage of the Kazakh nation», and other books were published by the Institute.

Institute publishes two magazines: «Adam alemi» and «Al-Farabi» recommended by the Committee for Control of Education and Science of RK that been published since 1999 and 2003. The Institute has its own website in three languages: Kazakh, Russian and English.

Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies science regularly organizes international scientific conferences, seminars, round tables, where not only leading Kazakhstani political scientists and philosophers, but also many scientists from foreign countries are participants. Institute has cooperation with scientific-research centers of Russia, China, Germany, USA, Turkey, France, Great Britain, Iran, Azerbaijan, Uzbekistan, Tajikistan, Kyrgyzstan, Belarus and others.

Undergraduate Master's degree and Doctorate students from leading Kazakh universities, such Al-Farabi KazNU, Abai KazNPU, Abylaikhan KazUIR&WL, IAB and others are conducting their research work and are trained at the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies.

The Institute has created all necessary conditions for professional and scientific development of employees.

More detailed information about the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies can be found at:

Republic of Kazakhstan, 050010
Almaty, Kurmangazy Street, 29 (3rd floor)
Phone: +7 (727) 272-59-10
Fax: +7 (727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz
http://www.iph.kz

Научное издание

ЭКОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ В ФОРМИРОВАНИИ СОВРЕМЕННОЙ КАРТИНЫ МИРА

Редактор: ***Е.Н. Дремкова***
Компьютерный дизайн и верстка: ***Ж.А. Рахметова***

Подписано в печать 15.10.2014. Формат 70×100 $^{1}/_{16}$
Усл. п.л. 17,5. Тираж 500. Печать офсетная.

Отпечатано в типографии «ИП Волков А.И.»
г. Алматы, пр. Райымбека, 212/1