

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ
НОВОСИБИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

Б. О. Майер

**ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ
ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ**

Монография

Второе издание

НОВОСИБИРСК
2014

УДК 13+37.0
ББК 74+87.251.1
М142

Печатается по решению
Редакционно-издательского
совета ФГБОУ ВПО «НГПУ»

*Подготовлено и издано в рамках реализации Программы
стратегического развития ФГБОУ ВПО «НГПУ» на 2012–2016 гг.*

Ответственный редактор
д-р филос. наук, проф.
Н. В. Наливайко

Рецензенты:
д-р пед. наук, проф.
В. А. Беловолов;
д-р филос. наук, Ин-т философии и права
Сибирского отделения РАН
Н. В. Исакова

Майер, Б. О.

М142 Эпистемологические аспекты философии образования : монография / Б. О. Майер ; Мин-во образования и науки РФ, Новосиб. гос. пед. ун-т. – 2-е изд. – Новосибирск : Изд-во НГПУ, 2014. – 213 с.
ISBN 978-5-00023-727-4

Наше будущее и будущее страны закладывается сегодня и зависит от того, кто, как, чему и зачем учит сегодняшних школьников и студентов. В связи с этим возрастает важность философского анализа процессов современной трансформации системы образования.

Монография посвящена эпистемологическим основаниям философии образования.

Показано, что в периоды социальной стабильности вопросы происхождения самого знания, его истинности, важности тех или иных аспектов стоят для системы образования на втором плане, поскольку «так было». В период, когда критерий «так было» уже не оправдывается практикой социальной жизни, не менее важным становится критерий «как будет», возникают новые вопросы. Это – происхождение и обоснованность социально транслируемого знания, ранжирование существующего знания по степени его социальной важности для будущих поколений, футурологические экстраполяции на основе существующего знания, анализ и рефлексия механизма и обоснованности подобных экстраполяций и т. д.

Книга предназначена для философов, педагогов, студентов гуманитарных специальностей и всех интересующихся современными проблемами философии образования.

УДК 1 + 37.0
ББК 87.251 + 74в

ISBN 978-5-00023-727-4

© Майер Б. О., 2014
© ФГБОУ ВПО «НГПУ», 2014

1. ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ И ФОРМИРОВАНИЕ ЧЕЛОВЕКА В СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ. О НЕОБХОДИМОСТИ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ

Философия образования – новая интегральная дисциплина, рационально обосновывающая сущность, цели, приоритеты, методы и социальную обусловленность образования в контексте современного изменения социокультурной ситуации. Формирование современного человека в системе образования. Новые реалии современной жизни предъявляют новые требования и к системе образования, и к каждому ее участнику. Объект и предмет исследования. Миссия философии образования.

В настоящее время не ослабевает интерес к философии образования как к междисциплинарной науке, пытающейся дать ответы на многие новые вопросы, вставшие перед обществом в условиях нетрадиционных изменений и связанные с трансляцией культурного опыта от поколения к поколению в современных условиях. В частности, особое внимание сосредоточено на выработке концепции философии образования с обоснованием онтологии, аксиологии, праксиологии, а также собственно ее предмета [1, 2, 3]. В течение XX века в России разрабатывались, развивались, детализировались подходы к образованию; возникали научные школы, формировались особые отрасли знания, объединяемые понятием “образование”. Свой, четко выраженный, особый статус получили экономика образования, социология образования, антропология образования, психология образования, теория и практика педагогики. Наряду с этим исследование проблем философии образования чрезвычайно важно: от их решения зависит отрефлексированное и обоснованное понимание сущности, ценностей и целей образования, тенденций развития той социальной и природной среды, в которой предстоит функционировать образованию в будущем, реальных возможностей влияния образования на духовные и нравственные приоритеты личности, на интеллектуальную разделяемую реальность и культурное пространство социума. Без философского понимания глобальных прогностических функций и технологи-

ческих возможностей образования трудно рассчитывать на полноценное обоснование стратегии и политики в данной сфере, на продуктивный творческий поиск эффективных подходов и методов организации многоплановой образовательной деятельности.

Все это стало особенно актуально в последние десятилетия и требует целостного подхода всего спектра наук с рефлексированием и интегрированием их достижений философской мыслью. Действительно, за последние 40-50 лет вследствие как роста народонаселения Земли от 1,5 до 6,0 млрд. человек, так и сопутствующих ему изменений в технологиях производства и жизни произошло резкое усложнение структурной сложности социума, культуры и всей ноосферы. Принципиально возросли сложность как самой системы общественных взаимоотношений людей, так и информационно-коммуникативная и интеллектуальная нагрузка на каждого человека. Все это, с одной стороны, является «ключом» для вскрытия «дремлющих ресурсов» человека, а с другой – повышает требование к адаптационным качествам отдельных индивидуумов, социальных институтов, в том числе образовательных. Реалии современной научной и общественной жизни свидетельствуют, что проявление и усиление ресурсных «качеств» людей и общественных институтов по различным причинам идет чаще всего спонтанно и с задержкой по отношению к требованиям времени. В этих условиях – фактически на начальном этапе процесса адаптации человеческого сообщества к нетрадиционно изменяющимся условиям существования – одна из основных нагрузок по стабилизации общества ложится на образование как институт и на каждого его отдельного представителя [4]. При этом многое зависит не только от формальных структур системы образования, но и от личности преподавателя, его навыков не только как специалиста, но и навыка «быть человеком», от его «общечеловеческих качеств», духовности, интуиции, собственной способности адаптироваться и «прозреть» хотя бы недалекое будущее. Иными словами, в условиях нетрадиционных общественно-социальных изменений важнейшим фактором являются как предметные и общие знания, их адекватность реалиям современной социокультурной ситуации, так и то, насколько «мудра» система образования, где преподаватель есть «Человек Мудрый». Для современного образования на одно из пер-

вых мест выдвигается «проблема человека», понимаемая в комплексном философском контексте [5].

Проблематика такой онтологической и эпистемологической сложности, как «проблема человека» в контексте современного образования, в современной науке слабо разработана. Для ее решения, вероятно, необходимо создавать новые подходы или, по крайней мере, внимательно и не предвзято изучать уже имеющийся научный и культурологический материал. Под новыми подходами мы понимаем не только анализ и синтез на понятийном уровне, но и разработку целенаправленных методов «сборки в единое целое» вербализуемых и невербализуемых составляющих человеческой личности, сознательного и подсознательного, в том числе коллективных подсознательных артефактов человеческой культуры. На повестке дня стоит «внедрение» подобных методов «сборки человека в единое целое» в процесс формирования адекватных современному обществу личностей учащихся, педагогов и управленцев.

Создание эффективных методов подобного анализа и синтеза, их дискурсивное описание и внедрение в общественную образовательную практику – задачи по своей сложности и последствиям аналогичные проблемам, стоявшим перед физикой в начале XX века, в результате решения которых появились квантовая механика и квантовая физика, теория относительности и т.п. Комплексное преобразование базовых представлений, которое происходило в физике около ста лет назад, сейчас происходит в науках и в представлениях о человеке, в подходах к «образованию» последующей генерации в человеческом сообществе. Однако ситуация в физике была в некотором смысле проще. В одной из центральных проблем – проблеме измерений – человек оставался в качестве «стороннего наблюдателя» над ситуацией, что позволяло ученому ставить так называемые «мысленные эксперименты» не внутри, а вне отношения «объект исследования – субъект исследования», поскольку под субъектом фактически подразумевался «прибор». Сегодня акценты изменились. В контексте современной убыстряющейся трансформации социума в процессе исследования важно понимать, что любой ученый (особенно педагог) находится внутри отношения «объект исследования – субъект исследования», поскольку каж-

дый ученый, педагог, учащийся и т.д. – в первую очередь «человек».

Речь идет не только о необходимости рефлексии «себя», но и рефлексии коллективных научных и вненаучных структур знания, ставших во многом подсознательными артефактами социума и культуры. Последующее их осознание и, быть может, целенаправленная трансформация. Такое положение, когда ученый изначально и неизбежно находится «внутри» отношения субъект исследования – объект для естественных наук, да и для науки было не типично. Это ставит множество вопросов общеметодологического и эпистемологического порядка. Именно в таком контексте необходимо рассматривать обе стороны дихотомии «онтология – эпистемология» в философии современного образования, «подняться» над ней и вернуться к исконному пониманию философии как *мудрости*, а не способа утонченно дискурсивного «манипулирования» мнениями и концепциями.

Следует отметить, что перенос акцентов с мудрости на технологический аспект характерен не только для современных естественных наук, но и для всего современного «взгляда» на мир, современной парадигмы отношения к миру. Конечно, благодаря подобному смещению социальных интересов общество и достигло современного уровня материального благосостояния и связанного с ним образа жизни. Однако по законам диалектики подобное достижение имеет и обратную сторону. В результате современный человек – во многом «заложник» и «придаток» технологий современного общества. «Орудия труда и машины не просто символизируют воображение человека и его творческие возможности... они сами по себе суть содержательные символы. Они символизируют деятельность, возможность которой они обеспечивают, т.е. собственное использование... Орудия труда – это также и модель для собственного воспроизводства, и сценарий многократного повторения актов демонстрации того мастерства, которое они символизируют... Орудие труда как символы во всех этих отношениях выходят за пределы своей роли практического средства достижения определенных целей: оно является составной частью символического воссоздания человеком своего мира» [6]. Здесь необходимо отметить, что теории, концепции, политехнологии и т.п. – это такие же

орудия труда, как и компьютер, автомобиль, биотехнологическая установка и т.д. «Созданные человеком предметы, опосредующие разнообразные виды его деятельности, – начиная от орудий труда, включая предметы быта и кончая знаково-символическими системами, моделями, чертежами, схемами и т.д. – играют не только инструментальную, но и важнейшую познавательную роль. Ибо в познаваемых объектах человек выделяет те черты, которые оказываются существенными с точки зрения развивающейся общественной практики, а это становится возможным именно при помощи предметов-посредников, несущих в себе опредмеченный социально-исторический опыт практической и познавательной деятельности» [288]. Иными словами, не только конкретные предметные орудия труда, но и интеллектуальные и культурные «орудия труда», материальные и нематериальные артефакты человеческой культуры – одновременно и достижение, и ограничение человеческой деятельности. Таким образом, возникает типичное диалектическое описание изменения человеческого общества: от использования того, что уже имеется, и опоры на него до преодоления ограничения через «отрицание» и выход за пределы уже имеющегося набора артефактов, орудий, идей и т.п.

Как писал Э.-Ф. Шумахер, есть две науки: «наука для манипулирования» (природой, обществом, людьми и т.п.) и «наука для понимания», которая когда-то называлась мудростью. Или, перефразируя, образование для манипулирования людьми и образование для “создания” человека, адекватного наступающему будущему: «Постепенное устранение мудрости превратило быстрое накопление знаний в наиболее серьезную угрозу... наука имеет в основном дело со знанием, которое полезно для манипуляций, а манипуляции с природой почти неизбежно приводят к манипуляциям с людьми» [7]. В данном контексте современное технократическое общество – это общество, достижения которого оцениваются самим таким обществом наличием и эффективностью инструментария для манипулирования окружающим живым и неживым миром, а стратегической целью является все более глубокое манипулирование [8]. «Технократическое общество производит духовно деформированные личности: на одном полюсе рядовой работник низводится до уровня некоего придатка машины, «винтика»; на другом – пред-

ставители так называемой командно-административной системы – тоже закрепощенные люди, несвободные в своем поведении и своих решениях» [300].

В таком контексте и образование как социальный феномен оценивается по критериям воспроизводства манипулятивной парадигмы. «Образование для воспитания и одухотворения человека» ставит иные стратегические цели по «пониманию» и «повышению качества» самого человека, выработке критериев этого качества, которые были бы адекватны воспроизводству «потока жизни» и «потока культуры» в условиях современной социокультурной ситуации и реалий наступающего «завтра». По нашему мнению, критерий «жизненности» – сохранения «потока жизни» и «потока культуры» человеческой популяции и социума – в условиях современных нетрадиционных изменений является одним из основных существенных критериев явной дискурсивной оценки представлений, теорий, концепций трансформации как социума, так и образования. *Осознать данное требование и призвана, по нашему мнению, эпистемология современного образования, как наука, интегрирующая гносеологические аспекты традиционной философии и современные достижения в области когнитологии, лингвистики, моделирования, представления знаний и т.п.*

Эпистемологическая сложность изучения данных проблем связана с включенностью личности в самые основы процесса данной рефлексии, в том числе и на подсознательных уровнях. Как следствие возникает требование интеграции всех составляющих личности – дискурсивных знаний, поведенческих реакций, психофизиологической и психомоторной составляющей, – развитых эпистемологических навыков самосознания и саморефлексии, а также открытости восприятия и личностного стремления к интеграции. Одним из принципиальных здесь является требование «настройки» самого человека, его психосемантической и духовной структур с бытового уровня на иной, «более ноосферный». Это то, что называлось у К.Г. Юнга «индивидуацией» [9], в западной психологии называется сейчас «сущностная трансформация» [10] или «самоактуализация» [11]. Об этом же упоминает Дж. Кришнамурти: «Прежде всего, Вы – человек, а затем уже Вы – ученый. Сначала

Вам нужно освободиться, и эта свобода не может быть достигнута посредством мысли. Она достигается... пониманием целостности жизни» [12]. Все это с необходимостью требует при исследовании эпистемологических аспектов современной философии образования рассматривать современные модели личности, «проблемы человека» в различных аспектах, включая феноменологию личности и человека, социальные и образовательные модели, современную динамику популяции и т.д.

Таким образом, эпистемологические аспекты философии современного образования с неизбежностью требуют комплексного рассмотрения с привлечением широкого спектра достижений современных наук, а также поиска адекватной методологии исследования. На данном пути возникают проблемы, которые были не типичны для традиционной философии и которые в дальнейшем изложении получили название «пограничные проблемы» философии: это проблемы убедительности философских моделей мира, их доступности массовому сознанию; мотивации и формирования немифологической современной картины мира в социуме; «позиционирования» философии как методологии самоактуализации, индивидуации или же «сборки» в единое целое современного человека, структура личности которого разделена на рационально профессиональную часть и мифологическую во всем том, что выходит за рамки технологий узкого профессионализма и др.

Иными словами, современная социокультурная ситуация и динамика общества предъявляют новые требования не только к системе образования как социальному феномену, но и к каждому конкретному члену данной системы: будущее не стандартно и закладывается не решениями политиков и управленцев, а развитием всей социальной системы. Речь идет, в том числе, об адекватности и конгруэнтности состояния «атома» данной системы его ожиданиям на сознательном и подсознательных уровнях, об адекватности психосемантических матриц каждого человека не только реалиям сегодняшнего дня (что уже само по себе было бы достижением), но и их соответствии «требованиям» завтрашнего дня. Поскольку именно подсознательная часть данных матриц воспроизводится от поколения к поколению без какого-либо рефлексивного контроля и несет множество жизненно важной информации [13]. Именно

философия, по нашему мнению, может и должна сыграть если не главную, то основную роль при разработке общеметодологической части, аксиологии, онтологии внедрения в практику социальной жизни методов работы с психосемантическими матрицами современного человека. Именно философия ответственна за то, чтобы и данные методы, и их результаты были бы адекватны и современности, и требованиям хотя бы недалекого будущего.

В вышеприведенных рассуждениях автор целенаправленно не использовал стандартный термин отечественной психологии – «бессознательное», поскольку, по нашему мнению, этот термин есть пример существенного смыслового искажения оригинального понятия. Действительно, термин того, что в русскоязычном психологическом сообществе называется «бессознательное», впервые ввел З. Фрейд, писавший по-немецки. В оригинале в немецком языке присутствует слово «Das Unbewusste», которое имеет совершенно отличную семантическую нагрузку от стандартного «бессознательное». Das Unbewusste – это то, что еще не известно, не познано, не опознано и т.п. Если что-то не опознано, не познано, то есть надежда на его изучение, описание, систематизацию и т.п. Если же что-то бессознательно, то оно *бессознательно*, находится за рамками сознания как бы изначально от природы и навсегда. Таким образом, термины «бессознательное» и «Das Unbewusste» не только имеют совершенно различную семантическую нагрузку, но и принадлежат как бы разным плоскостям семантического пространства. Здесь необходимо отметить, что слово «бессознательное» как психологический термин появилось или «изобретено» в русском языке не ранее первой четверти XX века при переводе работ З. Фрейда. Интересно отметить, что в традиционной народной «психологии» в России не было подобного термина, более того, не было и представлений, что нечто может быть в человеке «бессознательным» [231].

Ситуация в образовании, когда наблюдается существенная, если не сказать более, неконгруэнтность между дискурсивной и подсознательной составляющими процесса обучения, далеко не нейтральна. Действительно, если значительная часть жизненно важной информации передается на невербальном уровне и во многом противоречит вербальной составляющей, то возникает ситуация, когда уче-

ник такой системы «разрывается на части» своими внутренними как бы противоречивыми импульсами и не может осознать, почему это происходит. Закладывается «эпистемологическая мина», которая будет действовать всю жизнь не только на непосредственного ее носителя, но и, как вирус, заражать окружающих. В связи с этим важнейшим становится вопрос о подготовке педагогов, прошедших путь «индивидуации» или «сущностной трансформации» своей личности. Подобные методы изучались западной наукой особенно интенсивно последние 40 – 50 лет. Однако коллективные артефакты культуры и особенности картины мира российского человека существенно отличаются от представителей технологической «западной» цивилизации, что требует не только адаптации, но и внимательного сравнительного изучения таких методов трансформации личности человека. Сложность здесь в том, что процесс трансформации затрагивает не только философские дискурсивные модели мира, но и глубинные слои человеческой психики и ее наслоения, чаще всего или во многом подсознательные и не рефлекслируемые. Процесс осознания и рефлексии собственной рефлексии болезнен и достаточно дискомфортен на начальных стадиях, что требует наличия мощной мотивации. Сложность проблемы, по нашему мнению, не позволяет справиться с ней исключительно методами психологии или педагогики. Только совместными усилиями философов, социологов, психологов и др. данная проблема может быть решена в обозримые сроки.

Объектом исследования настоящей монографии является *философия образования в условиях современной социокультурной ситуации*. **Предмет исследования** – *эпистемологические аспекты философии отечественного образования в контексте трансформации современной социокультурной ситуации*. Опыт последних десятилетий показывает, что основная часть российских педагогов, научных сотрудников, управленцев и студентов с их глубокой культурой, традиционно ориентированной на «переживание» окружающего мира, в тактическом и оперативном отношении существенно проигрывает прагматической культуре западного «деятельного человека». В этих условиях на философию отечественного образования ложится важнейшая для будущего страны миссия: создать научно обоснованную концепцию, которая могла бы стать основой национального образования в XXI веке, сочетающей в себе

традиционные ценности и одновременно ориентирующей на прагматическое деятельное поведение в реалиях жизни нового тысячелетия, высоко эффективное с точки зрения затрат общественных ресурсов. Надеемся, что изучение эпистемологических аспектов современной философии отечественного образования поможет решить поставленную задачу. Действительно, как говорил Сократ и писал М.К. Мамардашвили: ««Постараться узнать то, что ты сказал, – это и есть познать себя, в том смысле, в каком Сократ производит эту фразу. И этим впервые было введено понятие *логоса* – порядка мира и одновременно *топоса речи*, у которого есть свои законы. Мы говорим по этим законам, но сами не знаем, что говорим. А это можно познавать. И, познавая это, познавать многое» [14].

2. ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И ОНТОЛОГИЯ ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ. ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ

Наше будущее, в первую очередь, зависит от того, кто, как, чему и зачем учит сегодняшних детей, подростков и студентов. Образование как атрибут жизни – система с разделяемыми функциями стабилизации и одновременно опережающего отражения. Стереотипы о кризисе и радикальной трансформации современного общества и образования. Численность населения Земли как интегральный феноменологический индикатор социума. Философско-антропологические следствия из динамики населения Земли. Такая разная философия: философия как «путь» бытийствования личности и одновременно как отражение и одно из условий формирования социальной действительности. Мышление, замкнутое на себя посредством дихотомий, – только один из эпизодов метаморфозы непрекращающегося превращения человека и социума. Пограничные проблемы современной философии образования как опережающее отражение назревшей трансформации социума и системы образования в нем. Их рефлексия – практическая эпистемология.

2.1. «Онтологический миф» – чему и как учить, или кто и зачем учит?

В современных условиях сущностных изменений социума особая миссия ложится на философию как на методологию дискурсивного описания, анализа в наиболее общем контексте важнейших вопросов бытия, в частности, в нашем случае базовых сущностей и закономерностей процесса трансформации образования в современном мире. Естественно, последовательно философский анализ предполагает разработку онтологии с выделением базовых сущностей, категориальным анализом, разработку эпистемологических проблем данной области, аксиологический и праксеологический анализ и т.д. Тем не менее, по нашему мнению, одним из важнейших аспектов философского анализа образования в настоящее время является именно эпистемологическая проблематика, где *эпистемология понимается в современном смысле как наука о «знании» с акцентом на процедурные, праксиологические и аксиологические стороны как самого знания, так и его репрезентаций*. Особенно важна роль эпистемологии при рефлексии контекстов обсуждаемых проблем, поскольку именно контекст задает сущностные основы для всей дискуссии, для взаимно откалиброванного обсуждения проблематики современного образования. Действительно, любой философ оперирует в своем рассуждении специфическими знаками, которые называются «слова» и на основе которых разрабатываются философские «пустые понятия» – категории. При этом и «слова», и «категории» имеют культурологическую и общеисторическую смысловую нагрузку, которая может рефлексироваться, а может и нет. Более того, отрефлексировать всю смысловую нагрузку каждого термина и каждого слова практически невозможно, хотя бы в силу глубинных свойств человеческой психики, наличия в речи «вторичных», «третичных» и т.д. языков. Тем не менее, множество слов и терминов, которые до конца не рефлексированы, задают сами основы контекста философского обсуждения каждой проблемы и, в частности, обсуждаемых сегодня проблем реформирования образования, его интеграции с наукой, совместного будущего отечественного образования и науки.

Исторически недавнее возникновение такого научного направления, как «философия образования», далеко не случайно, поскольку в настоящее время кардинально изменяются условия существования как всей человеческой популяции, так и отдельных ее подмножеств – стран, народов, групп и т.п. Фактически, когда уже видны границы истощения основных невозобновляемых ресурсов Земли, резко обостряется и ужесточается борьба за наличные и потенциально доступные ресурсы жизнедеятельности. Что и кто победит в данной войне: человеческий разум и дух или «животное» начало? Наше будущее, в первую очередь, зависит от того, *кто, как, чему и зачем* учит сегодняшних детей, подростков и студентов. При обсуждении так называемой современной «реформы» образования внимание сосредоточено на вопросе, *чему и как* учить, однако практически не учитывается вторая не менее важная часть: *кто учит и зачем?* Вместе с тем понятно, что определенность в «кто» и «зачем» однозначно приводит и к ответу на «чему» и «как».

На комплекс подобных вопросов и обязана найти ответы философия образования, применив веками отшлифованную методологию дискурсивных рассуждений. Однако в самой философии не все обстоит «гладко и спокойно». Существует множество философских течений, которые не принимают и не понимают друг друга. В конце концов, как можно опираться на философскую методологию, если она на протяжении нескольких веков так и не смогла разобраться со «странными» дихотомиями «разум/тело» или «дух/материя» и т.п. И что же такое философская методология в контексте требований современного образования, чем она будет – уточненным интеллектуальным “жонглированием” или же основой жизненной позиции? Существующие концепции в области философии образования, как правило, не принимают во внимание эпистемологические аспекты философии образования, сосредотачивая внимание на онтологии, аксиологии, праксиологии, что вполне понятно, так как требованием времени является максимально быстрый и эффективный ответ на животрепещущие вопросы современного образования. По нашему мнению, в области философской рефлексии современного образования за последние несколько десятков лет «маятник» в пределах дихотомии *онтология – эпистемология* существенно «смещен» от равновесия в сторону онтоло-

гии, что показано на примерах в настоящей главе. В связи с этим возникает естественное желание разобраться в эпистемологических аспектах современной философии образования, так как весь накопленный философско-онтологический материал требует существенного переосмысления, которое, по-видимому, только и может быть достигнуто с привлечением процедур современной эпистемологии и когнитологии.

Оговоримся, чтобы сразу снять возможные вопросы, автор не столько делает ставку на процедуры «работы» со знаниями, сколько призывает внимательно разобраться в поле проблем философии образования с тем хорошо известным фактом, что реальность и ее описание не тождественны, что «карта – не есть территория» [15]. Поскольку «забвение» данного обстоятельства в «практической» деятельности по исследованию проблем философии образования, смещение акцентов на онтологические аспекты приводит к формированию своеобразного «онтологического мифа» в конкретной философской дисциплине – в философии образования. Этот миф во многом «затеняет» то, что все образование и его философия есть разделяемая сообществом людей реальность, некая исторически сложившаяся объективация отношений людей, которые одновременно ее формируют и являются ее носителями. Следовательно, изучать необходимо не только *бытие* как таковое, базовые сущности и их структуру (онтология), но и то, как они описываются, как осмысливаются и как людьми *моделируются* (эпистемология). Необходимо все время держать в поле рефлексии, что исследователь – человек и личность, которая погружена в данную реальность опытом работы, своей аксиологией, наконец, воспринятой в процессе обучения философской методологией, включая эпистемологические «процедуры».

Обычно считается, что «человеческий фактор» учитывается с использованием аксиологического и праксиологического подходов. Однако, по нашему мнению, учет целевой и практической составляющей может быть успешным только *как следствие* изучения эпистемологических особенностей данной разделяемой реальности во всех «онтологических» ее срезax: антропологическом, социальном, функциональном, личностном и т.д. Конечно, такая работа не может быть проведена в рамках только одной монографии. Ниже мы

сосредоточимся только на некоторых аспектах одного из возможных вариантов эпистемологического подхода в области философии образования.

В качестве примера возникновения кажущихся проблем и неточностей при отсутствии рефлексии контекста в условиях неопределенной методологии обозначим проблему, названную автором как проблема «двух К» – «Кругляков-Казначеев», которая имеет типичную эпистемологическую направленность. В монографии Э.П. Круглякова «“Ученые” с большой дороги» [16] совершенно справедливо, на наш взгляд, критикуется мифологизация отечественной науки с формированием необоснованной веры в технологическое чудо, «в потрясение первооснов» чаще всего в угоду корыстным интересам и т.д. При этом авторы подобных работ слабо владеют, если не сказать более, контекстом, языком и методологией современной науки, фактически находятся вне парадигмы современной науки. Академик Э.П. Кругляков особо подчеркивает опасность таких «научных» работ для системы образования, поскольку «мифологизаторы» чаще всего предельно социально активны, деятельны и стремятся к целенаправленному проникновению в систему образования аналогично различным «сектам» [17]. Однако трудно принять и согласиться с формой изложения указанной монографии, где игнорируются элементарные законы философии и психологии, закономерности подачи материала для массового сознания, а общий «дух» монографии, к сожалению, предельно агрессивен.

С другой стороны, в монографиях В.П. Казначеева [5, 18] в современном популяционном контексте ставятся и рассматриваются назревшие проблемы человековедения в социуме, в том числе и в системе образования, прослеживается «паттерн переживаний» о судьбах страны, конгруэнтный традиционному отечественному массовому сознанию. Научная строгость изложения в данных книгах, по мнению автора, особенно при переходе к «космопланетарным» явлениям оставляет желать лучшего. Однако сам факт постановки данных проблем и хотя бы первая попытка их анализа, по нашему мнению, крайне своевременны, поэтому указанные книги так востребованы массовым сознанием, хотя в них, «мягко говоря», не хватает научной строгости. Таким образом, возникает контекстно

зависимое кажущееся «противостояние» научной строгости, с одной стороны, и глубины интуитивных прозрений о судьбах социума и популяции – с другой. Контекстно зависимое потому, что одна линия дискурса находится исключительно в контексте парадигмы современной науки без анализа сложностей и парадоксов самого контекста науки, а другая линия имеет контекстом саму биологическую, в том числе разумную, жизнь на нашей планете [19, 20].

Данное «разведение» контекста науки и контекста жизни возникло далеко не сегодня. Как говорил Грегори Бейтсон, «суеверия и предрассудки, модные теперь даже среди бихевиористов и физиков, возникают из сочетания этих двух вер. Странно, что оба верования связаны с гигантом философской мысли Рене Декартом. Первым верованием является идея, лежащая в основе большого диапазона современных предрассудков, а именно, что в нашем мире существуют два различных пояснительных принципа: «разум» и «материя». Как и всегда происходит в случае с дихотомией, этот знаменитый картезианский дуализм породил целую серию, не менее чудовищную, чем сам: разум/тело, интеллект/аффект, желание/соблазн и т.д. Другой вклад Декарта, также носящий его имя, преподаваемый каждому ребенку, – это так называемые картезианские координаты... Обе идеи тесно связаны. И отношение между ними особенно ясно видно, когда мы думаем о дуализме разум/материя как об изобретении для удаления одной половины от другой, которую объяснить намного легче. Будучи отделенными, мыслительные явления можно было игнорировать. В результате та половина, которая осталась, могла быть объяснена исключительно материалистически, другая же полностью отнесена к области сверхъестественного. Рваные края остались у обеих частей, и материалистическая наука скрыла эту рану, разработав собственную сеть предрассудков» [21].

Примеры фрагментарности контекста и отсутствия целостности, примеры разорванности картины мира можно множить, в том числе применительно к образованию и к эпистемологии образования. Фрагментарное знание рождает фрагментарное образование, которое, в свою очередь, воспроизводит человека фрагментарного, не имеющего глубинного смысла своего существования и находящегося в экзистенциальном вакууме. «Экзистенциальный вакуум

– явление широко распространенное в наши дни. Это вполне понятно и может быть объяснено той двойной потерей, которой подвергся человек с тех пор, как стал действительно человеком. В начале человеческой истории человек потерял некоторые из основных животных инстинктов, которые определяли поведение животного и посредством которого оно охранялось. Такая защита, подобно раю, закрыта для человека навсегда: человек должен совершать выбор. Вдобавок к этому при последующем развитии человек претерпел вторую потерю: традиции, которые служили опорой его поведения, сейчас быстро разрушаются. Никакой инстинкт не говорит ему, что он вынужден делать, никакая традиция не подсказывает ему, что он должен делать. Все больше и больше он начинает руководствоваться тем, что заставляют его делать другие, все в большей степени становясь жертвой конформизма» [22].

Примеры кажущихся противоречий в современной литературе по проблемам образования и науки можно приводить и далее, обратим внимание читателя лишь на то, что отмеченная фрагментарность, разорванность контекстов и т.п. связаны, по нашему мнению, в первую очередь с отсутствием эпистемологических навыков рефлексии, привычки к осознанию не только «другого», но и себя. При этом во многом определяющим является внимание к языку изложения, его точности, адекватности, осмысленности используемых языковых репрезентаций и т.д., ведь «человеческий язык – самое кумулятивное явление, какое только существует, то есть “напичканное умом”, упакованное внутри истории. У слов есть ум – не наш ум, отдельных людей, которые произносят слова, а ум самого языка» [23].

2.2. Образование – трансгенерационная передача и опережающее отражение

В настоящее время образование часто определяют следующим “социологическим” образом: «Образование – функция социума, обеспечивающая воспроизводство и развитие самого социума и систем деятельности. Эта функция реализуется через процессы трансляции культуры и реализации культурных норм в изменяющихся исторических ситуациях, на новом материале социальных отношений, непрерывно замещающими друг друга поколениями людей» [24]. «Об-

разование, во-первых, важнейший социальный институт... Во-вторых, образование есть определенный род деятельности... В-третьих, результат (уровень) знаний, навыков, умений и основанных на них определенных способностей... В-четвертых, целенаправленный процесс передачи и приобретения знаний, навыков, умений... В-пятых ... социальная ценность ... В-шестых ... новая междисциплинарная наука...» [25]. Или же: «Под **образованием** понимается процесс (или результат) освоения определенного обществом культурного наследия и связанный с ним уровень индивидуального развития» [26]. Вместе с тем, как пишет Б.С. Гершунский, «при всей распространенности и, казалось бы, устойчивости понятия “образование” смысл, вкладываемый в него, все еще требует серьезного научного анализа и обоснования» [27]. А в контексте содержательного определения этот же автор пишет: «Можно выделить по меньшей мере **четыре аспекта** содержательной трактовки понятия “образование”: образование как **ценность**, образование как **система**, образование как **процесс**, образование как **результат**» [28]. Сравнивая данные два подхода к определению образования, первый можно назвать *социально-функциональным*, тогда как второй – *антропологически-аспектным*. Фактически эти подходы выделяются и в исторической ретроспективе: первый «из подходов, как производное от развития идей собственно социальной философии, рассматривает образование как социальный процесс, нацеленный преимущественно на воспроизводство или даже пересоздание социальных отношений и структур, составляющих общество. Данный предметный аспект характерен, в частности, для французских философов-просветителей, Сен-Симона и отчасти Хосе Ортеги-и-Гассета» [29]. Второй «из подходов имеет свои истоки уже в античной философии, в которой образование осмысливалось, прежде всего, в качестве средства формирования всесторонне развитой личности. В дальнейшем проблема формирования человека как проблема собственно философских размышлений о целях образования проходит через многие философские системы, находя достаточно развернутое выражение, например, в разделах философской антропологии Гельвеция и Гегеля» [30].

По нашему мнению, данные подходы к определению образования далеко не исчерпывают всю сложность онтологических и эпистемологических проблем философского определения *образования*: с одной стороны – в силу обусловленной современной трансформа-

цией социума новизны проблематики, а с другой – из-за широкого повсеместного разноаспектного, часто неосознаваемого использования данного понятия во многих областях человеческой деятельности и культуры. С целью научного философского определения «образования» необходимо разработать понятийный аппарат со своей структурой (онтология), правила его использования (эпистемология) и в последующем сформировать методологическую базу для содержательной дискурсивной трактовки проблем образования, его антропологических аспектов, места в социуме, функций, ценностей, результатов и т.д. Эту же исходную проблему четко фиксирует в своей фундаментальной работе «Философские основания образования» Самуэль Шармс, подчеркивая, что понятие “образование”, вводимое в структуру философии образования, по уровню своей абстракции должно быть не ниже понятия «познание» [32].

В большинстве работ по современному образованию, философии образования само понятие “образование” явно не определяется, хотя авторы и отмечают как его особую важность в современных условиях, так и практически повсеместное употребление в практической деятельности и теоретических работах. Например: «Образование... правомерно будет отнести к самой важной области человеческой деятельности, поскольку оно образует, производит самого человека средствами культуры из того материала, который предоставляет ему природа» [33]. Или же монография, которая посвящена формулировке «проблемного поля» философии образования в контексте идеи непрерывности. В ней получены ряд конструктивных идей и интересных рекомендаций, в частности, отмечается, что «кризис» образования не есть только отечественный феномен: «То, что принято называть кризисом образования во всех цивилизованных странах, имеет существенные общие черты с тем, что происходит в сфере образования в нашей стране» [3, с. 24]. Однако в данной монографии само понятие «образование» не определяется ни в социально-функциональном, ни в философско-антропологическом контекстах. И это типично. По-видимому, труднее всего различать и определять сущностные характеристики той “среды”, в которой живешь, работаешь, думаешь, важность которой ощущаешь, но “подняться” над ней и дихотомиями ее описания, посмотреть со стороны, “с высоты птичьего полета”, часто не в состоянии.

Проблема научного философского определения понятия «образование» ограничивается во многих работах введением производных понятий, которые находят свое смысловое выражение в специфических контекстах данных работ. Так, например, в философской работе [34], как уже цитировалось, первоначально образование определяется как социальный, а с другой стороны – как философско-антропологический феномен. При этом преодоление (разрешение) данной дихотомии автор видит на пути введения первичного термина *образовательная деятельность*. «Именно образовательная деятельность может быть исходно зафиксирована в качестве **предмета** философии образования. Это понятие снимает собой все многообразие проявлений образования, содержательно и в исходном варианте представляя его как особую социальную деятельность, причем как деятельность генетически и функционально нацеленную на передачу от поколения к поколению... культурного наследия с целью воспроизводства иных видов социальной деятельности и, как следствие, общественной системы в целом» [34, с. 16]. Однако, несмотря на декларацию о преодолении дихотомии двух подходов, автор с понятием «образовательная деятельность» фактически остается в смысловом поле социально-функционального контекста.

Другая интересная попытка преодоления дихотомии *социальное – антропологическое* применительно к проблеме определения «образования» предпринята в монографии [35], где вводится понятие «образовательное пространство» как комплексный термин, охватывающий все многообразие смыслов «образования» и несущий значительную эвристическую нагрузку. «Следует различать образовательное пространство как категорию и как реальность. Категория – это наиболее общее понятие для отражения всей структуры, взаимосвязи частей и элементов сферы образования в определенной социальной системе. Это та “сетка”, с помощью которой можно определить общую структуру системы образования, выявить соответствующие взаимодействия, а далее – показать динамику и развитие образовательной сферы. Поэтому данная категория является базовой при целостном, системно-философском, онтологическом и каком-либо другом анализе. Образовательное же пространство как реальность просматривается во всем конкретном много-

образии, позволяя отразить многообразие единого в сфере образования» [36].

По нашему мнению, более точным было бы следующее утверждение: образовательное пространство есть не реальность образовательной сферы, а *метафора* для обозначения всего того, что связано с образованием, в том числе и объективированных отношений людей в социальной действительности образования. Данная метафора позволяет системно и глубоко дать онтологию образования/воспитания в пространстве и времени, выйдя за пределы педагогики, перейти на метафоричный уровень. Поскольку метафора «образовательное пространство» задает ощущения «простора», многообразия, связанности, системности, динамичности и т.д., она будет, вероятно, «резонировать» с психологическими паттернами субъектов системы образования и, как следствие, приживется. Мы здесь говорим именно о метафоре, поскольку континуум (многообразие) становится пространством тогда и только тогда, когда над ним определено какое-либо отношение между объектами (точками) континуума [285]. В частности, введение бинарного отношения – меры расстояния – превращает континуум в метрическое пространство [37]. Например, использование термина «пространство» В.В. Налимовым для введения категории «семантического пространства» неметафорично, так как он вводит меру расстояния над семантическим континуумом [38]. Но, поскольку «мера расстояния» над образовательным континуумом еще не введена, то и «образовательное пространство» остается метафорой. Это фактически и показывают авторы, раскрывая комплексность, многоаспектность, системность, аксиологические и праксиологические стороны *образовательной реальности*, в том числе, хотя и не явно, и метафоричность многих понятий данного социального феномена – аспекта социальной реальности.

Категория образования находится в стадии разработки, поскольку она переосмысливается на каждом отдельном этапе развития социума. Настоящая работа является одной из попыток уточнения как самого понятия «образование», так и всего контекста, связанного с данным понятием, исходя из эпистемологических позиций. По мере продвижения мы будем уточнять и формальную, и содержательную стороны как самого понятия «образование», так и фи-

лософии образования, и ее места в современной социальной реальности. В качестве рабочей гипотезы примем, что *образование есть социально-антропологический феномен, носящий в своей основе комплексный системный характер, который, с одной стороны, обеспечивает воспроизводство социальных структур, а с другой – «производит» человека средствами культуры, поскольку «человек... – это существо, которое есть в той мере, в какой оно самосозидается какими-то средствами, не данными в самой природе* [39], а «личность есть нечто трансцендентное по отношению к культуре, по отношению к обществу. И тем самым универсальное в смысле человеческой структуры, потому что различаемся мы нациями, культурами, государствами, а совпадаем (если совпадаем) в той мере, в какой в каждом из нас есть личность» [40].

С другой стороны, в популяционном контексте образование, по видимому, можно доопределить как *необходимый атрибут жизнедеятельности* людей, как систему, *адаптирующую* вновь вступающие в жизнь поколения к реалиям окружающего мира и направленную на воспроизводство и выживание популяции. В таком контексте образование есть комплексная адаптационная социальная система, одной из основных функций которой является трансгенерационная передача всего того, что предыдущими поколениями было апробировано и отобрано как способствующее выживанию популяции. Здесь и далее под «трансгенерационной передачей» мы понимаем как сознательную, так под- и внесознательную передачу в популяции человека от поколения к поколению умений, навыков, стереотипов поведения и мышления, рефлексов и т.п. – всего того, что делает, создает человека, в том числе и средствами культуры, как существо одновременно и природное, и социальное. В таком популяционном контексте термин «трансгенерационная передача» понимается нами более широко по сравнению с термином «образование», поскольку, по нашему мнению, все то, что описывается понятиями образование – воспитание, «покрывается «популяционным» термином «трансгенерационная передача» в популяции существ – людей, обладающих сознанием, рефлексией, мировоззрением, культурой и т.п. Однако далеко не все из описываемого как трансгенерационная передача возможно назвать образо-

ванием – воспитанием, поскольку, например, передачу от поколения к поколению биологических условных рефлексов у человека, как правило, не принято относить к этой области.

Однако анализ понятия «образование» только в популяционном контексте приводит (может привести) к выводу о некоторой аналогии феномена образования в человеческой популяции и трансгенерационной передачи в популяции высших приматов. Достаточно задуматься о воспроизводстве социальной организации и «структур личности» в процессе трансгенерационной передачи в популяциях приматов, чтобы понять, что при всем существенном различии форм есть некоторые общие черты между образованием человека и «образованием», например, высших приматов [283]. Однако в таком популяционном контексте в понимании образования в популяции людей и феномена трансгенерационной передачи в популяциях высших приматов есть, по нашему мнению, принципиальное сущностное различие.

Данное различие, по-видимому, адекватно можно описать, если ввести в наше рассмотрение термин П.К. Анохина – «опережающее отражение» [41], понимаемое как способность или качество сложных функциональных систем (в первую очередь биологических, а также социальных) отражать в своей «настройке» не только уже имеющие в наличии или бывшие в прошлом особенности «окружающей среды», но и в некотором смысле «предугадывать» будущее воздействие данной окружающей среды. Такое «предугадывание», связанное с взаимодействием сложной функциональной системы и не менее сложной окружающей среды, получило у П.К. Анохина название «опережающее отражение». К сожалению, за последние 30 лет концепция опережающего отражения не получила должного развития, несмотря на ее потенциальную плодотворность в современной проблеме изучения *сложных* систем [42, 284].

Наряду с концепцией «опережающего отражения» в нашем контексте необходимо в явном виде рассмотреть рефлексивность сознательного человеческого поведения, хотя все еще во многом рефлексивность современного человека выступает не столько как актуальная, сколько как потенциальная. Рефлексию, следуя за В.А. Лефевром, определим как: «Рефлексия в ее традиционном философско-психологическом понимании – это способность встать в

позицию “наблюдателя”, “исследователя” или “контролера” по отношению к своему телу, своим действиям, своим мыслям. Мы расширим такое понимание рефлексии и будем считать, что рефлексия – это также способность встать в позицию исследователя по отношению к другому «персонажу», его действиям и мыслям. Такое более широкое понимание рефлексии позволяет построить целостный предмет исследования и выявить рефлексивные процессы как обособленный феномен, определяющий специфику взаимоотношения объектов-исследователей» [43].

Объединяя понятия «опережающее отражение» и «рефлексия», введем термин «опережающее рефлексивное отражение» как понятие, описывающее способность человека отражать будущее не только подсознательно, что присуще и другим биологическим системам, но и сознательно, путем явного или неявного построения рефлексивных моделей окружающей среды, включая и самого человека – как отдельного, так и совокупности окружающих его людей. По нашему мнению, в таком контексте можно сказать, что опережающее рефлексивное отражение – исключительно человеческое качество, кардинально отличающее его от животных, в том числе и от высших приматов. Действительно, возможность построения развернутых рефлексивных моделей будущего есть, по-видимому, особенность только человеческой популяции. В данном смысле человеческая популяция настолько «человечна», настолько ушла вперед по сравнению с популяциями животных, насколько она обеспечивает опережающее рефлексивное отражение действительности самим фактом своего существования и всей совокупностью накопленных культурных артефактов. Здесь культуру мы понимаем расширенно – как всю совокупность материальной (производство и т.п.) и духовной (наука, искусство, религия и т.п.) сторон одновременно и социальной и индивидуальной жизни в человеческой популяции.

Таким образом, *образование – необходимый атрибут жизнедеятельности человеческой популяции и социума, который комплексно адаптирует вновь вступающие в жизнь поколения к реалиям природного и социального миров, с одной стороны, путем трансгенерационной передачи накопленных материальных и нематериальных артефактов куль-*

туры, а с другой – обеспечивает «механизм» опережающего отражения будущего, в том числе и с помощью рефлексивных моделей. При этом, чем более опережающее отражение рефлексивно, тем более «разумна» человеческая популяция. В таком контексте эпистемологический анализ функции опережающего рефлексивного отражения приобретает исключительную важность, поскольку главная перспектива развития современного образования, в том числе и отечественного, заключается в том, «что в не столь отдаленном будущем образование должно будет измениться больше, чем за все триста с лишним лет, прошедших с момента возникновения, в результате развития книгопечатания, школы современного типа» (выделено нами. – Б.М.) [298].

Еще раз подчеркнем, что выше изложена в развернутом виде гипотеза автора, которая по мере изложения будет уточняться и развиваться. Вместе с тем, как часто пишут, образование – это еще и обучение, воспитание, частично просвещение. Тем не менее, мы считаем, что адаптационная сторона образования в социальной жизни людей с необходимостью включает в себя и обучение, и воспитание, и частично просвещение.

2.3. Современный «кризис» образования и популяционная динамика

При анализе современной социокультурной ситуации часто используются такие термины, как «кризис», «радикальная трансформация», «бифуркация», «фазовый переход», «глобализация», формирование «информационной цивилизации» и т.п. Например: «*Кризис*, переживаемый в настоящее время человечеством, проявляется практически во всех сферах его деятельности: от теоретической физики и биологии до религии, философии, искусства и общественных наук» [44]; «Россия становится как бы моделью того будущего *глобального фазового перехода*, который ожидает планету к 2030 – 2050 годам» [45]; «С середины 70-х годов не только Россия, но и все мировое сообщество осознало себя на пути к *глобализации...*» [46]; «Ключевой причиной появления философии образования следует признать *кризис образования*, который приобрел общемировые масштабы и связан с изменением социальной роли образования в современном мире» [47]; «Поверхность Земли, заселен-

ная человеком и освоенная, по существу, уже находится в критическом взрывоподобном состоянии» [48]; «...термин “*бифуркация*”, возникший в недрах математической теории катастроф, обрел статус рабочего понятия в аналитической политологии...» [49]; «Существует мировой *кризис сознания*, захвативший и нашу страну» [50]; «*Информация* превратилась в глобальный, в принципе неистошимый ресурс человечества, вступившего в новую эпоху развития цивилизации – эпоху интенсивного освоения этого информационного ресурса и “неслыханных возможностей” феномена управления» [51] и т.д.

Здесь понятия «кризис», «радикальная трансформация», «бифуркация», «глобализация», «информационная цивилизация» поставлены в один смысловой ряд, поскольку в использовании каждого из них, с одной стороны, прослеживается линия констатации «необычных» изменений социума, происходящих в настоящее время (хотя термин «необычных» предполагает наличие критерия, по которому оценивается, что обычно, а что нет), а с другой – заимствование и использование понятий из области естественных наук, чтобы хоть как-то описать эту «необычность».

При этом адекватность «заимствованных» понятий для описания существенных изменений социума в настоящее время, как правило, в явном виде не анализируется. Например, термин «бифуркация» описывает в синергетике вполне конкретную формальную модель сценария поведения системы [52], а его расширение на область гуманитарных дисциплин и неформальных моделей есть не более чем метафора, которая может обладать эвристической ценностью, а может и нет. Аналогично, и «фазовый переход общества» – что это такое? В термодинамике и статистической физике под этим понимается вполне конкретное явление с соответствующей теоретической моделью, а применительно к социуму как это понимать? Что социум скоро закипит как вода при температуре 100° С? Аналогичные аргументы можно привести и по поводу терминов «кризис», «радикальная трансформация», поскольку, когда трансформация радикальна, а когда нет, и наличествует ли «кризис» – все это предполагает наличие критерия, который чаще всего в явном виде не приводится, а анализ социокультурной ситуации сводится к описательному изложению. К сожалению, такие

претензии можно предъявить и к знаменитой книге Э.П. Круглякова [50], поскольку, например, термин «кризис сознания» в контексте данной книги является не научным, а только публицистической метафорой.

Таким образом, в результате прочтения литературы по современному состоянию социума и образования выстраивается следующая логическая цепочка: социум в настоящее время изменяется *необычно*, по-видимому, по сравнению с тем, что наблюдалось в истории, также необычно изменяется или требуется изменить образование, как одну из его важнейших подсистем. В чем проявляется данная «необычность» – сущностно неясно, и эту неясность скрывает достаточно «свободное» применение терминологического аппарата самого широкого спектра наук – от статистической физики до социальной психологии. При этом адекватность такого переноса понятийного аппарата, как правило, в явном виде не анализируется. В результате предлагаемые неформальные модели описания необычных изменений социума и образования, как правило, носят не столько научный характер, сколько политический и публицистический. По нашему мнению, такое положение связано, по крайней мере, с двумя причинами: отсутствием навыков построения рефлексивных моделей описываемой реальности, а также неправильным выбором исходной «системы координат».

В настоящем разделе предпринимается попытка расширения контекста рассмотрения «необычных» изменений социума в настоящее время за счет включения в философский анализ антропологических и популяционных феноменов жизнедеятельности человечества. Такое расширение контекста правомерно, потому что необычные изменения являются нелокальными не только в географическом аспекте, но и затрагивают большинство сторон жизнедеятельности людей, включая и биологический аспект [18]. Следовательно, с целью философского анализа и поиска более «глубоких» оснований того, что так часто называется «бифуркацией» или «кризисом» современного социума и образования в нем, предлагается рассматривать социокультурную «необычность» современной жизни в контексте популяционных и антропологических феноменов, обратить внимание на более глубокий (или «низкий») уровень жизнедеятельности.

Среди популяционных и антропологических аспектов сосредоточим основное внимание на динамике численности населения, поскольку эта переменная является интегрирующим показателем жизнедеятельности любой биологической популяции [53]. Применительно к человеческой популяции известно, что численность народонаселения превышает не менее, чем в 10^5 (сто тысяч) раз численность популяции сравнимых с нами животных по биологическим признакам. Или иначе, если бы человек не имел культуры, включая и материальную и интеллектуальную, то численность такого «недочеловека» была бы в сто тысяч раз меньше современной численности людей и ограничивалась бы ресурсами жизнедеятельности, доступными «человеку биологическому» [54, 55]. Поэтому данный размерный коэффициент можно назвать «показателем эффективности» человеческой культуры или «показателем эффективности» социальной жизни человечества. Более «тонкие» философско-антропологические выводы можно сделать, по нашему мнению, анализируя модели динамики народонаселения Земли за историческое время.

Вообще говоря, демографические данные достаточно доступны [56], включая оценки численности народонаселения за тысячелетия до н.э. [53] и прогнозы ООН вплоть до середины XXII века [57]. Согласно этим данным в течение известного исторического времени вплоть до конца XX века численность народонаселения возрастала по закону, близкому к гиперболическому. Затем в последней четверти XX века закон нарастания численности народонаселения изменил и продолжает менять свой характер, скорость роста замедляется с асимптотическим приближением численности к значению около 14 миллиардов человек. И к середине XXII века на Земном шаре будет проживать, согласно прогнозам, около 12-13 миллиардов человек, тогда как в настоящее время – чуть более 6 миллиардов. Качественное изменение характера динамики народонаселения Земли в настоящее время уже само по себе свидетельствует о существенных изменениях в человеческой популяции и взаимосвязанных с ними изменениях в социокультурной ситуации и образовании.

В связи с целью настоящей монографии особый методологический интерес представляет недавняя работа С.П. Капицы «Феноменологическая теория роста населения Земли» [58]. В данной рабо-

те построена математическая модель динамики населения Земли за период, начиная с нескольких десятков тысячелетий до н.э. (а оценки простираются «вглубь веков» примерно на миллион лет) и до середины XXII века. Модель согласуется как с историческими данными, так с прогнозами с точностью до единиц процентов. Такая согласованность с динамикой в течение длительного периода (фактически в течение всего известного исторического времени), а следовательно, согласованность с фактической численностью населения, отличающейся в тысячи раз, свидетельствует о неслучайности данной формальной модели и ее высокой эвристической ценности.

Вообще говоря, значимые формальные математические модели природных явлений и феноменов «устроены» так, что они, если перефразировать М.К. Мамардашвили, «обладают собственным умом». В качестве примера можно привести феноменологическую модель классической термодинамики в том виде, как она существовала в конце XIX и начале XX вв. Модель формальная и феноменологическая, но она в принципе позволяла перейти к квантовой механике через измерение теплоемкости тел при низких температурах, а не тем путем, который был реализован исторически – через изучение испускания и поглощения света [59]. Таким образом, в согласованной с природой формальной модели поведения «больших» тел уже «как бы присутствовали» знания о возможном пути развития теоретических представлений о материи на микроуровне. Подобные формальные модели могут быть представлены в различных формах, которые с точки зрения математики эквивалентны. Однако наиболее «простую» и «красивую» математическую форму они приобретают только при выборе вполне определенных «собственных» координат и параметров, и именно в таких «собственных» координатах и параметрах модель проявляет свою эвристическую значимость, а также наиболее удобна для восприятия и анализа.

Применительно к динамике населения Земли модель, введенная в [58], выглядит следующим образом:

$$dn/dt = K \sin^2(n/K) + 1/K, \quad (1)$$

где $n = N/K$; $t = (T - T_1)/\tau$. Здесь N – численность населения. K , T_1 и τ – характерные параметры, значения которых получаются из со-

гласования модели с известной динамикой населения за историческое время и прогнозами на XXII век. $K = 67000$ – «большой параметр», «естественный масштаб» для размера популяции; $T_1 = 2007$ [год]; $\tau = 42$ [года]. Точность определения параметров следующая: $T_1 = 2007 \pm 1$; $\tau = 42 \pm 1$. В начальный период гиперболического роста населения и вплоть до начала XX века модель упрощается до:

$$dN/dt = N^2/K^2. \quad (2)$$

Автор пишет применительно к формуле (2): «Эту формулу следует рассматривать и как простейшее выражение для коллективного взаимодействия, квадратичное по N , которое и моделирует все социальные и экономические процессы. Такое взаимодействие можно рассматривать как суммарный и осредненный результат всех процессов, происходящих в системе населения Земли... Способность человека размножаться есть только часть этого процесса, однако результирующий рост определяется не только и не столько скоростью размножения, сколько тем, как общество может обеспечить итоговый рост путем развития производительных сил и самой организации общества...» [60]. В переходный период, в течение которого мы все живем (настоящее время), коллективное взаимодействие уже пропорционально не N^2 , а $K \sin^2(N/K^2)$. Однако для наших целей важен не столько точный вид описания кооперативных феноменов в человеческой популяции, а то, что на всех этапах исторического развития взаимодействие в социуме существенно нелинейно, при этом данная нелинейность в период «необычных» изменений – в настоящее время – «усложняет» свою «форму». Здесь уместно вспомнить Евангельское: «Возлюби ближнего как самого себя». Действительно, из модели кооперативного взаимодействия, близкой к квадратичной, следует, что «зло» и «хаос» в малом умножают соответственно «зло» и «хаос» во всем социуме, а «любовь» и «организация» приводят к нелинейному увеличению «любви» и упорядоченности.

Наряду с вышеизложенным в приведенной модели присутствуют аспекты, которые позволяют более адекватно ответить на вопрос о том, что же такое «бифуркация», «фазовый переход», «кризис» современного социума и системы образования в нем, каковы их популяционные истоки, а также применить устоявшуюся научную терминологию для описания данных феноменов и явлений. В

данном контексте рассматриваемая модель позволяет не только оценить, но и *рассчитать* факторы, связанные с необычностью современного периода, а именно: *изменение скорости роста населения*, а также соответствующее *изменение масштаба исторического времени*. Проведенные расчеты показывают, что *скорость роста населения* не есть монотонная кривая, она постепенно нарастала в известное историческое время, около 2007 года достигнет своего максимума, а затем будет медленно снижаться. По-видимому, этим и определяется «выделенность» краткого периода в несколько лет около 2007 года, когда скорость роста населения максимальна.

«Выделенность» и «необычность» данного периода описывается и прогнозируется как в научной и философской литературе, так и в различных публицистических статьях, авторы которых, скорее всего, обладают развитой чувствительностью и интуицией, но не стремятся выразить результаты «своих чувствований» на языке, адекватном современной науке. Кроме того, из результатов модельных расчетов следует, что динамика скорости роста населения Земли напрямую связана с «изменением масштаба исторического времени». Точнее можно было бы сказать, что само «историческое время» и его периодизация, принятые в истории, археологии и т.п., есть некая функция от динамики скорости роста населения или является популяционной основой для такого *восприятия* исторического времени. При этом историческое время будет наиболее «плотным» при наибольшей скорости роста населения, а именно к 2007 году. «Преобразование времени и его уплотнение хорошо видно на логарифмической шкале по мере приближения к критической дате $T_1=2007$ год» [61]. «История Древнего Египта охватывает три тысячелетия и завершилась 2700 лет тому назад... упадок Римской империи продолжался 1,5 тысячи лет, в то время как нынешние империи создавались за века и распадаются за десятилетия» [62].

Более того, как следует из модели, характерный временной интервал популяционных и социальных существенных изменений может быть рассчитан и, например, в период около 2007 года составит 40 лет. Таким образом, входящему в настоящее время в жизнь поколению на протяжении собственной жизни придется пройти через (в буквальном смысле слова) кардинальное изменение соци-

ума по крайней мере два раза. Вместе с тем следует отметить, что данный анализ все же формален и не отражает в полной мере всей «внутренней» сложности популяционной и социальной жизни, поскольку изменения происходят непрерывно и ежедневно. Однако он дает характерные ориентиры, полученные из модели, очень хорошо согласованной с наблюдаемой динамикой населения. Применительно к системе образования отсюда следует с неизбежностью научного факта, независимого от политических мнений и рефлексий философов, что важнейшим требованием к системе современного образования является воспитание и образование «человека адаптивного», поскольку именно возможность непрерывной адаптации к быстро изменяющимся условиям социума и есть жизненно важный навык в условиях «популяции 2007 года». Именно на основании приводимых рассуждений автор в разделе 2.2. настоящей монографии и выделил важнейший аспект системы образования – *адаптивную функцию*. При этом «человек современный» живет не столько в природной среде, сколько в искусственной среде культурных артефактов. ***Следовательно, обучать необходимо умению и навыку быть адаптивным и непрерывно приобретать навыки нового адаптивного поведения и жизни именно в социуме.*** Комплекс описанных феноменов, как наблюдаемых, так и следуемых из рассматриваемой модели, хотелось бы объединить вводимым нами термином «*популяция 2007 года*», поскольку имеющееся наименование – «демографический переход» [63] – хотя и является четким научным термином, однако принят в узкой среде профессионалов – демографов.

Рассматриваемый демографический переход представляет совершенно особый период с началом около 1965 года и окончанием в 2049 году. «В масштабе всей истории человечества переходный период занимает 1/50 000 полной длительности развития, однако около 1/10 всех людей, когда-либо живших, проживут в это время... Такую одновременность и остроту перехода следует объяснить именно тем сильным взаимодействием, которое осуществляется между странами и сообществами в системе человечества. Это приводит к синхронизации перехода в различных регионах и к обострению перехода... В этом также можно видеть подтверждение существенно нелинейного поведения населения Земли как систе-

мы» [62]. «Демографический переход необычайно резок, и его характерное время уже намного меньше средней продолжительности жизни... Именно ударность, неравновесность этого перехода приводит к нарушению тех длительных, выработанных за тысячелетия нашей истории ценностных и этических представлений общества, устанавливающих преемственность между поколениями. Сегодня принято говорить, что связь времен нарушается и в этом образе следует видеть фундаментальную качественную причину той неустроенности, следующей из представленной модели, характерный для нашего времени стресс» [62]. Именно поэтому, как отмечалось во многих работах по современной философии образования, так возрастает сейчас роль стабилизирующих социальных институтов.

Характерной особенностью рассматриваемого демографического перехода является качественное изменение функции распределения населения по возрастам [48, 58, 64]. Если до начала демографического перехода данная функция распределения имеет пирамидальный вид, когда численность с увеличением возраста убывает, то после перехода данная функция приобретает столбообразный вид с примерно одинаковой численностью населения всех возрастов. Такое изменение вида функции распределения населения по возрастам приведет не только к существенным социальным последствиям, но и к принципиальным изменениям в системе образования. Действительно, в условиях одновременного сокращения численности молодого поколения и повышенных требований к адаптационным возможностям возникает несколько сценариев трансформации системы образования. Это, как многократно отмечалось в литературе по философии образования, и сокращения численности работников среднего и высшего образования, и непрерывное комплексное образование большей части населения на протяжении всей жизни. Однако, по нашему мнению, такой подход есть только формальный ответ на те требования и следствия, которые вытекают из специфики демографического перехода или «популяции 2007 года». Действительно, в рассматриваемом подходе к трансформации системы образования практически обходятся стороной и не анализируются сущностные изменения популяции, выражающиеся в первую очередь в резко возрастающих требованиях к адап-

тационным возможностям человека. В контексте необходимости существенного увеличения адаптационных возможностей изменение графика времени и соотношения дисциплин (гуманитарных, естественных специальных, общеобразовательных и т.д.) является второстепенным фактором, который, конечно же, тоже необходим, чтобы «притушить» остроту момента, но не решает проблемы по существу.

В последнее время появились работы, отмечающие, что «основой прогрессивного развития каждой страны и всего человечества в целом является сам Человек» [299], что главным на данном этапе развития социума является образование и воспитание человека «нового качества», что требование настоящего времени это, по словам Н.Н. Моисеева, «качество человека». Если еще 50-100 лет назад адекватным было говорить о *количестве* подготовленных специалистов, о социальном заказе на «физиков», «гуманитариев» и т.п., то для социума в условиях демографического перехода и особенно в последующем *качество* входящего в жизнь человека, по нашему мнению, становится определяющим и первостепенно социально значимым. Именно с точки зрения качества в современных условиях необходимо оценивать и прогнозировать систему образования.

Однако понятие «качество» при его использовании в научном обиходе предполагает указание в явном виде критериев и параметров, по которым происходит сравнение, что более качественно, а что менее. Можно сказать и метафорично, что понятие «качество» предполагает наличие «нормативной документации», где согласованы критерии и параметры оценок, а также «технология» их измерения. По нашему мнению, в обсуждаемом контексте таким критерием может служить «адаптивность» человека к изменяющейся динамике социума. Речь идет о разработке методологии использования известных наработок из философской антропологии, эпистемологии, философии образования, психологии, физиологии и т.п. Кроме того, потребуется ввести в рассмотрение и/или разработать методики оценки социально-психологической адаптации и т.д. На данном пути еще предстоит многое сделать. Однако, подчеркнем еще раз, данный путь конструктивен и может быть согласован с объективными изменениями в человеческой популяции в

настоящее время. В контексте настоящего рассмотрения можно сказать, что главная цель образования ближайшего будущего – разработка методологии воспитания и «создания» «человека адаптивного». Только «человек адаптивный» сможет ответить на вызовы времени, которые заключаются, в том числе, и в «радикальной трансформации мировой системы образования».

Важно отметить, что термин «адаптивный» часто на бытовом уровне сознания имеет отрицательную ценностную нагрузку, поскольку на данный термин переносят (механизм неосознаваемого психологического переноса) смысл *политического термина* «приспособленец», который в массовом сознании России за последние 80-100 лет имеет совершенно очевидный негативный оттенок. С целью снятия такого переноса (эпистемологическая процедура) рассмотрим системные определения понятия «адаптивность» в современной науке на трех уровнях. В биологии адаптацию определяют следующим образом: «Адаптация биологическая – выработанное в процессе эволюционного развития приспособление биологической системы к условиям среды обитания... Различают три типа приспособительно-адаптивного поведения живых организмов: бегство от неблагоприятного раздражителя, пассивное подчинение ему и, наконец, активное противодействие ему за счет развития специфических адаптивных реакций» [65]. В популяционном контексте адаптацию определяют следующим образом: «Адаптация этническая – приспособление повседневной жизни этнических групп (общностей) к условиям окружающей среды; в древности – приспособление непосредственно к природным условиям отдельных локальных групп на территории их проживания» [66]. И, наконец, одно из наиболее общих системных определений адаптации: «Адаптация есть особая форма отражения системами воздействий внешней и внутренней среды, заключающаяся в тенденции к установлению с ними динамического равновесия. Такое равновесие обеспечивает гармоничное соотношение системы с ее внутренней и внешней средой и развитие данной системы» [67]. Адаптация, понимаемая в системном контексте, есть необходимый и важнейший атрибут и биологической, и социальной жизни и человека, и человеческого сообщества. Адаптация присуща всем «уровням»

жизни, начиная с отдельной клетки и вируса и заканчивая всей человеческой популяцией. *Таким образом, адаптивность в нашем контексте понимается как понятие, описывающее функциональную адекватность сложной системы требованию поддержания ее целостности и оптимального поведения в изменяющихся внешних и внутренних условиях и находящееся в иной плоскости или ином контексте по сравнению с его бытовым пониманием, близким к понятиям «приспособленчество» и «конформизм».*

Человек может быть высоко адаптивен, например, социально и одновременно быть глубоко антиконформистом по сценариям своего социального поведения. Более того, если понимать адаптивность как глубинное или сущностное «требование» «популяции 2007 года» к каждому человеку, то такая адаптивность есть во многом противоположность конформизму. В нашем контексте адаптивность человека есть, скорее, осознанное опережающее отражение социальной действительности в условиях наличия личностных ресурсов с целью «подстройки» к будущему на различных уровнях, начиная с физиологического и заканчивая набором необходимых знаний, навыков, аксиологических установок и т.п. В набор параметров «человека адаптивного», по нашему мнению, должен войти и навык построения рефлексивных моделей себя, социума и окружающего мира хотя бы нескольких уровней рефлексии – рефлексивных моделей, которые отражают не только себя, социум и мир, но и свою рефлекссию по данной теме, а может быть и рефлекссию рефлексии. Иерархия и «вложенность» рефлексивных моделей рассматривается, например, в работе [68]. В противном случае отсутствия подобных навыков рефлексии человека даже в условиях опережающего «неосознаваемого» отражения трудно назвать «разумным» в контексте описываемых изменений социума.

Рассмотренная в настоящем параграфе модель динамики народонаселения Земли предоставляет объективные популяционные «координаты» для осмысления сущности того, что так часто называется «кризисом» современного образования. Как, например, пишут уважаемые авторы, «этот кризис имеет не количественный, а качественный характер и его сущность состоит в том, что научно-техническая революция вызвала беспрецедентный скачок в разви-

тии и изменении социальных условий. Системы образования также развивались и изменялись быстрее, чем когда-либо, но они все же слишком медленно, особенно в качественном отношении, приспособлялись к стремительному темпу событий. Возникший в результате этого разрыв между образованием и условиями жизни общества, разрыв, принимающий самые различные формы, и составляет суть мирового кризиса образования» [69]. Указанные авторы называют «кризисом» *несоответствие* между условиями общественной жизни и системой образования. Несоответствие, которое «окружено» словами: «скачок в развитии», «быстрое изменение», «слишком медленно» и т.п., и именно данное окружение позволяет называть несоответствие кризисом. Вместе вышеперечисленные словосочетания требуют для адекватного употребления «координатной шкалы»: медленнее или быстрее по сравнению с чем? Или же: какие объективные параметры позволяют называть «быстрые» изменения скачком? По нашему мнению, рассмотренные в настоящем разделе «популяционные координаты» позволяют оценить значения таких словосочетаний и выработать *конструктивный* подход к проблеме кризиса современного образования и выработке путей его преодоления [70]. Подытоживая, путь выхода из современного кризиса образования в популяционном «разрезе» можно описать несколькими словами: *опережающее отражение, адаптация и рефлексивные модели*.

Кроме того, рассмотренный материал позволяет выдвинуть гипотезу, что сложившийся тип культуры и система образования в ней дают внутреннее ограничение на численность населения Земли около 14 млрд. человек. В связи с этим возникает вопрос: может ли произойти трансформация культуры, появление ее новых форм, чтобы снять данное ограничение численности, чтобы человечество перешло на следующий этап своего количественного и качественного развития. Какое образование и образование *чего* или *кого* для этого будут необходимы? На этот вопрос предстоит отвечать нашим детям и внукам, которые *образовываются* сегодня, а следовательно, ответ на данный вопрос зависит от нас, их обучающихся. В этом, в том числе, и состоит адаптивная функция *опережающего рефлексивного отражения* сферы образования.

2.4. «Еще раз» о философии

С момента возникновения философии и по настоящее время высказываются различные мнения, порой диаметрально противоположные, что же такое *философия*, в чем заключается декларируемая любовь к мудрости. Философию понимали и понимают различно: и как познание вечного, непреходящего (Платон), и как исследование причин и принципов вещей (Аристотель), и как целостную единую науку, облеченную в понятийную форму (Фрэнсис Бэкон, Декарт), и как “мировое сознание” (Гартман) и т.д. [71]. Обычно при первом знакомстве философию определяют переводом данного слова с греческого как «любовь к мудрости», дополняя далее, что философия есть «учение об общих принципах бытия, познания и отношений человека и мира» [72], что философия включает «изучение наиболее общих вопросов функционирования и развития общества» [73]. В современной отечественной разделяемой философской реальности [74, 75] принято, что философия – «особая форма познания мира, вырабатывающая систему знаний о фундаментальных принципах и основах человеческого бытия, о наиболее общих сущностных характеристиках человеческого отношения к природе, обществу и духовной жизни во всех ее основных проявлениях. Философия стремится рациональными средствами создать предельно обобщенную картину мира и места человека в нем» [76].

В данных и подобных им определениях философии просматривается следующая логика: философия есть «любовь» к мудрости, выражающаяся или использующая в качестве средства своего выражения особую форму рационального познания человека, мира и общества в их *наиболее общих* аспектах. В связи с этим возникает, на наш взгляд, ряд вопросов: что важнее – мудрость или философский дискурс, и правомочна ли постановка подобного вопроса; мудрость – это то же самое, что и любовь к ней? Может ли мудрость быть рациональной? Любя мудрость только рационально, не оставляем ли мы «за бортом» саму так желаемую мудрость и желаем ли она действительно? И так ли уж рациональна сама философия? Что необходимо современной философии образования: мудрый дискурс или дискурсивная мудрость? Как совместить вербализованную рациональность «любви к мудрости» с мнением древних

философов. «Знающие не говорят, говорящие не знают» [77]. В конце концов, когда и почему философия перестала быть мудростью и стала «любовью» к ней?

Данные вопросы не являются праздными, если мы апеллируем к философской методологии как к основополагающей в области наук о природе, человеке и социуме, например, к анализу фундаментальных аспектов образования. Попытка ответить на данные вопросы, быть может, позволит с новой стороны взглянуть на то, что мы делаем в подобных исследованиях, на что опираемся и от чего отталкиваемся, разграничить, где знание, а где вера и политика; где искреннее заблуждение, а где манипулирование сознанием. Ответы на данные вопросы существенно важны, поскольку «философы являются одновременно и следствиями и причинами – следствиями социальных обстоятельств, политики и институтов того времени, к которому они принадлежат, и причинами (в случае, если те или иные философы удачливы) убеждений, определяющих политику и институты последующих веков» [78]. Тогда философия, по крайней мере, в «западном» понимании есть *отражение и одновременно одно из условий формирования социальной действительности*.

Обратимся к работам двух крупнейших философов XX века – Б. Рассела и М.К. Мамардашвили. Б. Рассел так определял философию в своей знаменитой трилогии по истории западной философии: «Философия, как я буду понимать это слово, является чем-то промежуточным между теологией и наукой. Подобно теологии, она состоит в спекуляциях по поводу предметов, относительно которых точное знание оказывалось до сих пор не достижимым; но, подобно науке, она вызывает скорее к человеческому разуму, чем к авторитету, будь то авторитет традиции или откровения» [79]. Что же получается? То, что называется философией, пытается рационально познать *нечто*, которое, как свидетельствует историческая практика людей, рационально не удавалось познать? И этот процесс рационального познания рационально до сих пор непознаваемого на всем протяжении исторического времени манит и притягивает все новых и новых «адептов». Почему? Часто отвечают, что человек в своем рациональном познании не желает иметь границ, и философия есть ярчайшее подтверждение этому. Тогда мож-

но сказать, например, и так: философия есть концентрированное выражение человеческой гордыни, направленной на собственную экспансию во все сферы человеческого бытия. А может быть, это гордыня не философии, а лорда Б. Рассела, и связана она не только и не столько с личностью автора, а во многом со структурой языка, посредством которого автор мыслил? Или же, есть еще вариант – маститый философ и логик в своей категоричной формулировке не совсем точен или немного лукавит.

М.К. Мамардашвили в своих работах более академичен и строг: «Философия есть учение о бытии ... бытие – это такая вещь, которая содержит в себе мышление. Следовательно ... первое определение: философия есть учение о философии. Предметом философии является философия. Второе определение: предметом философии является бытие. Философия есть учение о бытии. И третье определение: предметом философии является мышление, философия есть учение о мышлении» [80]. Чем-то это напоминает Лао-Цзы: «Одно рождает два, два рождают три, а три – все существа» [81]. Далее, по Мамардашвили, основной вопрос философии заключается в следующем: «почему в мире есть *нечто*, а не – *ничто*» [82], а не в пресловутом «что первично?» Однако история философии показывает, что где-то далеко в историческое время произошло смещение именно «на первичность» с того, что волновало еще Сократа: почему в мире есть *нечто*. Итак, согласно Б. Расселу и М.К. Мамардашвили, философия начинается там, где присутствует попытка рационально понять, почему в мире присутствует *нечто*, а не ничто, *нечто*, которое рационально описать человеку пока не удавалось. Следовательно, слово «философия» точнее можно «перевести» как «*попытка достижения мудрости*». Попытка достижения мудрости в том смысле, что «философия вообще не занимается проблемами. Она занимается обсуждением бытия. А бытие – оно есть или его нет. Оно не является разрешимой проблемой» [83]. От себя добавим – не является рационально разрешимой проблемой в смысле построения линейных алгоритмов с конечным числом шагов. «Только последовательность бытийствования проводит нас... над пропастью незнания» [84]. Последовательность всей полноты бытийствования, а не только последовательность «дискретных» рассуждений. По-видимому, о недостаточности

ти локальных «дискретных» схоластических рассуждений писал еще Лао-Цзы: «Когда вокруг много умников, тогда и появляется “великое заблуждение”» [85].

Быть может, в этом и заключается одна из наиболее притягательных сторон философии – «обещание» научить способам бытийствования, ведущего к *Знанию*? Однако возникают вопросы: может ли этому научить, например, человек, который умеет только рассуждать, но сам ещё не достиг полноты личностного бытийствования? Одинаковы ли данные способы для всех людей, не зависимо от репрезентативных структур психики, исторических условий, структур родного языка и т.д.? На первый вопрос можно ответить, например, так: да, были великие философы, а мы, ремесленники своего дела, стоим у «педагогического станка» и учим. Но учим в таком контексте чему? Никак не философии, по Мамардашвили, а кем-то заказанным идеологическим и социальным стереотипам. Стереотипам, заказанным кем, ради чего, в угоду обслуживания чьих интересов? Данный вопрос об «оказании услуг», конечно, можно обойти ответом, что философия учит рассуждать, мыслить, приобщает к величайшим достижениям истории мировой мысли и т.д. и т.п. Однако и на данном направлении возникает множество вопросов, например, можно ли научить мыслить и приобщить к истории мировой мысли без наличия достаточно высокого уровня мотивации, можно ли научить человека *Знать*? Как понимать данное знание? *Выгодно ли «заказчикам»* обучение студентов эпистемологическим процедурам достижения знания и т.д. Кроме того, и такой вечный вопрос: «Как вообще можно что-нибудь знать?» (Сократ). «Ведь чтобы знать что-то, или познать, нужно, придя к этому, узнать это в качестве того, что ты искал. А если ты уже знаешь то, что искал, зачем же пускаться в искания? Значит, чтобы познавать, нужно как бы заранее знать то, что ты хочешь или должен познать. Если ты не знаешь этого, то и не узнаешь» [86].

На поставленную проблему описания философии, как «алгоритмизации» процесса бытийствования на пути к *Знанию*, можно посмотреть, ощутить ее и несколько в другом контексте. «Бытийствовать» и «любить мудрость» можно перманентно и по-разному. Всегда ли философское «бытийствование» приводит к мудрости? «В философии говорят о «вечных проблемах» в смысле *дейтельно-*

сти, полноты бытия, созидания. То есть о жизни через какие-то произведения, о попытке жить *иным* образом. А это ведь не раз навсегда. Это каждый раз нужно делать заново... Ибо речь идет... о бытии. Оно одно, если мы это делаем, и оно другое, если не делаем. В содержании того, что случится после того, как я попытаюсь собрать себя, и что выражало бы меня в целом, светилось бы через него – нет ничего такого, что можно было бы вывести из какой-либо готовой системы правил, сделать каким-нибудь конечным звеном дедукции» [87]. По нашему мнению, в данном высказывании прослеживается несколько очень важных моментов:

1. Философия понимается как процесс, а не как учение. Если ее понимать как нечто промежуточное между наукой и теологией, то тогда философия – методология одновременно и понимания, и прохождения («проживания») описываемого процесса. Это принципиально, т.к. замена процесса философствования статическим представлением, например учением, есть один из видов искажений при отражении и моделировании человеком окружающего мира – *номинализация* [88]. Здесь под *номинализацией* мы понимаем искажение в процессе репрезентативного моделирования человеком окружающего мира, заключающееся в том, что поскольку процессом во всей его сложности оперировать достаточно сложно, в типичной ситуации человек оперирует символом или знаком процесса, которым чаще всего является отглагольное существительное. Действительно, мы устроены так, что без специальной подготовки в навыках рефлексии оперировать в рассуждениях статическим символом процесса, например, его названием гораздо проще, чем держать постоянно в поле рефлексии контекст процесса в целостности.

2. Данный процесс «философствования» основывается на опыте предшественников, но сам по себе сугубо индивидуален. Сомнительно надеяться, что можно пройти процессом философского бытийствования, например, Сократа или Ницше, или того же лорда Б. Рассела. Да, попытаться изучить *их* процесс и его описание возможно, но пройти – вряд ли. Это является еще одним примером искажения – «номинализации» – отражения окружающего мира, а именно: если мы думаем о философии великих предшественников как о процессе, то понимаем и учитываем разницу между их личностным путем бытийствования и его описанием.

3. Выше указана цель философского бытийствования – попытка собрать себя и найти нечто, что «выражало бы меня в целом». Таким образом, возникает личностная аксиология данного процесса: преобразование собственно себя и достижение целостности. Аксиология, которая, как нетрудно заметить, прямо не описывалась и не определялась, быть может, и потому, в том числе, что она находится «за гранью мира» и вряд ли логически вербально описываема.

Получается, что бывает две философии: один из видов «ремесленничества», ведь человек должен где-то работать и ощущать принадлежность к «цеху»; и философия как процесс личностного преобразования, где принадлежность «к цеху» – только одно из возможно необходимых средств. По-видимому, молодые люди, приходящие обучаться философии, интуитивно ощущают данную функцию философии как средства личностного преобразования на пути к целостности, однако почему-то после получения диплома смиряются с простой принадлежностью к цеху. Где, почему и на каком этапе происходит такая приземляющая подмена, подмена поиска целостности на установку «будь как все»? А в результате – падение социального статуса философии и обоснованный вопрос: зачем же она нужна «рядовому» человеку?

Быть может, проблема не в учебных планах и способах проведения семинарских занятий. Если человек *сам* не прошел путь философского бытийствования до конца и не достиг собственной «сборки», как он может этому научить? **Пересказывать, как другие об этом рассказывали, применяя хитроумную логику для достижения подобия убедительности?** Возникает вопрос, похожий на евангельский, почему так много идущих и так мало дошедших? Вечный «философский» вопрос. По мнению автора, «вечные вопросы» вечны, потому что на них личностно *не выгодно* отвечать прямо, поскольку прямой ответ требует не столько моральной и этической, сколько «психологической» честности, связанной со значительными затратами психической энергии, интеллектуальной работы, личных усилий и личного напряжения и т.п. Зачем долго напрягаться и получать сильнее стрессы, проходить через кризисы в поиске заранее непредсказуемого результата, когда гораздо проще, комфортнее и доходнее

рассказывать, как это было у других. Такую позицию автор называл бы экспансией биологических паттернов человека на область его интеллектуальной и духовной жизни, поскольку практически все биологические организмы минимизируют свои усилия в процессе добывания пищи. Кроме того, хождение по кругу около вечных вопросов, например, о философии как личностном пути достижения полноты и целостности, очень напоминает ситуацию, описанную С. Грофом: «Появление вопиющего логического противоречия в контексте строго научного мышления, несомненно, озадачивает, но как-то уж слишком напоминает результаты глубокого эмоционального вытеснения, которому подвергается память» [89]. А такое вытеснение и есть попытка минимизации психологического напряжения.

Итак, если *философия имеет важнейшей функцией провести человека-философа через особый процесс бытийствования к целостности и полноте*, то возникает следующий вопрос: единственный ли это способ, и почему некоторые люди (но не большинство) выбирают именно философию? Например, один из других путей достаточно широко известен и называется «религия», в рамках которой человек стремится достичь целостности и полноты бытия в слиянии с Богом, Абсолютом, Дао, Буддой и т.д. [90]. Данный путь также требует напряжения и интенсивного служения, однако напряжения уже далеко не интеллектуального. Более того, «блаженны нищие духом» – чем меньше интеллекта, тем лучше, или это интеллект другой, не «логический» и не дискурсивный? Поэтому путь философии и путь религии в современном ее понимании – это два *дополнительных* противоположных пути, образующих дихотомию наподобие «дух/материя». В современном мире данная дихотомия обходится на бытовом уровне достаточно тривиально: с одной стороны, предельный рационализм в профессиональной деятельности, а с другой – погруженность в мифологическое мышление вплоть до религиозного в иных сферах жизни, делающих человека человеком, но не связанных с профессиональной деятельностью. Так формируется то состояние «человека технологического», которое Ортега-и-Гассет назвал «профессиональным идиотизмом». Вместе с тем, в течение XX века появилось несколько направлений или школ, которые можно назвать попыт-

кой «срединного пути» между классической философией и классической религией. Не претендуя на полноту, здесь можно отметить гуманистическую психологию А. Маслоу, понимаемую, в первую очередь, самим Маслоу как процесс самоактуализации и достижения целостности, что достигается по определенному алгоритму, хотя каждый из шагов данного алгоритма плохо формализуется [11]. Процесс индивидуации или достижения самости, по К.Г. Юнгу [91]. Процедуры трансперсональной психологии С. Грофа [92] и др.

Возникновение и наличие в XX веке множества конкурирующих течений, на наш взгляд, предлагающих пути достижения человеком полноты бытия и целостности, само по себе свидетельствует о явном неблагополучии как в обществе, так и в философии и в религии. Обе они возникли примерно в одно и то же время, в одинаковых исторических условиях, возникли как взаимно дополняющие средства достижения человеком полноты бытия. Как средства, служащие социально подобным целям, если их рассматривать в социальном срезе, но адекватные для людей различных типов личности и структур восприятия. Философия и религия «успешно встроились» в социальные институты и параллельно эволюционировали в историческое время, только изредка конкурируя за людей. Однако в XX веке в связи с качественным изменением всей материальной культуры, возникновением техносферы и ноосферы встал, пусть и неявно, вопрос об адекватности как религии, так и философии современной разделяемой реальности всей человеческой популяции. В этих условиях многие тонко чувствующие специалисты различных областей знания взялись за решение данной проблемы несоответствия исторически сложившихся стабилизационных институтов человеческой популяции современному её состоянию.

Итак, на основании вышеизложенного будем в нашем исследовании рассматривать философию как дискурсивное *«средство», предоставляющее аппарат или «технологию» бытийствования на пути к достижению целостности и полноты людям с определенным складом личности*, в «психосемантической матрице» которых прослеживается вполне определенная ставка на интеллект. С другой стороны, М.К Мамардашвили, безусловно,

прав, говоря, что «человек не может выскочить из мира, но на край мира он может себя поставить. Посредством чего? С помощью совершенно особой вещи, которая появляется только в философии, и которую я назову так: пустое понятие. То есть, понятие, которое не имеет предмета и, следовательно, действует в качестве символа» [93]. От себя же добавим, что «пустое понятие» философии – действительно совершенно особая «вещь», поскольку оно является символом целого класса символов, каждый из которых уже не имеет предмета. В связи с этим, на наш взгляд, философию можно «эпистемологически описать» и так: *философия есть развитая методология дискурсивного оперирования над символами классов или множеств плохо формализуемых структур отглагольных существительных второго порядка, не имеющих предмета, однако имеющих ценность для людей по тем или иным причинам, в частности, как средство достижения полноты бытийствования и получения знания*. Здесь отглагольное существительное второго порядка есть существительное для обозначения множества или некоего целого класса других отглагольных существительных, не имеющих предметности.

Здесь уместно вспомнить метафору У. Эко [94] и перефразировать ее: философия – это «священная лестница» для людей с определенным складом личности. Философия – священная лестница достижения мудрости рационально мыслящими людьми, по которой они взбираются, если хотят. Пока по этой лестнице взбираются, она есть и любовь к мудрости, и попытка ее достижения, но, скорее всего, мудрость достигается только после отбрасывания аппарата-средства, иначе по лестнице можно взбираться бесконечно долго, никуда не приходя. Опять же: «Следует отбросить священную лестницу, взойдя на нее» [94]. Некоторые аспекты того, как устроена «священная лестница» философии, попробуем разобрать на примере «основного» вопроса философии.

2.4.1. О философии и языке

Как убеждает студентов современный учебник философии 1998 года издания: «Существуют общие вопросы, раскрывающие характер философского мышления. Прежде всего, среди них следует назвать вопрос о том, что первично: дух или материя, идеальное или

материальное?» [72] (Кому следует назвать и следует ли вообще? – прим. автора). Или же: «Материализм и идеализм различаются тем или иным решением вопроса об *источнике* нашего познания, об отношении познания (и «психического» вообще) к *физическому* миру» [95]. При анализе данного вопроса остановимся на трудах философов, последовательных сторонников материализма и идеализма. Однако, прежде чем переходить к существу данного вопроса, необходимо сделать ряд уточняющих замечаний. Любой вопрос и «основной вопрос» философии, в частности, формулируется на каком-то языке, в контексте которого и ищется ответ. Нет языка – нет и вопроса! Семантика и структура языка задают как контексты: онтологический, гносеологический, аксиологический, праксиологический и т.д., так и структуры личностей тех, кто ищет ответы в данных контекстах. М.К. Мамардашвили писал: «Говорим мы так, как сложился аппарат. А он мог сложиться иначе. Это естественно. Но мы привыкли работать, используя аппарат, который был однажды изобретен и потом получил какую-то инерцию движения, из которой выскочить мы не можем: это аппарат греческой философии» [97]. В связи с этим автор считает, что при анализе вопросов, относящихся к «области отглагольных существительных», необходимо обратить особое внимание на то, *что* мы говорим, *как* и *для чего*. Ведь через эти вопросы мы бытийствуем, познаем себя и окружающий мир. Собственно говоря, об этом говорил еще Сократ: «Постараться узнать то, что ты сказал, – это и есть познать себя... И этим впервые было введено понятие *логоса* – порядка мира и одновременно *топоса речи*, у которого есть свои законы. Мы говорим по этим законам, но сами не знаем, что говорим. А это можно познавать. И, познавая это, познавать многое» [98].

Получается, что логос и топос речи – две взаимодополняющие и неразрывные «вещи», взаимно обуславливающие друг друга. Но язык-то может быть разным – не в смысле русский или английский, а как система репрезентации знаний и формулировки вопросов со своими структурами, контекстами и семантикой. «Слова в нашем языке... существуют не случайно. Ведь человеческий язык – самое кумулятивное явление, какое только существует, то есть “напичканное умом”, упакованное внутри истории. У слов есть ум – не наш ум, отдельных людей, которые произносят слова, а ум

самого языка» [99]. Значит ли это, что взаимосвязь логоса и топоса может быть различной, что они могут пониматься по-разному, и как тогда с «важностью» некоторых вопросов или же с тем, что более важно, а что менее? В качестве примера можно привести «взаимонепонимание» классической «западной» и «восточной» философий. «Познавай близкое и через близкое узнаешь многое – далекое, к которому можно идти через близкое. Другим путем пошла индийская философия. Что было для нее близким? Для греков близкое – логос ... слова – а мы живем в языке. А для индусов – это психика, как некие физические, реальные состояния, испытываемые людьми. И с ними они начали экспериментировать как с самым близким, и через знание психики, и контроль над ней они вышли к глубочайшей онтологии, проблемам бытия, к проблемам космоса и т.п. Через реализацию того же сократовского лозунга: познай самого себя, познай близлежащее. То, в чем ты есть, и самого себя в этом. Это и есть отправная точка и начало специальной техники философии. У индусов она оказалась связана с психотехникой, а греки пошли больше по словесно-рациональному пути. Поэтому мы и наблюдаем у греков такой взлет в развитии логики и т.д.» [100]. Здесь важно обратить внимание на несколько моментов. *Во-первых*, выделяется, по крайней мере, два языка философского бытийствования с принципиально различными структурами – язык словесно-рациональный и язык психических состояний. *Во-вторых*, про словесно-рациональный язык говорится, что он привел к взлету в развитии *логики*, однако о взлете *мудрости* ничего не говорится. Вот уж воистину, язык имеет собственный «ум», не зря любящие мудрость греки говорили только о любви к ней! С другой стороны, не вдаваясь в подробности, в рамках «восточной» философии, как правило, говорится о мудрости, а не о возможном логическом пути ее достижения [101, 102]. *В-третьих*, «восточная» философия с неизбежностью вынуждена была познавать «близкое», что может быть ближе, чем собственная психика. В противоположность этому «западная» философия в большинстве своем сосредоточила внимание через логос на внешнем – онтологии мира, человека и социума, часто забывая Сократовский призыв «Постараться узнать то, что ты сказал, – это и есть познать себя».

Если перефразировать Сократа, то познать необходимо не только то, что *ты* сказал, но и то, что говорят *другие*, и рассматривать

проблему топоса речи как эпистемологическую. В такой постановке вопроса в поле нашего зрения попадет и направление мысли, которое называлось философской герменевтикой. В рамках данного направления была предпринята попытка построения методологии анализа текста с целью «понимания», что же «на самом деле» имел в виду, ощущал и переживал человек-автор [104]. Таким образом, возникает общая проблематика эпистемологической направленности – анализ топоса речи независимо от его происхождения и от того, кто автор – ты или другие. Если уметь анализировать только себя, то как же быть со всем философским наследием как примером бытийствования на пути к целостности и полноте? Один из подходов к решению проблемы создания методологии такого анализа заключается в обобщении концепции репрезентации и виртуальных миров с учетом достижений конца XX века в области психолингвистики, в частности, нейролингвистического программирования [15, 105].

Начиная с момента рождения или даже ранее, у человека начинается и длится на протяжении всей жизни непрерывный процесс репрезентации окружающего мира с выделением *инвариантов восприятия*, которые жизненно важны в биологическом, групповом социальном и других контекстах жизни человека. Одновременно как результат и условие жизни возникают две виртуальные структуры отображения мира – глубинная и поверхностная, где только последняя в обычных условиях доступна сознательно. Между обеими структурами происходит взаимодействие по принципу обратной связи. Важно, однако, что обе данные структуры *не изоморфны* друг другу. В результате при попытке перевода из одной структуры в другую возникают эпистемологические искажения, порой существенные. Вместе с тем как данные искажения, так и структуры обоих виртуальных миров могут до определенной степени исследоваться и анализироваться словесно-рационально. По мнению автора, именно такой подход позволяет продвинуться в «познании того, что говоришь», в анализе логоса и топоса речи в философском контексте. Ниже описана попытка такого подхода применительно к основному вопросу философии. Итак, что же первично: материя или дух, материальное или идеальное, и возможна ли синтетическая философия?

2.4.2. Материализм или идеализм?

Последовательный материалист В.И. Ленин очень четко определил позицию философии материализма: «Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них» [95]. «Единственное “свойство” материи, с признанием которого связан философский материализм, есть свойство *быть объективной реальностью*, существовать вне нашего сознания» [106]. И далее – «единство мира в его материальности». Здесь просматривается, по мнению автора, следующая логика: есть «нечто», находящееся вне человека и первичное по отношению к человеку. Это нечто является первопричиной нашего ощущения и восприятия и дальнейшего знания. Для обозначения этого «нечто» философами придумано понятие «материя», единственным свойством которого в рамках философии материализма есть свойство существовать вне нашего сознания. Однако, если иметь в виду подход, связанный с эпистемологическим анализом языковых структур, то возникает ряд вопросов. *Первое*, как философская категория – понятие, *придуманное людьми*, может существовать вне нашего сознания и быть основой единства мира, который существует независимо от нашего сознания? *Второе*, во всех данных определениях присутствует «нашего», «вне нас» и т.п. Кто же здесь имеется в виду, вне чьего сознания существует объективная реальность? Отдельного человека, «подмножества» всех философов, которые именуют себя материалистами, всей человеческой популяции или же всех возможных популяций разумных существ, в наличие которых многие сегодня так верят. Или же «вне нашего сознания» можно понимать как вне ноосферы, вне активно пропагандируемого «космического разума» или же даже вне сознания Бога? Следовательно, словосочетание «наше сознание» каждый понимает в соответствии со структурой своего собственного глубинного виртуального мира, который складывается под влиянием социальных условий. *Третье*, для религиозного человека Бог ведь тоже существует вне его сознания, так же как и электрон для философа. При этом религиозный человек уверен, что его ощущения дают ему опыт обще-

ния с Богом, в отличие от электрона и т.д. Философ-материалист или физик уверены, что через посредство физического опыта они получают знания об электроне, а Бог – это мистика. Для религиозного человека реален Бог, а электрон – это мистика физиков и философов. *Четвертое*, как быть с сознанием других людей, а не только Ленина, входит ли оно в объективную реальность, существующую *в настоящее время*?

Обратимся теперь к философии идеализма, поскольку именно «абсолютный» идеализм можно рассматривать как противоположность или дополнение «абсолютному» материализму. Это есть две крайние позиции, выражающие, как считает автор, *дополнительные языковые структуры* или *дополнительные языковые контексты* «западной» философии. Абсолютный идеализм Георга Вильгельма Фридриха Гегеля. Гегель вошел в историю как великий философ-энциклопедист благодаря созданию гигантской философской системы, объединивший все известные к тому времени достижения науки и культуры (хочется добавить – «западной»). Характерная особенность системы Гегеля заключается в том, что в роли основополагающего первоначала выступает абсолютный объективный дух. Данный абсолютный дух имеет формы: Сознание, Самосознание и Абсолютный субъект, которые, в свою очередь, распадаются внутри себя на производные феномены [107]. Методологией данной системы является *диалектика*, как основа изучения и анализа Духа, досконально и утонченно развитая Гегелем. Конечно, изучать и анализировать систему Гегеля можно десятилетиями, однако здесь мы рассматриваем «абсолютный» идеализм Гегеля только как дополнение или противоположение «абсолютному» материализму.

В противоположность объективному или абсолютному субъективный идеализм в настоящее время серьезно не воспринимают. Как показал еще Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме», субъективный идеализм неизбежно ведет к солипсизму: существую только я и мои ощущения, все остальное – иллюзия. Вместе с тем, если воспользоваться подходом герменевтики [104] и философского метаанализа [88], то все не так просто. Например, знаменитый Беркли был, в первую очередь, епископом, а потом уже философом. А для религиозного человека важно, что в каждом из нас есть

искра Божья, и целью жизни является воссоединение с Богом. Для верующего человек – это частичка Бога, по разным причинам еще не воссоединившаяся с Ним. Значит, в мире или за границей мира есть не «нечто» (Мамардашвили), а только потенциально единые «я и Бог». Все сущее едино, и выражением этого единства являюсь «я», а Бог рационально непостижим. Кроме того, современная трансперсональная психология показывает, что в измененных состояниях сознания человек переживает это единство *непосредственно* [89]. А востоковед и философ Е.А. Торчинов выдвинул гипотезу, что в основе *всех* религий мира лежат именно такие трансперсональные переживания, когда человек и мир, человек и Бог едины [90]. Так что епископ Беркли как *профессионально* верующий человек в рамках своего *опыта и контекста* последователен и логичен, а не примитивен, как это часто подавалось и подается в учебниках. Сходную позицию «я и есть мир – Брахман» можно найти и в индийской философии [102]. По-видимому, вопрос о примитивизме субъективного идеализма возникает только в контексте определенной языковой структуры, а именно, языковой структуры «западной» философии, ориентированной на техносферу. Вообще говоря, по мнению автора, если пройти через узкую «точку солипсизма» и пойти в рассуждениях дальше, то мы с неизбежностью приходим к идее либо Бога, либо Абсолютного духа, либо просто Абсолюта, Брахмана, Дао и т.п. Или, другими словами, идеализм субъективный – по-своему логичное маргинальное подмножество концепций идеализма объективного, подмножество конструкторов рассуждений, которые не доведены до возможного окончания.

Что же общего и чем же различаются рассмотренные направления философской мысли? По мнению автора, общее: *во-первых*, каждая из философских систем есть поиск целостности и полноты: целостности и полноты *личной* – епископа Беркли, единства и полноты в переустройстве мира – В.И. Ленина, целостности и полноты в области интеллектуальной деятельности – Гегеля. Речь идет о целостности и полноте себя и мира с размещением акцента каждым из авторов «над» различными точками шкалы данной оппозиции. *Во-вторых*, общим является язык, на котором проводится описание – язык греческой философии, язык словесно-рациональный

с апелляцией к логике, и, как следствие, использование методологии диалектики в той или иной форме, развитой явно или нет. *В-третьих*, каждая из рассмотренных систем *социально ориентирована*. Никто из них, ни Беркли, ни Гегель, ни тем более Ленин, не были аскетами-отшельниками. А социальная ориентированность задает определенные правила «игры», хотя того авторы или нет. *В-четвертых*, несмотря на социальную направленность, каждая из рассмотренных философских систем выполнила для ее автора свою функцию как личностного пути бытийствования в определённых исторических условиях, в противном случае мы бы не изучали в качестве примеров их работы. Итак, в дальнейшем изложении будем рассматривать только предельные или противоположные варианты философского бытийствования – «абсолютный» материализм и «абсолютный» (объективный) идеализм. Рассматривая с позиций эпистемологии шкалу, где они являются крайними, автор надеется найти и «нечто» их объединяющее.

2.4.3. О синтетической философии

Синтетической философии, если таковая возможна, для оправдания своего наименования необходимо «подняться» над дихотомией «материальное – идеальное», выработав некую позицию, из которой естественным образом вытекали бы оба направления философской мысли, с учетом тех или иных особенностей бытийствования и отдельных философов и их сообществ. В качестве уже *существующего* примера такой философии или позиции иногда приводят философию Тейяра де Шардена [108] с его концепцией космического универсума, необходимым имманентным атрибутом которого являются жизнь и сознание как проявления сложности универсума. Конечно же, де Шарден – не единственный представитель «космизма» (см., например, [5]), однако его работы изложены четким языком, позволяющим последовательно проанализировать и сам «феномен космизма», и такую «синтетическую» философию, основанную на космизме. «Если универсум с астрономической точки зрения нам представляется в состоянии пространственного расширения..., то таким же образом и еще более отчетливо с физико-химической точки зрения он выступает перед нами

как бы в состоянии органического свертывания к самому себе... — это специфическое свертывание «сложности» (*enroulement de «complexite»*), как показывает опыт, связано с соответствующим увеличением внутренней сосредоточенности (интерьеризации), то есть психики (*psyche*) или сознания» [109]. И далее: «...оригинальность занятой в этой книге позиции состоит в следующем изначальном утверждении: специфическое свойство земных субстанций все больше оживляется с увеличением усложнения... Если это так, то, очевидно, сознание, с точки зрения опыта определяемое как специфическое свойство организованной сложности, выходит далеко за пределы смехотворно малого интервала, внутри которого мы в состоянии непосредственно его различить» [109]. Позиция, с которой трудно не согласиться последовательному материалисту, особенно в свете достижений синергетики. Правда, остается вопрос, какого и чьего опыта? Логика в этом рассуждении просматривается следующая: каждая часть и сам универсум (Вселенная) может в процессе существования наращивать структурную сложность, в результате чего появляется Земля, жизнь, сознание и т.д. Сначала универсум (Вселенная), затем жизнь и сознание как проявление эволюции универсума (Вселенной). Вроде бы понятно. Однако! «Первая оригинальная особенность моей позиции, занятой в “Феномене человека”, состоит в рассмотрении жизни как универсальной функции космического разряда... » [110]. Что это за «космический разряд», как его понимать? Явная метафора с некоторым скрытым смыслом. Более того, «...если рассматривать универсум вдоль его оси сложностей, обнаруживается, что и в целом, и в каждой из своих точек он находится в состоянии постоянного органического свертывания (*repliement sur lui — meme*) и, значит, интерьеризации. Это означает, с точки зрения науки, что жизнь пробивается всюду и всегда» [109]. Именно по оси сложности получается, что и электрону, и элементарным частицам «внутренне» присуща «жизнь» и потенциально — сознание? От материализма по вышеупомянутой шкале отступили уже довольно заметно.

Далее автор пишет: «материя и дух выступают не как “предметы” (“*choses*”), “натуры” (“*natures*”), а как простые, связанные между собой переменные, для которых необходимо опреде-

лить не скрытую сущность, а функциональную кривую от пространства и времени» [111]. Может быть, тогда можно построить и, скажем так, «тензор Духа» в пространстве общей «теории относительности духа и материи»? При этом жизнь и сознание – «простые функции» над пространственно-временным континуумом всегда и везде в «полном согласии» с теорией относительности. Предельно упростили феномен жизни и сознания в книге с названием «Феномен человека», чтобы *диалектически* перескочить совсем на другую сторону. Естественное следствие: «В случае *конвергентного универсума*, как я его представил, универсальный центр объединения... должен рассматриваться как предсуществующий и трансцендентный... Это состояние достигается не путем отождествления (Бог становится всем), а путем дифференцирующего и приобщающего действия любви (Бог весь *во всем*), что совершенно ортодоксально с христианской точки зрения» [112]. Вот так, начали с универсума как основы, попробовали от него отойти к идеальному и через предельное упрощение скачком пришли к Богу как трансцендентному началу. Получается не синтетическая философия, а качания между двумя позициями с окончательной остановкой на вере в Бога как основы всего. Что же еще можно ждать от священника-иезуита на его личном пути философского бытийствования? Это его личный путь к Богу, «основанный» и, по возможности, согласованный с современной наукой. Можно сказать и так: для веры в Бога телескопа не надо. А если веришь, то Бога можно увидеть и в телескопе, и в ускорителе. Кроме того, что более важно, от синтеза здесь, по мнению автора, также очень далеко, поскольку трудно называть синтезом «качания» *внутри* оппозиции от одной ее крайности к другой. Древние философы, по крайней мере, занимали более «честную» позицию в *центре* шкалы «материальное – идеальное», а не в ее маргинальной точке.

Более интересную позицию, по мнению автора, по отношению к рассматриваемой проблеме высказывал Грегори Бэйтсон [113]. «Первым верованием является идея, лежащая в основе большого диапазона современных предрассудков, а именно, что в нашем мире существуют два различных пояснительных принципа: “разум” и “материя”. Как и всегда происходит в случае с дихотомией, этот знаменитый картезианский дуализм породил целую серию, не менее

чудовищную, чем сам: разум/тело, интеллект/аффект, желание/соблазн и т. д. ... Другой вклад Декарта, также носящий его имя, преподаваемый каждому ребенку, – это так называемые картезианские координаты... Обе идеи тесно связаны. И отношение между ними особенно ясно видно, когда мы думаем о дуализме разум/материя как об изобретении для удаления одной половины от другой, которую объяснить намного легче» [114]. Здесь можно вспомнить де Шардена, который в своей концепции также не смог «высочить» из паутины картезианских координатных сеток. Бэйтсон четко указывает, что для него «разум» и «материя» – поясняющие начала, т.е. понятия, которые *придуманы* человеком по тем или иным причинам. В частности, в рассматриваемой дихотомии выделяется часть, которую можно физико-химически изучать, манипулировать на благо социума и т.д., для этой части придумывается «фундамент» – понятие или категория материи. Оставшаяся часть реальности почему-то более трудна для изучения и описания, поэтому назовем ее «идеальной». При этом для рационально мыслящего человека с естественнонаучным воспитанием конечно первичным будет то, что подвластно рациональности. Для «рационально» мыслящего человека с религиозным воспитанием первична другая часть в этой кажущейся дихотомии.

Здесь необходимо вернуться к ленинскому тезису: «единство мира в его материальности». Автор считает, что существенно более точным было бы: *единство восприятия, и/или представления, и/или описания, и/или репрезентации мира* основываются на философской категории (понятии) *материя*, которое обозначает все то, что от нас не зависит. Пока опустим тонкость «от нас» и вспомним абсолютный дух (не христианского бога Гегеля). По мнению автора, уточняющее описание гегелевской позиции формулируется так: основой единства восприятия и/или описания, и/или репрезентации мира (мира Гегеля) является абсолютный дух, абсолютный субъект. Общее в данных концепциях то, что ни Ленин, ни Гегель в поисках единства не уточняли, что это единство *восприятия, описания* или даже *моделирования мира*. Ленин, похоже, это понимал: «Конечно, и противоположность материи и сознания имеет абсолютное значение только в пределах очень ограниченной области: в данном случае исключительно в пределах основного гносео-

логического вопроса о том, что признать первичным и что вторичным. За этими пределами относительность данного противоположения несомненна» [115]. Однако он, понятно, торопился «делать» революцию, там не до восприятия и описания, необходим конструктор, который бы служил основой манипулирования социумом. Почему и как было с Гегелем, автор не берется обсуждать.

С эпистемологических позиций в обеих философских концепциях сознательно или нет было исключено из явного рассмотрения ключевое звено – моделирование мира, включая человека и его ощущение, восприятие, представление, описание и явное рефлексивное моделирование, создание разделяемых реальностей сообществом людей. Поэтому и возник известный спор о диалектике духа и диалектике природы/материи. В одном случае – это диалектика Духа личного или абсолютного, в другом – «Диалектика природы» [116]. Опять же, если бы сказать: *диалектика восприятия, описания и моделирования природы*, то все встает на свои места. Кстати, об этом писал еще Н. Бердяев: «Нужно сказать, что диалектический материализм есть нелепое словосочетание. Не может быть диалектики материи, диалектика предполагает логос, смысл, возможна лишь диалектика мысли и духа» [117]. Здесь Н. Бердяев понимает «логос» как порядок разума, духа, в отличие от Мамардашвили, для которого логос – порядок мира. Автор настоящей монографии считает, что порядок мира есть в лингвистическом смысле нонсенс, точнее – порядок репрезентации мира, его восприятия и т.п. Опускание подобных эпистемологических «тонкостей» связано, в первую очередь, с историческими условиями. Здесь и давление социума в виде господствующих идеологических «парадигм», и культурное наследие. В связи с этим актуальность эпистемологии автор понимает как необходимость сосредоточиться на проблемах человека во всем их спектре, включая и науку, и образование. Думается, что только на таком пути удастся найти определенные альтернативы вызову современности, а как иначе отвечать на вызов, если, думая, что знаешь, пребываешь в иллюзии и даже не догадываешься, что, зачем и как говоришь, что лежит в основе всего этого. В частности, придется выйти из паутины картезианских координатных сеток и понимать их только как инструмент, как, например, мы сегодня понимаем механику Ньютона в контексте теории относительности. «Мир картезианских координат

основывается на постоянно изменяющихся количественных характеристиках, и в то время, как такие концепции занимают свое место в описании мыслительного процесса, упор на количественные характеристики отвлекает человеческую мысль от понимания, что [понятия] контраст, соотношение и форма являются основой мыслительной деятельности. Пифагор и Платон знали, что схема действия является основой для разума и способности формировать идеи. Но эта мудрость была утеряна в тумане, якобы не подлежащей описанию тайны под названием «разум» [118]. Так уж устроено наше знание и способность мыслить, что на символ сам по себе мы переносим повышенную нагрузку, часто упуская в процессе рассуждений, что реальность и ее описание не тождественны. *«Жрецы первоначально мудрецы – не всегда оставались мудрецами. Как только смысл символа утрачивался ими, они превращались в немых слугителей идола или же становились красноречивыми лжецами. Это с ними и произошло почти повсеместно и не потому, что их обуюла жажда обмана, а потому что этого требовала природа вещей»* [119], точнее сказать – природа мышления.

В заключение изложим нашу позицию [120, 121].

1. Есть мир, который мы стремимся моделировать как единое «нечто», используя для этого все доступные средства – от достижений науки до веры в Бога.

2. Стремление к единству себя и мира есть одно из базовых свойств человека разумного.

3. В *настоящее время* в мире есть разум. Иными словами: в человеческой популяции есть «разум» или рефлексия и саморефлексия, «вещи» которые плохо описываются естественнонаучным аппаратом.

4. Сложность или недостаточность описания «разума» естественнонаучным аппаратом связана со структурой и происхождением данного аппарата.

5. Один из возможных путей исключения раздробленности «фишки» и «разума» есть путь принятия того, что и то, и другое суть продукты деятельности людей, осуществляемой в разделяемой реальности человеческой популяции. А что было первым, что было до Большого Взрыва, была ли у него на первых этапах такая структурная сложность, что был «разум»? Какое количество информации («Вначале было Слово») должно было содержаться в первоначальном

чальном «нечто», чтобы возникло все многообразие современной Вселенной, включая и человека? И применим ли вообще информационный подход к первоначальному «нечто»? И на все эти и подобные вопросы мы пытаемся ответить на протяжении истории в силу возможностей человеческого разума, колеблясь от одной крайности до другой.

6. Внутри и науки, и философии присутствуют диаметрально противоположные цели: научить человека «единству» или манипулировать им в интересах, далеких от «популяционных».

7. Любая дихотомия, в том числе и «разум/материя», есть продукт искажения репрезентации инвариантов окружающего мира и его моделирования. Подобные дихотомии просто необходимы на определенном этапе, но в дальнейшем непонимание их происхождения начинает тормозить развитие человеческой популяции, как бы его ни понимать, исключая, пожалуй, случай сознательного сокращения численности.

8. «Кроме координат и дуализма «разум/материя», Декарт получил еще большую известность благодаря своему знаменитому высказыванию: “Мыслию, следовательно, существую”. Мы можем сегодня только гадать, приведет ли дихотомия между разумом и материей к атрофии мышления о мысли» [118].

Настоящий раздел может сформировать мнение, что автор «делает ставку» только на исследование процесса мышления и его результативности. Однако это не совсем так, и, как будет показано в следующей главе, речь скорее идет о том, что *без результативного мышления не может быть и глубоких онтологических выводов, с одной стороны, а с другой – без базовых сущностей, их некой упорядоченности не может быть объекта и предмета для результативных рассуждений*. Как уже указывалось выше, автор рассматривает эпистемологию и онтологию как две стороны дихотомии исследования реальности некоей предметной области, в нашем случае – образования и его философии. Кроме того, по-видимому, в силу исторических причин в области философии образования акцент в исследованиях был смещен в сторону онтологии с включением праксиологических и аксиологических аспектов. Внимательное рассмотрение эпистемологических сторон данной проблематики призвано, по

нашему мнению, не более чем уравновесить данное смещение акцентов с надеждой на выработку конструктивных путей выхода за пределы дихотомий в данной конкретной предметной области. «Весь жизненный путь человека – это превращение, и все возрасты его – это рассказы о его превращениях, так что весь род человеческий погружен в одну непрекращающуюся метаморфозу» [122]. Замкнутое на себя мышление посредством только дихотомий – это не более, чем один из эпизодов метаморфозы непрекращающегося превращения человека и человечества. Однако от того, как современный социум переживает данную метаморфозу, во многом зависит судьбы и образования, и страны, и, похоже, всей популяции.

2.4.4. Эпистемологические аспекты философии образования

Как указывалось выше, мы понимаем систему образования – воспитания не только как социальную подсистему передачи социально значимых умений, навыков, знаний, основных культурных паттернов, но и как подсистему, имеющую функцию опережающего рефлексивного отражения. При этом в различные исторические периоды акценты системы образования обозначаются различным образом. В период плавных, медленных социальных изменений ведущей является функция трансляции всего культурного опыта предшествующих поколений. В периоды достаточно быстрых существенных изменений социальной жизни, как, например, в настоящее время, с ней сравнивается по значимости функция опережающего рефлексивного отражения, если не становится более важной. В таком контексте особое значение приобретает эпистемологическая проблематика философского осмысления бытия образования.

Действительно, в период стабильной трансляции социально апробированного знания проблемы происхождения самого знания, его истинности, важности тех или иных аспектов стоят для системы образования на втором плане, поскольку «так было». В такие периоды проблемами знания занимаются, как правило, только отдельные профессионалы, поскольку «в зависимости от понимания природы реальности теория познания выступает либо в связи с онтологической системой... либо в связи с системой психологической ме-

тафизики...» [290] и «гносеология может существовать либо в контексте философии в целом, либо вообще теряет основание своего существования» [291]. С другой стороны, в период, когда критерий *«так было»* либо уже не оправдывается практикой социальной жизни, либо приходит общественное понимание, что наряду с *«так было»* не менее, а, может быть, более важным становится критерий *«как будет»*, возникают новые вопросы. Это – происхождение и обоснованность социально транслируемого знания, ранжирование существующего знания по степени его социальной важности для будущих поколений, футурологические экстраполяции на основе существующего знания, анализ и рефлексия механизма и обоснованности подобных экстраполяций и т.д. Все эти вопросы имеют первостепенное значение для системы образования, особенно в контексте функции опережающего рефлексивного отражения. *Очевидно, что та страна, где более адекватно и точно или на более отдаленный период будет осознано наступающее будущее и где эти «знания будущего» будут адекватно встроены в существующую систему образования, получит стратегическое преимущество в наступающем «глобальном мире».* Анализ и планирование стратегических и глобальных преимуществ нашей страны, встраивание результатов такого анализа в систему образования по-прежнему является важнейшей задачей нашего времени. Действительно, «пока **“новое мышление”**, реформаторский пафос оперируют универсалистскими категориями, предавая забвению и насмешкам национальные интересы... остальные охотно пользуются испытанным **“старым мышлением”**, прибирая к рукам все, от чего в угоду **“общечеловеческим”** доктринам отрекаются прозелиты» [292].

Анализ происхождения знания, его обоснованности, возможности прогнозирования и развития системы знания в отечественной литературе традиционно относился к компетенции теории познания – гносеологии. «Теория познания как философская дисциплина исследует... познавательную деятельность не с точки зрения индивидуальных механизмов ее протекания (это – задача психологии), а в плане выявления всеобщих норм познания, отделяющих знание от незнания. Задача гносеологии в данном случае мыслится как обоснование знания, а сама теория познания выступает в

качестве совершенно особой дисциплины, по существу принципиально отличной от тех теорий, которые строятся в рамках специально-научного знания» [293]. Вместе с тем, за последние годы в отечественной литературе и несколько десятилетий в западной сложилась традиция обозначать современную теорию познания термином «эпистемология». Термин «эпистемология» стал особенно распространенным, по-видимому, после работ К. Поппера по «эволюционной эпистемологии» [294]. По нашему мнению, особый резонанс эволюционная эпистемология получила благодаря тому, что в ней вводится эвристически ценная модель исторического развития системы знания.

Действительно, социально-историческая обусловленность знания, его развития хорошо известна в отечественной гносеологии: «В основе познания лежит практическая деятельность, подчеркивает теория познания диалектического материализма; при этом последняя должна быть понята в ее специфически человеческих характеристиках, а именно: как деятельность коллективная, совместная, в ходе осуществления которой индивид вступает в определенные отношения с другими людьми; как деятельность опосредованная, в процессе которой человек ставит между собой и внешним, естественно возникшим предметом, другие предметы, созданные людьми и играющие роль орудий деятельности; и, наконец, как деятельность, исторически развивающаяся и несущая в себе собственную историю» [295]. Вместе с тем, по нашему мнению, отсутствие модельных представлений, вписанных в сложившееся научное мировоззрение, существенно ограничивало данный подход, что и преодолела в той или иной степени эволюционная эпистемология К. Поппера.

Наряду с этим мы считаем необходимым отметить сложившееся в современной литературе различие понятий «гносеология» и «эпистемология» не только по наличию или отсутствию модельных представлений, но и, что не менее важно, по следующим признакам:

«Если гносеология разворачивает свои представления вокруг оппозиции «субъект – объект», то для эпистемологии базовой является оппозиция «объект – знание». Эпистемология исходит не из «гносеологического субъекта», осуществляющего познание, а ско-

рее из объективных структур самого знания. Основные эпистемологические проблемы: как устроено знание? Каковы механизмы его объективации и реализации в научно-теоретической и практической деятельности? Какие бывают типы знаний? Каковы общие законы «жизни», изменения и развития знаний?» [282].

Для гносеологии имеет фундаментальное значение категория отражения: «ее разработка позволяет перекинуть мост между материей неощущающей и материей ощущающей, показать потенциальные возможности развития материи, ощущающей и в конечном счете обладающей сознанием, из материи, не обладающей ощущением, психикой, сознанием» [296]. В эпистемологии, не отрицая важности категории отражения для общепhilософского анализа, акцент делается на прагматическую, эвристическую и модельную стороны теории познания. В рамках эпистемологического подхода было показано, что «операция отражения сопровождается многими другими приемами, существенно дополняющими ее или самостоятельно реализующими познавательные функции, но не являющимися отражательными по своей природе. Отражение во многих случаях носит опосредованный характер и с необходимостью предполагает операцию репрезентации как представления сущности познаваемого явления с помощью особых посредников – моделей, символов, а также знаковых, логических и математических систем» [297].

В контексте такого различения для анализа аспектов знания о системе образования нами выбран именно эпистемологический подход, поскольку, как уже указывалось, мы считаем наиболее важным в условиях сущностной трансформации социума развитие модельных эвристически оправданных представлений о системе образования и одной из ее функций – опережающем рефлексивном отражении. Обратимся к более внимательному рассмотрению концепции моделирования и репрезентации, что послужит базой для адекватного изучения поставленных вопросов. Более того, наше внимание к моделированию и репрезентации связано во многом с тем, что данные процессы глубоко «внедрены» в само основание современной цивилизации, они являются по сути одними из базовых когнитивных артефактов, которые и определяют «лицо» современного постиндустриального информационного общества.

«“Общепринятость” норм репрезентации в конкретной культуре, их явный конвенциональный характер говорят о том, что *конвенция* как важнейший момент репрезентации вводится в основания познавательной деятельности, и тем самым коммуникативность признается как базисное условие познания в целом» [297].

Далее, если репрезентацию и моделирование понимать в широком смысле, то и практически все накопленные достижения культуры суть результаты процессов моделирования и репрезентации. Фактически вся наша культура и накопленные обществом знания репрезентация в виде тех или иных моделей всей совокупности исторического опыта человечества. Здесь «культура» – это «система исторически развивающихся надбиологических программ человеческой деятельности, поведения и общения, выступающих условием воспроизводства и изменения социальной жизни во всех ее основных проявлениях. Программы деятельности, поведения и общения, составляющие корпус культуры, представлены многообразием различных форм: знаний, навыков, норм и идеалов, образцов деятельности и поведения, идей и гипотез, верований, социальных целей и ценностных ориентаций и т.д. В своей совокупности и динамике они образуют исторически накапливаемый социальный опыт. Культура хранит, транслирует (передает от поколения к поколению) и генерирует программы деятельности, поведения и общения людей» [155]. Репрезентацию мы понимаем в широком смысле как “систематизированное построение... моделей и их логический и критический анализ, причем модели понимаются в их наиболее развитом виде: как формальные структуры, как онтологические утверждения о природе вещей (миров, обществ, индивидов, действий, мышления и т.д.) и как эвристические конструкции, предлагающие нам варианты структурирования нашего понимания мира и самих себя” [156]. Понятие «модель» определим следующим образом: «Модель – объект-заместитель, который в определенных условиях может заменять объект-оригинал, воспроизводя интересные свойства и характеристики оригинала. Воспроизведение осуществляется как в предметной (макет, устройство, образец), так и в знаковой форме (график, схема, программа, теория)» [157].

Понимание культуры как процесса репрезентации моделей и накопления ее результатов в процессе исторической жизнедеятельности человеческого сообщества позволяет конструктивно рассматривать трансформацию образования в современных условиях как смену моделей образования и их репрезентаций в социуме. При таком подходе мы имеем возможность ставить и решать вопросы о социокультурном происхождении моделей, связи их характерных черт с аксиологией и праксиологией различных социальных групп. Такой подход коррелирует с получившей развитие в последнее время, особенно в западной философии, так называемой *коммуникативной парадигмой*. В рамках данной парадигмы предполагается, что в современном обществе парадигма «философии сознания» замещается коммуникативной парадигмой. С целью определения собственно коммуникативной парадигмы «теоретик коммуникации П. Вацлак формулирует следующие важнейшие аксиомы коммуникации: 1. Человек не может не коммуницировать. 2. Каждая коммуникация имеет содержательный и связующий аспект. 3. Каждый коммуникативный процесс зависит от установок партнеров по коммуникации. 4. Каждый человек коммуницирует как в цифровой, так и одновременно в аналоговой форме. 5. Коммуникативные процессы структурированы либо симметрично, либо дополнительно... Полноценная коммуникация включает дополняющие друг друга когнитивное, аксиологическое, эмоциональное и деятельностное измерения» [158]. Здесь важно отметить, что часто коммуникацию понимают упрощенно как осознанный обмен информацией, сведениями в виде дискретных сигналов: символов, знаков, слов, текстов и т.п. В противоположность этому, как указано выше, в широком смысле коммуникация – это обмен не только дискретными, но и аналоговыми сигналами, т.е. в процесс коммуникации при таком подходе автоматически включается и весь мощный комплекс подсознательных невербальных взаимодействий людей, обмен на уровне смысловых мировоззренческих психосемантических структур и т.п. Кроме того, в рамках коммуникативной парадигмы предполагается, что человек коммуницирует не только с другим человеком, но и объективированными реальностями социума, включая и наиболее «широкую» – культуру. *Пять понятий «репрезентация – модель – коммуникация – интер-*

претация – культура» позволяют конструктивно рассматривать поставленные ниже «пограничные проблемы» философии образования в контексте некоей реальности.

Для дальнейшего рассмотрения нам необходимо ввести в поле внимания комплекс современных идей, связанных с различными типами реальностей, включая и ныне популярную тему их «виртуальности». Вообще говоря, в философской литературе, термин «реальность» чаще всего рассматривается в паре с термином «действительность», при этом и реальность, и действительность относятся к «первым вещам», не требующим доказательства [159]. При этом «в отличие от действительности в реальности можно различить возможность и необходимость, в то время как в действительности они совпадают» [160]. В последнее время внимание к дефиниции термина «реальность» существенно увеличилось в связи с введением в научный оборот понятия «виртуальная реальность». Понятие “виртуальная реальность” получило широкое распространение в 80-х годах XX века применительно к конструированию с помощью компьютерной техники некой зрительной, вербальной и, желательно, тактильной “иллюзии”, приближающейся к реальности мира, чем ближе и точнее, тем лучше. Вместе с тем, как отмечал Н.А. Носов, «английское слово *virtual* иногда неправильно переводят – исключительно как синоним слова «возможный, потенциальный», тогда как... в Оксфордском словаре английского языка (*Oxford English Dictionary*) приведены следующие основные значения этого слова: 1) обладающий определенными физическими свойствами или способностями; эффективный в отношении внутренне присущих природных качеств или сил; способный оказывать воздействие посредством таких качеств; 2) морально добродетельный; 3) способный продуцировать определенный эффект или результат; эффективный, мощный, могущественный; 4) то, что есть по существу или в действии, хотя отсутствует формально, или в действительности; допускающий такое существование» [161]. Интересно, что «в старославянском глагол «верьти» означает «кипеть, бурлить», имеется в виду, в частности, «кипение» родника (Фасмер, 1986), т.е. корень *vrt* обозначает событие творческое, порождаемое сейчас, в данный момент чьей-то активностью» [162]. Фактически Н.А. Носов возродил расширенное понимание «вирту-

альной реальности» как основы для конструирования полионтологичности мира, или, как он сам писал, «полионтичности». «Отсутствие идеи полионтичности приводит к стремлению построить в пределе единую теорию, модель мира, в которой все было бы связано со всем. Собственно, ничего плохого в этом нет, надо лишь понимать, что при этом сам теоретик выходит из этой модели и к тому же претендует на то, чтобы обладать божественным разумом, что противоречит научной картине мира, поскольку, если бы такой разум существовал, то его тоже надо было бы включить в картину мира, и поэтому возникает необходимость обладать еще более сложным умом, который бы знал законы божественного разума первого уровня... и так до бесконечности» [163].

В таком контексте «виртуальная реальность – реальность, которая вне зависимости от ее природы – физической, психологической, технологической и др. – имеет следующие свойства: 1) порожденность внешней реальностью; 2) актуальность существования в процессе активности порождающей реальности; 3) временная, пространственная, закономерная автономность существования и 4) интерактивность, т.е. способность взаимодействия со всеми другими реальностями, в том числе и порождающей как онтологически независимой от них» [164]. Свойства порожденности, актуальности и интерактивности приводят к пониманию иерархической упорядоченности реальностей, сходной с идеей «лестницы» Василия Великого [165]. При этом, по нашему мнению, такую иерархию в зависимости от контекста возможно понимать, с одной стороны, и как иерархическую упорядоченность *разделяемых реальностей* в социуме, с другой – как трансцендентное свойство мира, Вселенной и т.п. Действительно, в социальном контексте «реальность – это мир, в котором личность может полноценно жить, она в отличие от существования не одна (одним реальностям противостоят другие) и может быть познана. Существование является одним из видов реальности познавательной. Возникнув, реальность навязывает сознанию определенный круг значений и смыслов. Это значит, что состояние человека, вошедшего в реальность, зависит от событий, которые в ней происходят» [166]. «Каждый человек живет в разнообразных реальностях: трудовой деятельности, общения, сна, искусства и др. Каждая реальность отличается от другой со-

бытиями и их характером, логикой и закономерностями» [167]. Кроме того, не вдаваясь в подробности, отметим, что онтологически иерархия реальностей, по Носову, в контексте «полионтичности» практически изоморфна, по нашему мнению, иерархии форм движения материи: физическая, химическая, биологическая, социальная и т.д., поскольку в сути своей «чистая идея» иерархичной упорядоченности проецируется на мир с целью поиска его базовых оснований. «Если признано существование нескольких уровней реальностей, то следует, с одной стороны, признать несводимость реальностей друг к другу, иначе бы все сводилось к одной или двум предельным реальностям, а с другой стороны – найти, как же они друг с другом связаны, иначе мы вынуждены будем решать проблему построения сложного объекта из нескольких простых, когда есть несколько достаточно простых реальностей и их нужно объединить в нечто единое» [168].

Существенное различие между двумя концепциями иерархичной упорядоченности заключается в том, что у Носова «количество и типы реальностей, которыми человек оперирует, определяются активностью самого человека, и по направлению движения к предельным реальностям, как «вверх», так и «вниз», человек может проходить в принципе бесконечное количество промежуточных реальностей, и эти предельные реальности в пределе сходятся, суть одно и то же. При этом каждая следующая раскрывающаяся реальность в «лестнице» восхождения энергетически питает объекты нижележащей реальности и обеспечивает целостность и полноту их бытия» [165]. В, скажем так, «стандартной» философии количество уровней иерархической упорядоченности мира, их сущность и взаимодействие определяются не «активностью отдельного человека», а осмыслением достижений культуры и науки, а также результатами человеческой деятельности в окружающей *действительности*. Учитывая вышесказанное, по нашему мнению, было точнее отказаться в философском контексте от термина «виртуальная реальность», оставив его психологии, и в вести в оборот, например, термин *VRT-реальность* – как термин, отстраиваемый и от компьютерного контекста, и от поиска первых оснований объективной *действительности*. Определим VRT-реальность как реальность, которая вне зависимости от ее природы и носителя имеет свойства:

- 1) порожденности другой реальностью;
- 2) актуальности существования, пока активна порождающая реальность;
- 3) автономности существования, по крайней мере, в сознании/сознаниях и культуре;
- 4) взаимодействия со всеми другими реальностями в рассматриваемом иерархическом контексте реальностей;
- 5) наличия действующего субъекта, для которого имеется возможность и/или необходимость.

Использование понятия VRT-реальность, по нашему мнению, позволяет ввести в рассмотрение сформулированных выше пограничных проблем философии личностный аспект, перевести изучение данных проблем из теоретически-безличностного контекста в сферу реальной жизни, выйти за рамки академического контекста в «объем» культуры. В частности, мы предлагаем рассмотреть следующую модель. Каждый человек в процессе индивидуального развития с первых дней жизни, возможно, и в пренатальный период, осваивает и встраивается в окружающую действительность посредством цепочки телесно-психических актов, в начале которой находится восприятие, а в конце – деятельность. При этом процесс восприятия всегда «телесен» и ориентирован избирательно в соответствии с потребностями индивидуальной жизнедеятельности, обусловленной окружающей средой. Здесь избирательность восприятия заключается в том, что в нем всегда присутствуют некоторые «инварианты восприятия», которые и организуют селективный отбор только той информационной составляющей из всего моря сигналов окружающего мира, которая обеспечивает актуально или потенциально жизнедеятельность индивида [169]. При этом структура данных инвариантов, вероятнее всего, определяется всей историей биологического и надбиологического развития человеческой популяции. Таким образом, исходная система инвариантов является, по сути, константной реальностью, на базе которой начинает надстраиваться VRT-реальность первого уровня, если речь вести о младенчестве. Это же можно сказать и несколько иными словами: с самых первых дней жизни человеческий индивид репрезентирует окружающую действительность, строя модели (хотя такого слова еще и не знает) для обеспечения собственной жизне-

деятельности. Данные модели формируют VRT-реальность на основе первичных инвариантов восприятия, может быть, в нашем контексте точнее было бы сказать – *инвариантов репрезентации*. В формируемой реальности человек начинает жить, набирая первоначально полностью неосознанный дальнейший опыт и жизнедеятельности, и репрезентации, и построения моделей. Кроме того, формируется опыт конструирования инвариантов репрезентации. Процесс не линеен, а имеет обратные связи, кооперативен и синергетичен по своей сути. После набора некоторого порогового значения «сложности» VRT-реальности происходит «метасистемный переход» [170], запускается процесс конструирования VRT-реальности следующего уровня, для которой предыдущая становится константной и т.д. В дальнейшем происходит в процессе межчеловеческой коммуникации объединение реальностей индивидов, формируются разделяемые реальности и в конце концов – наиболее общие модели *присутствия* человека в мире – мировоззрение – и *поведения* – культура. Здесь важно отметить, что реальности первых уровней иерархии формируются на неосознаваемом уровне, имеют чрезвычайно сложную структуру и, как правило, во «взрослой» сознательной жизни не рефлексировались без целенаправленного применения процедур глубинной психологии. Именно данная подсознательная сложность и нерефлексируемость первых уровней реальностей каждого человека, с одной стороны, «защищает» человека от самого себя, с другой – приводит в сложно организованном современном обществе к тому, что мы называли ниже пограничными проблемами философии.

Одним из важнейших когнитивных явлений, организующих жизнь человека в контексте некоторой реальности, служащих инструментом коммуникации и репрезентации, а также трансляции культурного опыта, является язык как кумулятивное явление всей общественно-исторической практики. Кроме того, «среди когнитивных операций одно из главных мест занимает *интерпретация*, пронизывающая всю духовную деятельность и особенно познание. Ее необходимость и всеобщность обусловлены прежде всего универсальной языковой деятельностью человека, в которой он имеет дело с различными текстами. В этом случае интерпретация предстает как процедура выявления смыслов и значений, содержащихся

ся в текстах. Особенность текста как единицы знания состоит в том, что в нем синтезируются лингвистический, семиотический, семантический и когнитивно-логический подходы к знанию, представленному в вербальной форме. Нетрудно увидеть, что в этом случае теория познания тесно смыкается с философской герменевтикой, в которой интерпретации придаются культурно-исторический и онтологический смыслы, связанные с бытием субъекта» [297].

Рассматривая эпистемологические аспекты современной философии образования, мы считаем необходимым на первом этапе сосредоточить внимание на языковых репрезентациях знания, в первую очередь вненаучного, «хранящегося» в самой сердцевине культуры, организующего жизнь человека и транслируемого от поколения к поколению. При этом мы проводим сравнительный анализ репрезентаций в двух культурах: русскоязычной и англоязычной. Такой выбор связан в первую очередь с тем, что, естественно, все мы выросли в культуре русского языка, *думаем и коммуницируем* на русском языке, с одной стороны. А с другой стороны, становящийся глобальный информационный мир все в большей и большей степени становится *англоязычным*, что приводит к противоречию между воспитанием-образованием в контексте одной единичной языковой культуры русского языка и последующей жизнью подрастающего поколения в контексте глобального англоязычного мира. Отличаются ли существенно картины мира, формируемые в русскоязычной культуре, от картины мира становящегося «английского» мира? Если да, то в чем? Можно ли данные различия анализировать? Важны ли они как для системы образования, так и для философии образования?

2.5. Языковые репрезентации и картина мира

2.5.1. Методика сравнительного анализа языков как «среды обитания» человека

Целью настоящего раздела является изучение особенностей онтологии и аксиологии философии образования, связанных с отличием картин мира в языковых репрезентациях различных культур. Основное внимание сосредоточено на особенностях картин мира,

формируемых в русском и английском языках, поскольку их сравнительный анализ является, по нашему мнению, наиболее актуальным для условий современной социальной жизни. Например, как было показано в нашей работе [123], сравнительный анализ такого важнейшего понятия современной жизни, как «деньги» в русском, английском и немецком языках показывает, что неосознаваемые структуры разделяемой реальности, связанные с данным понятием, в этих языках существенно отличаются, формируя совершенно разное отношение к «экономической» жизни общества людей, «думающих» по-русски, по-немецки или по-английски.

Вообще говоря, любая наука, и философия образования – не исключение, формулируется на некотором языке, носителем которого являются люди со всеми своими особенностями как репрезентирующих субъектов, как носителей культурного и национального опыта осознаваемого и неосознаваемого, как «участников» трансгенерационной передачи от поколения к поколению всего того, что делает нас «людьми» [124]. Язык – это единственно доступное человеку средство описания (и само описание) его внутреннего и внешнего мира, и, как единственное, оно представляется носителем языка исчерпывающим и безусловным. Отсюда происходит отождествление языка и мира, в силу чего язык оказывается «материальным носителем» мифологического, т.е. искаженного и перетолкованного восприятия окружающей действительности. Так он формируется исторически [125], и так он функционирует по сей день. При этом чем меньше мы замечаем то, как наш язык формирует наши представления, тем сильнее и масштабнее оказывается это влияние. Поэтому можно сказать, что язык – это рефлексивно-дискурсивная среда обитания человека, «ядро операционной системы», через которую мы взаимодействуем с внешним миром, формируем наше о нем представление и позиционируем в нем свое «Я». Язык как среда окружает нас под видом внутреннего или внешнего диалога все время, начиная с момента рождения. М.К. Мармардашвили писал: «Слова в нашем языке... существуют не случайно. Ведь человеческий язык – самое кумулятивное явление, какое только существует, то есть “напичканное умом”, упакованное внутри истории. У слов есть ум – не наш ум, отдельных людей, которые произносят слова, а ум самого языка» [126]. “Постарать-

ся узнать то, что ты сказал – это и есть познать себя, в том смысле, в каком Сократ произносит эту фразу» [127]. Или применительно к нашей теме: сознание современного человека полностью связано с языком, на котором он говорит с детства, поскольку вербальный язык не только служит инструментом дискурсивного бытового общения, но и предоставляют данному процессу необходимые когнитивные артефакты и сущности. Буквально весь опыт современного человека в разделяемой реальности организуется, направляется и контролируется психосемантическим пространством языка, которое не осознается людьми в своей основе.

Конечно, в противоположность обыденному язык философии – язык особый, по возможности, «очищенный» от субъективизма с понятиями-категориями, которые специально анализируются на предмет их всеобщности, «первичности», адекватности и т.д. Однако «носителями» философского языка также являются вполне конкретные люди со всеми выше отмеченными особенностями, хотя философы и стремятся профессионально «замечать» (если угодно, рефлексировать) языковую среду обитания в меру сил, возможностей, опыта работы и т.п. Более того, чтобы выйти за рамки обыденного языка, философы «изобрели» совершенно особую «вещь» – «пустые» понятия – категории: «человек не может выскочить из мира, но на край мира он может себя поставить. Посредством чего? С помощью совершенно особой вещи, которая появляется только в философии и которую я назову так: пустое понятие. То есть, понятие, которое не имеет предмета и, следовательно, действует в качестве символа» [128]. Внимательный анализ «пустых» понятий философии показывает, что философские категории – действительно совершенно особая «вещь», поскольку каждая из них является символом целого класса символов, каждый из которых уже не имеет предмета. Более того, в таком контексте категории – плохо формализуемые отглагольные существительные «второго порядка», не имеющие предмета, однако имеющие *ценность* для людей по тем или иным причинам и формирующие основы онтологии какой-либо предметной области или «школы» философии [129]. Возникает вопрос: зависит ли категориальный философский аппарат, сама философия и формируемая на ее основе картина мира от особенностей того или иного языка? И если да, то в какой мере?

Ведь «говорим мы так, как сложился аппарат. А он мог сложиться иначе. Это естественно. Но мы привыкли работать, используя аппарат, который был однажды изобретен и потом получил какую-то инерцию движения, из которой выскочить мы не можем: это аппарат греческой философии» [130]. По крайней мере, «две» достаточно различные философии мы знаем: «для греков близкое – логос ... слова – а мы живем в языке. А для индусов – это психика, как некие физические, реальные состояния, испытываемые людьми (и описываемые словами. – Б.М.). И с ними они начали экспериментировать как с самым близким, и через знание психики, и контроль над ней они вышли к глубочайшей онтологии, проблемам бытия, к проблемам космоса и т.п.» [131]. Таким образом, гипотеза о зависимости самих основ философии от языковых репрезентаций, по крайней мере, имеет право на существование. Автор отдает себе отчет, что глубокий анализ затронутой темы – предмет не одного исследования. В связи с этим ниже мы сосредоточимся на анализе общих особенностей моделирующих средств английского и русского языков, достаточно различных, но при этом имеющих давнюю историю взаимодействия и некоторую общность в плане построения, а также на тех отличиях в картинах мира, которые возникают в связи с различием языковых репрезентаций.

Сравнивая языки как «среду обитания» человека, мы можем обнаружить, как и какими средствами данный конкретный язык детерминирует наш внутренний мир, а вместе с ним инварианты «психосемантических матриц» и базовые паттерны картины мира, разделяемую онтологию мира. Поскольку язык формирует модель мира с некоторым искажением или трансформацией [132], язык оказывается «посредником» между человеком и действительностью. А.Р. Лурия писал: «Человек имеет двойной мир, в который входит и мир непосредственно воспринимаемых предметов, и мир образов, объектов, отношений и качеств, которые обозначаются словами. Таким образом, слово – это особая форма отражения действительности. Человек может произвольно вызывать эти образы независимо от их реального наличия и, таким образом, может произвольно управлять этим вторичным миром» [133]. Сравнивая языки, мы, по сути, будем анализировать и сравнивать смысловую сторону речи, закономерности, наблюдаемые на уровне словесных

значений, сформированных в сравниваемых языках в результате их естественного развития.

Язык мы будем рассматривать как средство *коммуникации* между людьми, в процессе которой возникает социальная разделяемая реальность, система общепринятых ассоциаций [134], когнитивные артефакты и, наконец, сама картина мира. Это относится в полной мере и к философам, и к языку философии, поскольку философии без общения и коммуникации с коллегами, учениками, просто людьми не бывает. Даже Диоген, сидя в бочке, иногда выходил из нее и что-то говорил окружающим. Процесс коммуникации мы будем рассматривать как происходящий на двух уровнях: осознаваемо рефлекслируемом и неосознаваемом. Для анализа процесса коммуникации на неосознаваемом уровне в настоящее время в мировой литературе выделяются две модели: «Милтон-модель», названная по имени американского психолога Милтона Эриксона [135, 136, 137], и «мета-модель» [138], практическое использование которой привело к возникновению так называемого нейролингвистического программирования (НЛП). Мета-модель применительно к проблемам философии мы уже рассматривали ранее [88], здесь же сосредоточимся на сравнительно менее известной в философских кругах «Милтон-модели» процесса коммуникации.

Для нашего сравнительного исследования воспользуемся так называемым принципом «буквализма», введенного в научный оборот и обоснованного в «Милтон-модели» психологии неосознаваемого [135, 136, 137]. В соответствии с этим подходом, названным так по имени автора Милтона Г. Эриксона, наши неосознаваемые ментальные процессы чувствительны к буквальному значению сказанных и услышанных слов: «Логика обращается к сознательному уму, а бессознательное получает убежденность от действительного знания (экспериментального знания)... Сознательный ум понимает логику этого, а бессознательный понимает реальность... Бессознательное знает реальность из конкретного опыта» [139]. «Бессознательное буквально и склонно понимать только то, что сказано» [140]. При этом целостная реакция человека на услышанное или прочитанное складывается из суммы осознаваемого и сознательного восприятия рационального конвенционального смысла сказанного и неосознаваемого реагирования на более глубокие буквальные значения слов. Первое проявляется на уров-

не сознательного понимания, второе – на уровне неосознаваемых, ассоциативных реакций, в том числе на телесном уровне. Здесь следует отметить, что включенность неосознаваемой «телесной реакции» в процесс коммуникации является одним из основных предметов исследования в новом направлении философской эпистемологии – когнитологии [141]. Чувствительность человека в процессе коммуникации к неосознаваемым значениям чрезвычайно высока даже тогда, когда на уровне сознательного восприятия мы вовсе не замечаем эти буквальные глубинные значения, привычно уделяя все сознательное внимание общепринятым поверхностным значениям слов. Терминами «глубинный» и «поверхностный» мы пользуемся по аналогии с известной теорией Н. Хомского, согласно которой в высказывании может быть выделен уровень глубинной структуры, определяющей семантическую интерпретацию, и уровень поверхностной структуры, которая определяет фонетическую интерпретацию [142]. Это представляется нам правомерным, т.к. в рассматриваемом контексте «поверхностная структура» есть не что иное, как система рациональных поверхностных значений топоса речи, к которому мы в процессе личностного развития и социализации «научаемся» добавлять недостающую информацию из «глубинной системы». Мы выдвигаем гипотезу, что, как и общезыковые поверхностные значения, так и буквальные глубинные значения возникают не на одном, а на нескольких лингвистических уровнях: *лексическом, грамматическом, синтаксическом и фразеологическом*. Соответственно, мы можем анализировать и исследовать реагирование человека на лексические, грамматические, синтаксические и фразеологические буквальные значения.

К *лексическим* *буквальным* значениям мы *ad hoc* относим те значения слов, которые непосредственно называют сенсорный опыт, лежащий в основе наименования. Л.С. Выготский определяет это значение слова как «предметно соотнесенное». Понимаемое так буквальное значение часто может совпадать с тем, что А.А. Потебня определял как внутреннюю форму слова: «В слове мы различаем: внешнюю форму, т.е. членораздельный звук; содержание, объективируемое посредством звука, и внутреннюю форму, или ближайшее этимологическое значение слова, тот способ, каким выражается содержание» [143]. О связи внутренней формы слова с буквальным значением, разумеется, можно говорить только в том слу-

чае, когда внутренняя форма не утрачена и ощутима для языковой интуиции. Мы исходим из предположения, что в случае наличия таких значений именно они должны были быть отправной точкой для дальнейшего исторического развития слова и его последующей метафоризации, включая и переход к так называемой «стертой метафоре» – т.е. к такому употреблению слова, в котором метафоризм уже не ощущается носителем языка. К примеру, в слове «ручка» (письменная, дверная, чемодана) ощущается внутренняя форма – «рука», то чем человек может держать предмет или работать с ним. Буквальным значением слова «ручка» в данном случае мы признаем значение «маленькая рука», потому что именно это значение прошло через процесс метафоризации при образовании слов «ручка» как письменная принадлежность или «дверная ручка». Большинство слов словаря любого языка многозначны, однако, проследив, от какого из значений могли произойти все прочие, мы почти всегда, за исключением отдельных спорных случаев, можем выйти на то значение, которое было стартовым, которое прошло через процесс метафоризации при образовании более поздних значений. Именно это стартовое значение мы и признаем в качестве буквального значения слова. Множество лексических буквальных значений проливает свет, в частности, на те ассоциативные связи, которые носители языка устанавливают между различными по своей природе явлениями.

К *грамматическим буквальным значениям* мы относим значения, возникающие как побочный продукт при образовании грамматических форм благодаря участию в них вспомогательных несмысловых слов. Однако несмысловыми они являются только для сознательного восприятия. На уровне неосознаваемого буквализма каждое звучащее слово вносит свою семантику в итоговое целое – в высказывание. Отметим сразу, что в сфере грамматических буквальных значений ситуация складывается асимметрично, например, английский язык сформировал гораздо больший и более разнообразный пласт вспомогательных грамматических слов, чем русский. Другой класс грамматических буквальных значений – значения, возникающие как результат самих грамматических конструкций.

Синтаксический уровень буквальных значений. Для неосознаваемого восприятия невозможность свободно соединять слова в лю-

бом порядке является явным ограничением. Например, строгость порядка слов в английском языке складывается из нескольких правил: подлежащее всегда предшествует сказуемому, определяемое слово всегда предшествует определению. В русском языке автор может начать некоторое высказывание с любого слова, которое ему кажется наиболее значимым. Решение о продолжении высказывания может приниматься непосредственно по ходу речи или письма. В силу этого порядок слов в русском языке является смысловоразличительным, т.е. разные значения передаются разным порядком слов даже при одном и том же лексическом наборе. Такая строгость и требовательность в английском «мире» и относительная свобода в русском «мире» не может не резонировать и в других сферах как языковой, так и прочей деятельности – такова логика бессознательного, правило на одном уровне экстраполируется на другие уровни за счет единства (при всей его иерархичности!) человеческого сознания. Тот факт, что англичане заслуженно признаны самой консервативной нацией, вполне может быть результатом жесткого порядка слов. Вековая неизменность орфографической системы – это уже следствие и проявление консерватизма, а не его источник. В вопросительных высказываниях к этому добавляется еще и то, что в общем случае перед подлежащим оказывается вспомогательный глагол, а после него – смысловой. Суммы этих строгостей достаточно, чтобы принудить автора высказывания с самого начала фразы знать, чем он ее продолжит. Все, что придет в голову по ходу речи, ему придется формулировать отдельно следующей фразой или присоединять как придаточное. На бессознательном уровне это требование формирует паттерн, привычку, заданную последовательность, в которой мысль и принятие решения о высказывании на сколько-то времени опережает само высказывание. Автор должен заранее знать, что и как он скажет, в противном случае ему придется начинать высказывание заново. Вся речевая свобода и, следовательно, вариабельность в результате реализуется на уровне выбора лексики, выбора грамматических и синтаксических изысков.

Фразеологический уровень буквальных значений по определению является носителем буквальных значений на фоне общезыковых,

с каковыми он участвует в речи. К этому уровню относятся пословицы, поговорки и устойчивые словосочетания.

2.5.2. Особенности картины мира в русской и английской языковой культуре

С целью сравнения в рассматриваемом контексте английского и русского языков мы проведем исследование ряда лексических буквальных значений, обнаруживающихся за словами и конструкциями, обозначающими одни и те же смыслы в обоих языках. Английский и русский языки имеют в этом отношении не только отличия, но и сходство. Достаточно посмотреть англо-русский словарь, чтобы убедиться, что часто при совпадении буквальных значений совпадают также и переносные значения слов. Например, *way* – путь куда-то и способ сделать что-то, *head* – голова и глава, *see* – видеть и понимать и т.д. Однако если мы посмотрим на случаи несовпадения переносных значений, а следовательно, в случае употребления этих слов в переносном смысле при переводе обнаружится несовпадение буквальных значений, сопровождающих высказывание, то нам как будто откроется окно в другой мир, где аналогия между явлениями обнаружится вовсе не в том, в чем мы привыкли его видеть и что нам кажется даже не переносным значением слова, а его единственно возможным пониманием. Например, в случае употребления названия карточной игры *бридж* для русскоязычного восприятия общезыковое и буквальное значения не отличаются, в то время как для англоязычного сознания за этим названием стоит буквальное значение слова «мост». Ниже мы сосредоточимся, в основном, на рассмотрении грамматических буквальных значений.

Наличие у слов не только общезыковых, но и буквальных значений – основа феномена возникновения на базе языка определенной уникальной картины мира, в которой фрагментам мира предписываются искусственные ассоциативные связи. Несовпадение этих буквальных значений в разных языках приводит к тому, что возникающие в рамках этих языков картины мира оказываются различными, хотя и допускающими перевод в определенных пределах. Например, одному английскому слову «*order*»

соответствует в русском языке больше десятка переводов в зависимости от контекста и комбинаторики:

To put in order	—	наводить порядок
By order	—	по приказу
To order	—	на заказ
In order to	—	для того, чтобы

Это значит, что когда англоязычный человек слышит слово *order* в любом из этих значений, на буквальном уровне в восприятии фразы принимает участие и буквальное значение этого слова. В русском языке каждое из слов «*порядок*», «*приказ*», «*заказ*» и «*ордер*» на уровне буквального восприятия активизирует свои собственные неосознаваемые ассоциативные связи, соответственно, по корням «*ряд*», «*каз*», а заимствованное «*ордер*» вообще не имеет русскоязычных родственных слов.

Другой лексический пласт — это английские фразовые глаголы, когда значение складывается из сочетания глагол + предлог. В русском языке это соответствует приставочному глагольному словообразованию. Однако в русском языке многие корни утратили внутреннее значение и больше не ощущаются как двигательно-манипулятивные. Разберем несколько фразовых глаголов, чтобы показать, что там, где английская лексика еще хранит на уровне буквализма свою двигательно-манипулятивную составляющую, русская лексика ее утратила, перестав соотноситься с ней на уровне буквально-го неосознаваемого восприятия.

<i>Take</i> —	брать*; получать; есть*, пить*; увлекать, выбирать*, понимать, воспринимать, действовать
<i>Take aback</i> —	ошеломлять
<i>Take across</i> —	переправлять
<i>Take after</i> —	походить* (быть похожим на кого-либо)
<i>Take apart</i> —	разбирать*
<i>Take away</i> —	убирать*, удалять
<i>Take back</i> —	брать назад*, забирать*
<i>Take down</i> —	снимать, разрушать, уменьшать, разбирать*
<i>Take from</i> —	отнимать, вычитать
<i>Take in</i> —	принимать, включать, содержать*, охватывать*

<i>Take into once head –</i>	взять в голову*, надумать
<i>Take off –</i>	снимать, уменьшать, взлетать*
<i>Take on –</i>	принимать, начинать, огорчаться
<i>Take out –</i>	вынимать, выписывать
<i>Take over –</i>	принимать, сменять, переправлять
<i>Take to –</i>	пристраститься, обращаться
<i>Take up –</i>	поднимать*, поглощать*, впитывать

Звездочкой здесь помечены русскоязычные значения, которые также содержат двигательно-манипулятивную составляющую. Как видим, таких слов меньшинство. Если бы мы посмотрели частотность и многозначность русского слова «брать», то, безусловно, не нашли бы такой семантической широты. Для буквального неосознаваемого восприятия такая частотность и многозначность слова, буквально обозначающего «брать что-то рукой» обозначает на уровне картины мира особую значимость этого действия. Аналогичные ряды значений могут быть обнаружены при любом английском глаголе-рекордсмене по количеству русских соответствующих глаголов. Большая часть этих рекордсменов в буквальном своем значении относятся к простейшим действиям: *give, go, run, stand* и др. На особом положении находятся три глагола: *to be, to do* и *to have* – частотность которых в английском языке чрезвычайно велика за счет их участия в образовании видовременных глагольных форм.

В результате сравнительно с русским языком частотность этих манипулятивно-двигательных глаголов неизмеримо выше. На уровне буквального восприятия это дает эффект большего привлечения внимания к двигательно-манипулятивной активности, вообще говоря, к предметной и «технологической» деятельности. На уровне картины мира это приводит к тому, что англоязычная картина мира гораздо больше сосредоточивает своих пользователей на предметной стороне действительности, на манипулятивной и двигательной активности. Те же самые значения, выраженные в русском языке глаголами, немаркированными в отношении признака манипулятивности/движения, снижают уровень конкретности русскоязычной картины мира, делают ее более отвлеченной и менее «предметной». На основе этого можно высказать предположение, что именно с этим связаны большая созерцательность, медитативность,

интровертная направленность русского сознания и большая активность, экстравертная экономически-технологическая направленность англоязычного сознания, к примеру, современного американского. В качестве еще одного примера разницы между буквальными и общезыковыми значениями приведем почти курьезное отличие в понимании терминов времени дня:

<i>morning</i> –	начинается с полуночи, поэтому говорится: « <i>at 2 or 3 in the morning</i> », в русском языке это время относится к глубокой ночи;
<i>noon</i> –	соответствует русскому «полдень»; получается, что английское “ <i>morning</i> ”, т.е. деятельное и активное время, продолжается 12 часов (!);
<i>afternoon</i> –	«после полудня», одним словом это выразить в русском языке нельзя, т.к. «день» соответствует английскому « <i>day</i> », оба охватывают время большее, чем « <i>afternoon</i> »;
<i>evening</i> –	начинается ориентировочно в 16.00 – 17.00, т.е. несколько раньше, чем русское слово «вечер»;
<i>night</i> –	начинается ориентировочно в 21.00 – 22.00, т.е.значительно раньше, чем русское слово «ночь».

Видно, что английские утро, вечер и ночь начинаются раньше, чем русские, что тоже задает определенный ритм жизни на уровне буквального восприятия, стимулируя включенность человека в жизнь как в «технологический конвейер» по производству «благ».

Благодаря большому разнообразию глагольных форм в английском языке в разряд грамматических, следовательно, обязательных значений попадает то, что в русском языке передается лексически, следовательно, при желании может быть опущено (в частности, значение английской временной формы *Continuous* в русском языке является факультативным). Временная форма, именуемая *Indefinite* или *Simple*, в вариантах *Past*, *Present* и *Future* – сходно с русскими формами настоящего, прошедшего и будущего времени несовершенного вида с той разницей, что английская форма обозначает действия или состояния повторяющиеся, неизменные, свойственные и присущие исполнителю в силу его качеств, способностей. Этим форма *Indefinite* отличается от *Continuous* (прошое, на-

стоящее или будущее действие в процессе или в развитии) и *Perfect* (действие, результаты которого были, есть или будут неоспоримо ощутимы). Все вместе английские временные формы *Indefinite*, *Continuous* и *Perfect* по необходимости классифицируют действие как постоянное, длящееся или завершенное. Английский язык в этом гораздо определеннее русского, а потому и говорящего на нем человека сам язык заставляет быть более определенным уже на стадии выбора глагольного времени, формы сказуемого, т.е. одного из двух главных членов предложения. На уровне буквального восприятия русский язык позволяет вообще обойтись без такой конкретизации или перейти к конкретизации позднее, при выборе второстепенных членов предложения.

Для формы *Indefinite*, или *Simple*, характерно еще и то, что она заметно повышает частотность глагола *to do* – *делать*: именно этот глагол как вспомогательный образует отрицание (*don't*, *doesn't*, *didn't*) и вопрос (*do* + смысловой глагол). Повышение частотности «деятельного» глагола *to do* для неосознаваемого восприятия обозначает дополнительное сосредоточение, привлечение внимания к этому значению. А это, в свою очередь, ведет к формированию постоянно действующего недиригентивного внушения «*делать*», которое почти полностью отсутствует в русском языке, где глагол «*делать*» употребляется в своем прямом значении, в обобщенном значении или как глагол-заместитель, т.е. вместо смыслового глагола.

За временной формой продолженного действия (*Continuous Tense*) кроется откровенное в своей буквальности выражение «*быть что-то делающим*». К примеру, *I was reading when the rain stopped*. Литературный перевод этой фразы таков: «*Когда дождь прекратился, я читал*». И для русскоязычного восприятия автоматически по умолчанию становится ясно, что речь идет ни о чем ином, кроме как о длящемся процессе чтения. Английская фраза, однако, дополнительно подчеркивает этот процесс с помощью буквально воспринимаемого, но для сознания непереводаемого глагола *to be*. Таким образом, всякий раз, когда используется форма *Continuous*, на уровне буквального восприятия звучит глагол быть, «*я есть*», «*ты есть*», «*он/она есть*» «*мы есть*» и пр. Русскоязычное высказывание «*я читаю*» не маркировано в отношении того, какой аспект

чтения имеется в виду. В английском языке этой фразе соответствует или «*I read*», т.е. я умею читать, я читаю периодически, или «*I am reading*», т.е. я читаю сию секунду, когда говорю или пишу об этом.

Формула «существительное / личное местоимение + *to be*» в целом является гораздо более частотным в английском языке, чем в русском, так как, кроме формы *Continuous*, она задействована также в конструкциях, в русском языке обходящихся вовсе без глагола-связки: «предмет + признак» и в конструкциях страдательного/пассивного залога, которые в русском языке реализуются за счет безличных конструкций. В терминах буквализма это означает, что в английском языке напоминание о «бытийственности» звучит значительно чаще, чем в русском.

Не менее «самой за себя говорящей» является временная форма *Perfect*. В русском языке значение законченности действия передается средствами совершенного вида, выражаемого чаще всего приставками или суффиксами: *делать – доделать, сделать, перерабатывать – переделать*; плюс лексически «полностью», «до конца». Впрочем, подобная лексика встречается и в английском языке, но там применительно к форме *Perfect* она находится на грани избыточности. Итак, форма *Perfect* образуются с помощью вспомогательного глагола *to have – иметь*, к которому добавляется еще и *to be – быть* в случае с *Perfect Continuous*. Буквально предложение с этой временной формой может быть переведено как: *I have cooked dinner. – Я имею приготовленный ужин*. И так о любом имеющемся результате активности. Частотность глагола *to have – иметь* дополнительно повышается за счет того, что любое указание на владение чем-то, необязательно вещественным, требует использования этого глагола или (реже) его синонима (*possess, own*), в то время как в русском языке мы всегда можем воспользоваться глаголом *быть*: *I have a dog – У меня есть собака*. Разница между этими двумя фразами возникает не только в лексическом плане, хотя и это показательно. Обладание чем-то в английском варианте мыслится как активное действие, а в русском – как что-то приходящее извне, а не как проявление собственной активности. В результате высокой частотности глагола «*иметь*» в соответствии с принципом буквализма возрастает и значимость самого процесса обладания:

«то, что так часто упоминается, не может быть пустяком». В результате английский язык более сосредоточен на обладании чем-то, по сравнению с русским языком, в котором частотность глагола «иметь» существенно меньше.

Следующий заслуживающий внимания момент – артикли. Когда мы по-русски говорим: «У меня есть стол», а по-английски: «I have a table», на уровне буквального восприятия, кроме наличия/отсутствия глаголов «быть» и «иметь», существенным оказывается еще и наличие/отсутствие указания о том, о каком столе идет речь: о каком-то конкретном или вообще, просто о некотором столе. Неопределенный артикль, который дословно можно перевести как «один» (такое его этимологическое значение) или «какой-то», «любой» на уровне буквального восприятия каждый раз относит предмет либо к разряду «вообще какого-то из соответствующего класса предметов», либо к разряду «конкретного предмета, наблюдаемого в поле зрения или того, о котором уже шла речь». В этом смысле наличие определенного и неопределенного артиклей в английском языке делает его весьма и весьма определенным. Определенный артикль *the*, который произошел от определенного местоимения *that*, производит такое же, но еще более сильное действие, так как всякое его употребление есть оконечивание речи, не позволяющее вниманию на неосознаваемом уровне отвлеченно подумать о чем-то другом – такие ассоциации будут автоматически тормозить высокочастотные указания *эта, тот, эти*. С другой стороны, неопределенный артикль *a/an*, который произошел от числительного «один», в буквальном переводе обозначает «один», «некоторый», «какой-то», «любой». Так что всякий раз, когда он звучит или встречается на письме, для неосознаваемого восприятия это обозначает перенос в область обобщений. По сравнению с русским языком в такой языковой ситуации характерна сама неизбежность отнесения существительного к классу определенных или обобщенных объектов. В русском языке аналогичной принудительностью обладают грамматические значения существительного за счет наличия категорий падежа и рода. Падеж при таком подходе есть способность существительного самой своей грамматической формой имманентно, т.е. без посредства контекста, выразить то, в каком отношении оно может находиться с любым дру-

ним существительным. В английском языке это грамматическое значение выражается либо местом слова в предложении, либо глаголом и другим существительным из контекста, либо факультативно предлогом. Так что речь не идет о том, что эти значения отсутствуют в английском языке, а только о том, что они выражаются не самим словом независимо, а его лексическим и синтаксическим окружением.

Для реконструкции особенностей картины мира по языковым репрезентациям, несомненно, большой интерес представляет категория рода, свойственная русскому языку и отсутствующая в английском. Например, в соответствии с принципом буквализма из этого факта мы можем сделать вывод о том, что на неодушевленные существительные женского рода в русском языке переносится восприятие их как несущих женское начало: *земля, родина, работа, река, буря, луна, звезда, зима, весна, осень, ложь, правда, печаль, улыбка, грусть, беда, радость, свобода, надежда, любовь, пицца, вода, соль, печь, стена*, – независимо от того, конкретное это существительное или абстрактное. На неодушевленные существительные мужского рода в русском языке переносится восприятие их как несущих мужское начало: *подвиг, лес, вечер, день, свет, год, восход, закат, ветер, забор, глаз, взгляд, хлеб, дом*. О существительных среднего рода мы можем сказать только то, что они также объединяются в группу, не маркированную по данному признаку: *небо, лето, окно, поле, ухо*, сюда же входят многие существительные, не обозначающие предметы, на *-ние* (*уважение, везение, понимание, решение, существование* и пр.). В английском языке такого деления нет, поэтому мы ничего не можем сказать о существовании такого признака. Как исключение, в английской культуре существует упоминание автомобиля и корабля в женском роде – *she*, что указывает лишь на то, что в английском языке присутствуют зачатки и/или рудименты отнесения предмета к мужскому или женскому началу. Этот факт сложно комментировать, поскольку он переводит наши рассуждения в иную область – в область мифологии, стоящей за языком. Это более глубокий уровень, чем тот, на котором мы ведем наше комментирование в этой работе. Если попытаться приблизительно и условно обозначить последствие этого отличия, то можно сказать, что русскоязычное созна-

ние в гораздо большей степени склонно к антропоморфическому восприятию мира.

Даже первый сравнительный анализ на основе принципа «буквализма» двух языков – русского и английского – показывает, что картины мира, формируемые у «носителей» данных языков, отличаются в некоторых своих базовых инвариантах. В частности, носитель английского языка более предметен и деятелен, его активность направлена на труд «от ночи и до ночи», он не ставит вопросы и не рефлексировывает разделение на «мужское» и «женское» (может быть, поэтому институт брака в современной англоязычной культуре так отличается от традиционного). В противоположность этому для носителя русского языка мир более антропоморфен, в нем «есть» мужское и женское начала, «я имею» для него представляет меньшее значение, взгляд на мир более «медитативен». Отсюда, в частности, следует, что для одной культуры нормально «иметь весь мир в собственности», тогда как для другой мир – это нечто почти живое, с ним необходимо «ладить» (быть в ладу) и сотрудничать. По-видимому, не случайно озабоченность «экологией» родилась в современной технологичной англоязычной культуре, тогда как для «российского» крестьянина такой проблемы не было – разве может быть проблема там, где и так все естественно и целесообразно.

Автор отдает себе отчет, что настоящий раздел ставит больше вопросов, чем дает на них ответы. Однако мы считаем, что в условиях активного поиска «нормативов» и базовых инвариантов становящегося образования, которое транслировало бы культурный опыт в условиях современного «открытого» мира, особенно важным является философская рефлексия о неосознаваемых эпистемологических инвариантах картины мира, которые буквально внедрены в каждого из нас «родным» языком, которые существенно различаются в различных языках и не осознаются, но накладывают и эпистемологические, и онтологические ограничения на все наши рассуждения.

2.6. «Пограничные проблемы» философии образования: эпистемологические аспекты

Словосочетание «пограничные проблемы» философии в контексте изучения образования может вызвать ряд возражений. В частности, в науке термин «проблема» понимается как «спорная задача или противоречивая ситуация, характеризующаяся своей неоднозначностью в объяснении каких-либо явлений, объектов, процессов и выступающая в виде несовпадающих, противоположных позиций отдельных ученых или научных сообществ, предлагающих различные теории и подходы для разрешения данной ситуации» [144]. Однако, как писал М.К. Мамардашвили, при таком понимании в философии вообще нет проблем: «Обычно говорят, что философия отличается от науки тем, что она занята вечными неразрешимыми проблемами, которые все время повторяются» [145]. И далее: «Да, философия занимается вечными проблемами, но проблемами не в смысле этого слова – «проблема». Когда мы говорим проблема, мы имеем в виду, что она разрешима какими-то конечными средствами, конечным числом шагов... Таких проблем в философии нет... В философии говорят о “вечных проблемах” в смысле *деятельности, полноты бытия, созидания*... Это каждый раз нужно делать заново» [146]. «Философия вообще не занимается проблемами. Она занимается обсуждением бытия. А бытие – оно есть или его нет. Оно не является разрешимой проблемой» [147]. Следовательно, в таком контексте философия образования вообще не занимается *проблемами* образования, а только осмыслением *бытия* образования в различных его аспектах.

Кроме того, есть ли у философии граница, и с чем же философия «граничит»? И какое отношение имеет «граница» собственно философии к «проблемам» философии в контексте современного образования? В настоящей работе мы и постараемся показать, что «пограничные проблемы» философии есть один из важнейших ее аспектов, который формирует аксиологический и праксиологический контексты современной философии образования. При этом в методологическом отношении вводимые нами «пограничные проблемы» философии относятся, по сути, к эпистемологическому

аспекту философии. Действительно, в нулевом приближении на вопрос о «проблемах» и «границах философии» возможен тривиальный ответ: единственная «неразрешимая проблема» философии, как отмечалось выше, – бытие, а «граничит» философия с частными или предметными науками, которые занимаются не столько бытием, сколько природными и социальными технологиями жизнедеятельности человека, включая и систему образования. Возникающая при таком подходе проблематика связана с различным, зачастую противоречивым, описанием при переходе через данную «границу» не только объекта и предмета исследования, но глубинной сущности как частных наук, так и самой философии. Например, физик или математик понимает сущность, объект и предмет своей науки, включая «рекрутирование» новых кадров посредством образования, существенно отличным образом от понимания соответствующих наук философом. И наоборот, естественник понимает философию далеко не так, как это «делает» философ. По нашему мнению, возникающие различия связаны не только и не столько с различным образованием и опытом работы, но в первую очередь с различной онтологией, гносеологией, аксиологией и праксиологией той разделяемой реальности, в которой живет и работает ученый – естественник или философ.

В данном контексте вследствие отличия сущностных представлений о реальности как ученых различных профилей, так и философов возникает комплексная проблема эпистемологической направленности, связанная, если можно так сказать, с преодолением фрагментарности знания в современном мире. Таким образом, на уровне нулевого приближения рассматриваемого предмета возникает первая пограничная проблема современной философии, в том числе и философии образования – *проблема преодоления фрагментарности современного знания*. Данная фрагментарность связана с целым рядом причин, некоторые из них попытаемся разобрать ниже. Здесь же отметим, что фрагментарность и отсутствие целостности научных и вненаучных представлений о реальности представляет, по нашему мнению, одну из базовых эпистемологических проблем современной сферы образования. В образовательной реальности наших дней во многом (хотя бы на официальном уровне) господствует рационализм, порожденный «манипулятив-

ной» наукой. Однако, «приписав идеальной и материальной субстанциям, субъекту и объекту логически несовместимые признаки, последекартовский рационализм был не в состоянии решить проблему возможности познания» [289]. А проблема познания имеет прямое отношение к сущности системы образования, которая не только, как мы уже отмечали, транслирует знания культуры и мировоззрения, научные и ненаучные навыки, стереотипы и т.п., но и подготавливает человека к получению на протяжении всей жизни новых знаний в контексте общественной деятельности. Фактически рационализм и его последующее развитие в рамках «манипулятивной» науки создали разорванную фрагментарную картину мира, которая транслируется системой образования. Невозможно «образовать» и воспитать целостного человека, адаптированного и согласованного в своей аксиологии и практической деятельности одновременно и с социумом, и с самим собой без присутствия в самом базисе образования целостной нефрагментарной системы научных и вненаучных знаний. Какова современная система знания, разорванная на модельные представления частных наук, при наличии, с одной стороны, попыток философской мысли различных школ и течений их объединить, а с другой, объединение в массовом сознании данных моделей и реалий каждодневной жизни откровенно мифологическим путем, – такова система и сфера образования как подсистема социума. *Фрагментарное знание рождает фрагментарное образование, а фрагментарное образование «создает» человека фрагментарного как личность, который, в свою очередь, воспроизводит фрагментарное знание и т.д. Цикл замыкается и воспроизводится. Таким образом, проблема фрагментарности имеет, по крайней мере, три аспекта: фрагментарность знания, фрагментарность образования и фрагментарность личности.* Преодоление фрагментарности «знания – образования – личности» – асимптотический процесс, поскольку и сами знания, и их носитель – человек социальный есть изменяющиеся комплексные диалектические системы, где одномоментно и окончательно преодолеть описанную фрагментарность невозможно. Однако, по нашему мнению, центральным звеном на пути преодоления фрагментарности «знания-образования-личности» является необходимость снижения фрагментарности личности как носителя культу-

ры и включенного в нее знания. Такая фрагментарность личности в первую очередь связана с устойчивыми мифологемами или парадигмами профессиональных сообществ – носителей знаний. Данную раздробленность, ограниченность и оторванность от всего многообразия окружающей действительности Ортега-и-Гассет называл «профессиональным идиотизмом». Поэтому проблему преодоления фрагментарности знания метафорично можно было бы назвать проблемой преодоления «профессионального идиотизма».

Рассмотрим следующее приближение. Поскольку философия является логико-дискурсивной языковой конструкцией или репрезентацией, одним из основных вопросов которой является вопрос *бытия* или *полноты бытия* человека, в том числе и в структуре социума, то как же вопросы бытия отражаются в таких разделах философии, как философия физики, математики, биологии и других естественных науках; в философской антропологии; в философской логике и т.п.; и что в свете вышесказанного является пограничными проблемами для философской мысли? Чаше всего на первый вопрос можно получить ответ, что общие методологические принципы философии позволяют проводить анализ сущности базовых понятий частных наук, получать принципы развития научного знания, на базе частных наук “строить объективный образ мира” и т.п. Однако как же обстоит дело с полнотой бытия и бытием людей, участвующих в научной деятельности, в том числе в физике и математике, антропологии и логике и т.д., в философии, наконец? Обычно неявно предполагается, что в процессе обучения и приобщения к профессиональному сообществу человек изучает основы философии, формирует научно-мировоззренческий подход, как к собственному бытию, так и бытию социума и природы. Однако откуда же тогда появляется неожиданное увлечение некоторыми или многими учеными, зарекомендовавшими себя как высококласные профессионалы в собственной предметной деятельности, совершенно необычными для научного мышления «учениями». Почему-то методологическая функция философии как учения о бытие в данных случаях не отрабатывает “своих обещаний”, и философские аргументы практически не действуют на данных ученых, хотя в своей профессии они предельно логичны и прагматичны. И списывать такие примеры на “неадекватность” персо-

налий, по крайней мере, не конструктивно, хотя бы потому, что логичным завершением этого направления может стать “парадигма” – философия только для философов. В этом, по мнению автора, и заключается следующая пограничная проблема современной отечественной философии образования – *быть убедительной в качестве основы бытия современного ученого и каждого образованного человека. Убедительной – значит обеспечивать не только понятийный и категориальный аппарат, но и предоставить возможность глубинных сущностных человеческих переживаний и ощущений внутри репрезентативной конструкции современного образованного человека.* Переживаний о бытие и полноте бытия в мире.

Проблема преодоления фрагментарности знания и убедительности самой философии особенно актуальна, как отмечалось выше, для системы образования. Фактически речь идет о позиционировании философии в современном мире как методологии или «машин переживания», по М.К. Мамардашвили [148], достижения в современном человеке целостной, убедительной, по возможности немифологической картины мира и самого человека в нем. Таким образом, возникает третья пограничная проблема современной философии (образования) – разработка методологии *целенаправленного убедительного транслирования* (может быть и на подсознательном уровне) философских моделей массовому сознанию, особенно в рамках системы образования, поскольку только адекватные знания совместно с глубинными переживаниями могут обеспечить устойчивость человека в современном мире.

У данной проблемы есть и обратная сторона – проблема *востребованности философии* современным массовым сознанием. На наш взгляд, востребованность и методология транслирования философского знания – по сути «две стороны одной медали»: отсутствие адекватных методов транслирования философского знания не позволяет создать глубинную мотивацию его изучения. С другой стороны, в условиях отсутствия сущностной мотивации можно разрабатывать сколь угодно утонченные методики транслирования знания, но они будут не востребованы и, как следствие, не убедительны. Может ли в современном мире философия расширить свой традиционный контекст и стать научно-методологичес-

кой основой формирования смысла жизнедеятельности человека? Действительно, начиная с Древней Греции, при обсуждении философской проблематики практически неизменно указывалось и указывается, что философия независимо от ее направленности (религиозная или светская, идеалистическая или материалистическая и т.д.) служит основой формирования мировоззрения человека и человечества. Здесь под мировоззрением мы понимаем «ядро образа мира личности», «систему обобщенных представлений человека об общих закономерностях, которым подчиняется мир, общество и человек, а также о характеристиках идеального, совершенного мира, общества и человека... Мировоззрение всегда несет на себе глубоко своеобразный отпечаток индивидуально-личностных особенностей, знания о мире образуют в нем сплав с убеждениями, не всегда отчетливыми представлениями и бессознательными схематизмами и стереотипами» [149]. Все это так, но трудно не согласиться и с тем, что и по настоящее время мировоззрение не только большинства людей, но и большей части социума как системы формирует далеко не философская методология (пусть даже и религиозная), а мифологемы бытового сознания, которые устойчиво передаются от поколения к поколению, захватывая большинство членов человеческой популяции на подсознательном уровне.

В связи с этим возникает следующий вопрос: может ли философия стать практической основой социальной жизни, может ли она быть *практичной*, а не только разделяемой реальностью маргинального небольшого подмножества человеческой популяции, которое называют «философским сообществом». Проблему практичности философии, насколько нам известно, впервые в отечественной литературе явно поставил Л.Е. Балашов в своей монографии «Практическая философия» [150]. Как пишет автор, «*практическая философия* – та часть философии, которая оказывает непосредственное влияние на жизнь людей – через философские тексты и речи, через живое общение философов с людьми, через философские беседы людей друг с другом» [151]. При этом «цель практической философии: побуждать с помощью мысли к правильным, хорошим действиям и отвращать от ошибочных, плохих действий» [151], «воздействовать на людей *силой мысли* через посредство слова, убеждения – в процессе живого общения» [152]. При этом «фило-

соф располагает таким средством решения человеческих проблем, каким не располагает профессионально ни один представитель какой-либо другой человечески-ориентированной деятельности. 'Этим средством является мысль» [153]. Как мы уже указывали выше, с самой постановкой вопроса о необходимости *практичности философии* трудно не согласиться. Однако в связи с трактовкой автором монографии *практичности* возникает ряд вопросов: неужели *мысль* является инструментом только философа, нужна ли она психологу, педагогу, управленцу и т.д.? Так ли уж, например, педагог и/или психолог «не располагает средством решения человеческих проблем» – мыслью? Что значит, хорошее действие и действие плохое – где критерии «хорошо»/«плохо»? и т.д. Фактически, согласно автору монографии, философия может быть *практичной* только в том случае, если философ «пойдет в люди» общаться и коммуницировать с целью решения повседневных человеческих проблем, поскольку «философия незримо присутствует в сознании людей, хотя бы они этого или нет. Люди так или иначе обсуждают философские проблемы, не называя их философскими» [153]. С таким пониманием *практичности* трудно согласиться. Не случайно автор [150], обсуждая *практичность философии* и подробно рассматривая философскую методологию, основное внимание сосредоточил на эсхатологических проблемах жизни человека, на проблеме жизни и смерти, поскольку, несмотря на декларацию о необходимости решения каждодневных проблем людей, другой *каждодневной проблемы, достойной рефлексии философа, кроме эсхатологии, автор не обозначил. Мы понимаем назревшую проблему практической философии* не как необходимость решения профессиональными философами *каждодневных проблем людей* наподобие дискурса софистов, а как позиционирование самой философии в современном мире в качестве дискурсивного интегрирующего инструмента, «метатехнологии» целенаправленного трансцендирования и получения человеком не только сознательных, но и подсознательных сущностных оснований и переживаний бытия – и своего собственного, и окружающей действительности, природной и социальной.

В следующем приближении возникает связанная проблема поиска и формулировки *миссии и философии* самой философии в со-

временном мире, который кардинально, если не сказать сущностно, отличается и от мира Сократа, и от мира Канта, Гегеля, впрочем, так же как и от мира К. Поппера, и т.д. По нашему мнению, одна из главных особенностей современного мира состоит не столько в том, что он стал *постиндустриальным и информационным* – это вторично, а в том, что *в настоящее время произошла или происходит актуализация новых императивов жизнедеятельности человеческой популяции*, которые ранее еще несколько десятилетий назад были только в потенции и лишь могли угадываться учеными и философами [70]. Одним из свидетельств подобной актуализации является феномен демографического перехода, происходящего в настоящее время в человеческой популяции – «переход численности населения Земли в целом или какой-либо страны в отдельности от экспоненциального роста (демографического взрыва) к сокращению (депопуляции)... В целом длительность демографического перехода для населения всей Земли оценивается в 40-50 лет, т.е. практически «мгновенно» с позиции истории. Середина перехода приурочена примерно к 2000г.» [154]. Что может дать философия практически, и какова будет ее миссия для человеческой популяции в мире, прошедшем демографический переход? От ответа на данный вопрос существенно зависит и понимание роли философии в современном образовании. Действительно, если образование – необходимый атрибут жизнедеятельности человеческой популяции и социума, который комплексно адаптирует вновь вступающие в жизнь поколения к реалиям природного и социального миров, с одной стороны, путем трансгенерационной передачи накопленных материальных и нематериальных артефактов культуры, а с другой – обеспечивает «механизм» опережающего отражения будущего, в том числе и с помощью рефлексивных моделей, то в таком случае миссия современной философии образования и может заключаться в осмыслении, с одной стороны, актуализированных популяционных императивов, а с другой – в опережающем отражении социальной динамики и дискурсивном внятном «донесении» всего этого до профессионалов-педагогов и управленцев, а также до широкого круга людей.

В связи с вышеизложенным формулируется следующая пограничная проблема – проблема возможности построения модели,

пусть не формальной, самой философии и рассмотрение возможности хотя бы частичной ее алгоритмизации. Назовем ее так – *проблема моделирования и алгоритмизации философии*. Здесь важно подчеркнуть, что речь идет не о философии моделирования и алгоритмизации, а о возможности моделирования и алгоритмизации самой философии, хотя бы в некоторых ее *практических* аспектах. Действительно, практичность и «технологии» целенаправленного трансцендирования могут существовать только в контексте некоторой модели, а их конструктивность и доступность связаны с алгоритмизацией. Поэтому, говоря о моделировании и алгоритмизации философии в контексте ее практичности, мы имеем в виду моделирование и алгоритмизацию некоторых аспектов современной философии, что позволит достичь практичности философского действия «не только для себя, но и для других». В частности, если, по мнению М.К. Мамардашвили, философия – это способ бытийствования на пути достижения трансцендентной полноты бытия человека, профессионала – философа, то моделирование и алгоритмизация позволят позиционировать философию как метод достижения полноты бытийствования не только профессиональным философом и, таким образом, решить проблему достижения трансцендентного смысла жизни человека в современном обществе.

Выше были сформулированы следующие «пограничные проблемы» философии в контексте современного, по крайней мере, отечественного образования:

- Преодоление фрагментарности знания-образования-личности.
- Убедительность философского знания и его транслирование массовому сознанию.
- Востребованность философского знания массовым сознанием.
- Достижение «практичности» философии и включенности ее в «жизнь» современного социума.
- Формулировка миссии самой философии в современном постиндустриальном информационном обществе в контексте радикальной трансформации современной социокультурной ситуации.
- Моделирование и алгоритмизация философского знания, хотя бы в некоторых существенных его аспектах.
- Разработка процедур целенаправленного трансцендирования для формирования в человеке в процессе обучения сущностных

семантических структур, адекватных современной социокультурной ситуации.

Как нетрудно видеть, сформулированные пограничные проблемы философии образования имеют эпистемологическую направленность, поскольку затрагивают как основные структуры современного знания, так и процедуры их эффективного транслирования от поколения к поколению. Причем в контексте данных проблем «знание» выступает как объективированная реальность, находящаяся «над» каждым отдельным человеком, как подсистема человеческого социума со своей структурой и онтологией. Кроме того, данная подсистема «знания» «живет» и развивается по внутренне присущим ей законам, а каждый человек имеет к ней доступ и осуществляет в нее вклад через знаки, символы, модельные представления, через семантические структуры личности и дискурсивные процедуры, надстраиваемые над данными семантическими структурами.

В ряду пограничных проблем философии применительно к философии образования мы отдельным пунктом выделяем *проблему духовности* как эпистемологическую проблему трансформации и становления современного, в первую очередь, отечественного образования. «Ведущие представители классической философской традиции (Платон, Аристотель, Декарт, Спиноза, Лейбниц, Кант, Фихте, Шеллинг и Гегель) единогласно признавали, что главное в человеке, в его отличии от природы, есть духовное начало и лишь ему человек обязан всем, что он делает и создает как человек» [171]. Вся история философии свидетельствует о непрекращающемся анализе в каждое историческое время дихотомии «материальное – идеальное». Например, в философии диалектического материализма, как мы все хорошо помним, прослеживается следующая логика применительно к данной проблематике. Существует объективная реальность, для обозначения которой используется философская категория «материя». Материя как объективная реальность обладает фундаментальным свойством – отражение, кроме того, материя эволюционирует (развивается). Совместно наличие развития материи и имманентное присутствие отражения приводит к тому, что на определенном этапе возникает жизнь. Сначала – как биологическое явление, которое в дальнейшем в процессе эволю-

ции усложняется, возникает следующий уровень сложности и т.д., появляется человек разумный, наделенный психикой и идеальными процессами и т.д.

Вместе с тем важно отметить, что независимо от того или иного направления современной философии необходимо разделять два понятия: «идеальное» и «духовное». Не вдаваясь в историческую или библиографическую справку, мы считаем, что возможно выделить, по крайней мере, три основных подхода к анализу взаимоотношения понятий «идеальное» и «духовность». Первый связан с понимаем «духовности» как понятия более узкого или производного от понятия «идеальное». Здесь духовность понимается как определенная специфическая аксиология человеческой жизни, как специфическое проявление (далеко не всегда) идеальных процессов человеческой психики и как социальная ценность – производное от моральных и этических норм. В рамках второго подхода, развиваемого в основном в рамках религиозной философии, духовность – изначальная сущность Мира, Вселенной, Универсума и т.д., которая только специфически проявляется в жизни людей, существуя всегда и везде. Кроме того, существует и третий подход, практически не исследованный в истории философии, связанный, если говорить кибернетическим языком, с усложнением путем метасистемных переходов системы, «наделенной» идеальными процессами.

Понятие «метасистемный переход» было введено в монографии [170] как понятие, описывающее *механизм* скачкообразных качественных изменений в направлении развития сложных систем. Фактически речь идет о некоторой эвристической *модели* диалектического перехода количественных изменений в качественные. Наличие такой модели, по нашему мнению, позволяет конкретизировать закономерности эволюционного усложнения достаточно сложных явлений и феноменов, не опускаясь на понятийный уровень конкретных наук и оставаясь в контексте философского подхода. В рамках логики этого третьего подхода понятие «духовность» может быть содержательно введено, как мы считаем, в качестве следующего метатеоретического уровня по отношению к идеальному, как результат метасистемного перехода в эволюционирующей системе, наделенной идеальными процессами. В таком контексте проблема духовности человека получает новое звучание и может быть рассмот-

рена как пограничная проблема современной философии образования с вполне конкретным эпистемологическим содержанием, с анализом как самого *человеческого* знания о духовности, так и контекста данного знания.

В философской и публицистической литературе последнего десятилетия уделяется много внимания вопросам духовности человека, сущности и характеристикам понятия «духовность» особенно в контексте современных проблем образования. Это, вообще говоря, типично для России, не только в «смутное время» войн, революций, экономических потрясений и т.п., но и в «плавном течении» повседневной жизни обращаться к рефлексии по поводу самих основ того, что делает человека человеком, в частности, к тому, что часто называют «духовностью». Многими авторами надежда на будущее связывается не только или не столько с материальным и технологическим прогрессом, но и с преобразованиями в системе образования, с ее нацеленностью на формирование духовности людей [173, 174]. В последующем разделе более подробно рассмотрена проблема духовности как пограничная эпистемологическая проблема философии образования в социальном контексте современного «властно – денежно – технократического» мира, предпринята попытка показать, что даже в таком мире «духовность» – один из основных системообразующих факторов, обеспечивающих воспроизводство социальной жизни. При этом применительно к образованию становится понятным, что только явное осознание сущности и контекста «духовности человека» позволяет воспитывать и образовывать *людей*, аксиология которых нацелена на жизнь в обществе и ее воспроизводство, а не «*субъектов*» потребительского «общества», не имеющих как личного, так и общественного будущего.

3. ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И ПРОБЛЕМА ДУХОВНОСТИ. ДУХОВНОСТЬ ДЛЯ ОБРАЗОВАНИЯ – ВОСПИТАНИЯ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ЖИЗНИ

Надежда на будущее связывается не только или не столько с материальным и технологическим прогрессом, но и с преобразованиями в системе образования с ее нацеленностью на формирова-

ния духовности людей. Духовность – это только лишь религиозное понятие или же предмет философского дискурса? В истории человечества власть не могла обойтись без духовности своих «подданных», а духовность – без власти. Духовность нельзя технологически измерить и алгоритмически воспроизвести, данное явление лежит вне семантики “точного” знания и находится вне научной теории, являясь для нее внешним фактором. Вместе с тем, духовность – это тоже человеческий ресурс. Духовность и экономика. Между ними – пропасть, или это две реальности человеческого бытия? Духовность и деньги. Духовность как просветление стремлений и деньги как мерило «всего» в социальном бытии. «Перенос» на деньги трансперсональных структур психики. Личность как целостность, которая возникает и продолжает непрерывно становиться в процессе репрезентации окружающего природного и социального мира, в которой можно выделить, по крайней мере, две составляющие: “Глубинную Константную Реальность”, во многом неосознаваемую, а также разделяемую виртуальную реальность, в основном самоосознаваемую. Трансгенерационная передача “Глубинной Константной Реальности”. «Метачеловеческая коллективная реальность». Духовность как паттерн в межчеловеческой реальности, связанный с основами жизни. Данный паттерн духовности каждый день воспроизводится в человеческой популяции в процессе трансгенерационной передачи как один из наиболее базовых и сущностно важных.

3.1. О духовности в контексте философии отечественного образования

В связи с резким увеличением сложности и плотности в настоящее время как самой человеческой популяции, так и ее взаимодействия с окружающим миром, с обострением экологических и ноосферных проблем жизни человека все более актуальным становится осознание людьми своего места в мире, вероятного будущего и сценариев поведения, которые позволили бы с надеждой это будущее ожидать [172]. Как пишет С.В. Казначеев в итогах работы II Международного конгресса «Образование и наука на пороге XXI века», проводившегося в ноябре 1999 г., «системообразующим фактором процесса воспитания всегда выступал набор духовных и

материальных общественных ценностей, для овладения которыми каждый конкретный человек всегда вступал в межличностные отношения с другими людьми, объединяя, цементируя тем самым обновляемое «тело» того этноса, к которому он принадлежал. Только благодаря тесным межличностным контактам, указанный этнос мог претендовать на условное «бессмертное» существование, социально-историческое эволюционное развитие. Благодаря постоянному воспроизводству в глубинах этноса набор ценностей актуализировался, становился личностно значимым процесс поиска, усвоения знаний, так как без них личность, индивид уже не могли стать потенциальными пользователями, носителями выделенных этносом наборов духовных и материальных ценностей. Более того, каждая возрастная группа людей должна была осваивать только ей принадлежащий набор подобных ценностей, который затем становился ступенью к успешному овладению набором ценностей, как бы следующему за ними» [175].

Применительно к системе современного отечественного образования, как пишет Н.Ф. Хилько, «стратегические цели развития духовности... связаны, во-первых, с учетом стандартов современных требований и национальных приоритетов, во-вторых, с ориентацией дисциплин социально-гуманитарного цикла на основные ценности русской культуры. При этом важно поднять духовно-нравственный уровень гуманитарного образования» [176]. Кроме того, как пишет другой автор, цель гуманитарного образования – «высшение души до духовности, воспитание воли к совершенству, укоренение духа в абсолютное совершенное содержание и выведение из него конкретных ценностей – нравственных, эстетических, правовых, экономических» [177]. Важно отметить, что в российской традиционной культуре воспитание-образование всегда ассоциировалось с духовностью человека и позиционировалось как «божественные, жизненно необходимые явления, как долг и обязанность взрослых, особенно родителей» [178]. Для практического развития духовности в системе современного отечественного образования в литературе предлагается, например, такая «технология»:

«1. Гармонизация развития духовно-телесных качеств подрастающего поколения, символизирующих собой позитивный нравственный облик человека.

2. Духовное совершенствование подростков и молодежи в процессе постижения знаний и, прежде всего, этнокультурной составляющей, символизирующей духовно-нравственные корни микросоциума.

3. Сосредоточение в духовном потенциале моральных компонентов как внутреннего состояния свободы воли, направленной на этнокультурную и творческую самореализацию личности. С этим связывается формирование целомудрия, сопереживания, соборности, противопоставленных индивидуализму, стяжательству и карьеризму.

4. Духовность семейно-родственных отношений, построенных на этнокультурных основах, и формирование гуманистических отношений в социуме. При этом усиливается роль таких качеств, как доброта, бескорыстие, любовь, дружелюбие. Таким образом осуществляется формирование духовно-нравственного смысла современного образования в этнокультурной среде как самоосуществление человека по законам психофизического здоровья, истины, красоты, добра и любви» [179].

С позицией и предложениями вышеуказанных авторов, связанными с повышенным вниманием к проблемам духовности в контексте современно отечественного образования и воспитания, трудно не согласиться. Однако вместе с пониманием важности развития духовности возникает ряд принципиальных философских вопросов: что такое «духовность», в чем ее сущность, какова онтология, какие эпистемологические проблемы возникают при попытках дискурсивного светского изучения «духовности», какие аспекты бывают у «духовности» и бывают ли вообще? «Духовность» — это только лишь религиозное понятие или же предмет философского дискурса?

Российские философы начала и середины XX века, такие, как Н. Бердяев [180] и И.А. Ильин [181], заложили основы современных отечественных светских представлений о духовности человека и социума. Например, Н. Бердяев определял духовность как «царство свободы Духа» в отличие от «царства Кесаря»: «Окончательная победа царства Духа, которая ни в чем не может быть отрицанием справедливости, предполагает изменение структуры человеческого сознания, т.е. преодоление мира субъективации, т.е.

может мыслиться лишь эсхатологически. Но борьба против власти объективации, т.е. власти Кесаря, происходит в пределах царства объективации, от которого человек не может просто отвернуться и уйти» [182]. Однако при всей логичности изложения в связи с прочтением работ Н. Бердяева возникает вопрос: «царство Духа» – свобода, но свобода от чего и ради чего? Данный вопрос даже не ставится, что и понятно, поскольку Н. Бердяевым он понимается в существовавшем послереволюционном контексте. Фактически вся логика Н. Бердяева – это противопоставление вульгарному материализму и социальному утопизму марксизма, победившего в России в 1917 году. Аналогично, не вдаваясь в подробный анализ трудов И.А. Ильина, можно оценить его философскую миссию как противопоставление однобокости победившей в России философии и идеологии, а также как некоторую ностальгию по образу жизни «православной державы», а также надежда на возможность создания «синтетической» философии по современной терминологии.

Из современных работ по духовности, не претендуя на полноту, отметим как наиболее характерные [174, 183, 184]. Так, в [184] можно прочитать: «Абсолютный смысл человеческой жизни – раскрытие божественных свойств человеческого духа...». Здесь некоторое понятие «человеческий дух» определяется через другое – «божественные свойства», которое, в свою очередь, не столько определяется, сколько описывается в религиозной литературе. Описывается по-разному, в зависимости от конфессии, и является, в конечном счете, предметом веры, а не философского дискурса. В монографии А. Королькова «Русская духовная философия», удостоенной премии президента России, духовность рассматривается в качестве «способа бытия и просветления стремлений...» [185], или: «Духовность сопряжена со страданием» [186]. По нашему мнению, такой подход существенно зависит от контекста, в котором буквально живет автор, и не снимает важнейших вопросов: по какому критерию определяется, что является светлыми стремлениями, а что нет? Кроме того, посыл «духовность – это страдание» оставляет без внимания, что же такое страдание и во имя чего необходимо страдать, до какой степени, добровольно или по принуждению и т.п., а страдание ради самого страдания – это, по мнению автора, называется мазохизмом, который также достаточно

далек от философского дискурса. Попытка дискурсивного подхода к описанию духовности предпринята в работе [183], где сделан вывод о том, что «главное в духовности, определяющее ее сущность, состоит в способности человека испытывать радость в процессе сознательной самоотдачи, творя добро и благо для других людей». Кроме того, автором рассматриваемой работы вводится структура в виде семи атрибутов духовности: «нравственном, определяющем социальную направленность, и *системообразующем*; эстетическом, характеризующем способности создавать и понимать, чувствовать прекрасное; познавательном, характеризующем умственные, особенно творческие способности, эрудицию, познавательные интересы; эмоционально-психологическом, характеризующем силу переживаний, богатство чувств, способности положительно влиять на других людей; творческом, выражающем новаторское начало человеческого духа; общенческом, означающем стремление к общению как самоценности; практически-деятельностном, *интегрирующем и объективирующем* посредством *труда* и *поступков* все элементы духовности». Трудно не согласиться с автором, что в духовности присутствует радость от «творения» блага другим людям, которая может быть структурирована вышеприведенным способом. Однако полностью ли исчерпывается понятие духовности данной радостью с соответствующей структурой? Непродолжительная рефлексия по этому вопросу с очевидностью показывает, что человек и понятие духовности вкладывает нечто большее, чем эту «радость». Вопрос о природе духовности человека остается открытым.

Кроме того, выше цитируемые авторы, даже те из них, кто погружен в религиозный, в частности, православный контекст, по умолчанию резко сужают контекст изучения духовности. Действительно, даже простое прочтение Евангелия показывает, что в евангелистской онтологии существуют и такие «духовные» сущности, как «бесы», которые не материальны, принадлежат «духовному» миру, происхождение свое ведут от «лукавого» и т.д. Здесь автор подчеркивает ту мысль, что призывы к духовности образования – воспитания и т.п. без уточнения контекста духовности могут привести совершенно к не тем результатам, которые ожидаются. Более того, если не брать христианскую традицию, а привести пример из новейшей истории, то авторам «безконтекстной духовнос-

ти» следует напомнить, что и пресловутое военизированное формирование фашистской Германии «СС» являлось духовным орденом соответственно со своеобразно понимаемой «духовностью», основывавшейся на древней религии тибетского происхождения – так называемый «бон» [187]. Следовательно, упоминание духовности без указания контекста, религиозной или светской традиции есть не более, чем метафоричное публицистическое выражение озабоченности авторов современным состоянием дел в области воспитания – образования.

В настоящем разделе предпринята попытка (следуя нашим работам [188 – 192]) в рамках эпистемологического подхода разобраться с весьма запутанной проблематикой духовности, которая, по нашему мнению, относится к “пограничным проблемам” философии, особенно в контексте изменяющего социума и системы образования в нем. Пограничным в том смысле, что вопросы духовности традиционно являлись предметом религии и философии, пограничным в том смысле, что практически каждый человек, и философ, и религиозный деятель, и “обычный человек” – каждый имеет свое мнение о духовности, однако на вопрос о прояснении данного понятия, как правило, следует ссылка на метафоры основателей религиозных конфессий (Христос, Будда, библейские пророки и т.д.) или философских «школ» (Платон, Гегель и т.д.), а не на личный опыт или дискурс. В настоящее время развитие эпистемологии, появление на основе современной эпистемологической методологии такого комплексного научного направления, как когнитология [141], позволяют, по нашему мнению, подойти к анализу проблем духовности как к рефлексии на метатеоретическом уровне. Онтологическая «мощь» проблемы духовности в современном мире особенно в контексте проблем образования – воспитания по своей сути заставляет выйти на методологию эпистемологического анализа используемого понятийного аппарата, рефлексии сущности понятий и их связи в семантическую «матрицу» в картине мира современного человека. При этом в современных условиях резкой трансформации социокультурной ситуации такой анализ необходимо проводить не только абстрактно, но и с определенной праксиологической направленностью хотя бы только для того, чтобы у нашей страны было бы будущее, чтобы у нас с вами были потомки, и они могли бы сказать, что (перефразируя Б. Рас-

села) философы начала ХХI века, конечно, являлись следствиями социальных обстоятельств, политики и инструментов того времени, но они одновременно были и *причинами* будущего, ставшего настоящим.

Дальнейшее изложение будет построено по следующему плану:

- в явном виде сформулируем ряд дихотомий, таких, как духовность и власть, духовность и экономика, духовность и деньги. Выбор данных дихотомий, по нашему мнению, праксиологически исключительно важен в условиях современной российской действительности, поскольку даже на высоком официальном уровне *власти* постоянно декларируется, что место национальной государственной идеологии занимает теперь *экономика*, а ее эффективность, понимаемая как прибыль и *деньги*, есть главная цель общества!;

- на основе данных дихотомий выделим определенный контекст для анализа понятия «духовность» в современном обществе;

- проведем анализ данного контекста с целью перехода на следующий метатеоретический уровень рефлексии духовности;

- на основе такого перехода на метауровень сформулируем в явном виде некоторую эпистемологическую модель духовности в разделе «Духовность как трансгенерационная передача».

Автор монографии надеется, что *введение в явном виде дискурсивной эпистемологической модели духовности, если не снимает полностью нагромождение разноплановых метафор в данной области, то, по крайней мере, открывает путь для современного философского дискурса по данной проблематике, а также позволяет без излишней политизации в рамках веротерпимости проводить сравнительный анализ онтологии духовности в контекстах – светском и религиозном, властном и образовательном и т.д.*

3.2. Духовность и власть

Вся история человечества свидетельствует, что «власть» для своей легитимности стремится опереться не только на силу, но и на «духовность», на некие «высшие ценности»: «всякая власть от Бога...», «царь (президент, канцлер и т.п.) – помазанник Божий» и т.д. «Вождь», единоличный или коллективный, выражает чаяния «подданных» и организует всю их жизнь, включая духовную аксио-

логию. Президент – концентрированное персонифицированное выражение стремлений большинства народа, «национальной идеи». Он действует, «исходя из интересов нации, страны» и т.п. С другой стороны, представители духовных структур общества, как правило, провозглашают целью своей деятельности намерение спасти окружающих от бездуховности, часто понимая ее по-своему, рисуют «ужасы» хаотичного общества, забывшего или отошедшего от духовности. Для достижения подобных целей представители «духовных структур» повсеместно создают собственные организации с жесткой вертикалью власти, а также охотно идут на сотрудничество со «светской властью». Они получают материальные блага (не для себя, конечно, а для дальнейшего развития духовности) от общества за обещания будущих духовных благ и от власти – за пропаганду смирения граждан перед властью. Исключение составляют «подвижники» и «монахи», которые во все времена дистанцировались от каждодневных мирских проблем, включая и власть, и светское обсуждение проблем духовности.

Такая весьма упрощенная картина, однако, позволяет понять, что на протяжении всей истории человечества власть не могла обойтись без духовности своих «подданных», а духовность – без власти. Власть и духовность являются двумя сторонами социальной жизни и дополняют друг друга в способах и методах управления обществом, опираясь друг на друга и совместно организуя и текущую жизнь, и стремления социума, и препятствуя его хаосу. В эпистемологическом контексте проблем образования, по нашему мнению, структура и аксиология духовности общества есть концентрированное выражение содержания власти, а власть – концентрированное выражение содержания духовности общества. Отрефлексирав на метауровне и поняв систему власти в стране, и можно будет сказать очень многое о духовных структурах людей, живущих в данной стране, об их стремлениях, внутренних ценностях, наличии альтруизма или эгоизма, в конце концов, – о структуре личности и духа граждан данной страны. И, наоборот, по структуре личности и духа людей можно с высокой степенью вероятности предсказать систему власти общества.

Проявление власти каждый из нас знает, слышит, наблюдает и ощущает практически каждодневно в лице начальства, админист-

ративных работников, «народных избранников», чиновников, силовых структур и т.п. Студенты соответствующих специальностей изучают теорию государства и права. О сущности власти писали Аристотель и Платон, Сократ и Маккиавелли, множество современных ученых и политологов. В результате все мы с юношеских пор знаем, что без власти человеческого общества не бывает. Но все же почему? Почему учение князя Кропоткина об анархии, фактически о самоорганизации общества без властных структур – не более чем утопия? Почему самоорганизация в обществе, как показывает история, с неизбежностью приводит к возникновению властных структур в той или иной форме? Общепринятый ответ в настоящее время – власть есть необходимый и неизбежный регулирующий механизм социальной жизни, интегрирующий и регламентирующий множественные, порой противоречивые, устремления людей. Механизм, создающий необходимые условия для согласованного цивилизованного совместного труда людей, для экономической жизни современного общества. Однако если этим только и ограничивается сущность власти, то тогда почему же власть с необходимостью вынуждена опираться на духовность, на «национальную идею», и даже в области практической микроэкономики приходится оперировать понятиями «миссии» и «философии» с целью создания долговременной мотивации и сотрудников, и, особенно, владельцев организации [193]. Здесь приходится вторгаться в область духовности, поскольку и «национальная идея», и «помазанник Божий», и «миссия», и «философия» – это понятия, которые не сводятся только к управленческой или властной парадигме, но вторгаются в самую сущность представлений о человеке и его духовности.

Представители системы власти, которые по необходимости должны быть предельно прагматичны, декларируют власть как организующую основу, базовую структуру существования общества, а проблемы духовности – это неизбежные издержки «электората» и «трудовых ресурсов», которые приходится учитывать в процессе обоснования и достижения «легитимности» власти. С другой стороны, сторонники духовного взгляда на человека, общество, природу сказали бы, скорее всего, что именно духовность – основа основ, или что человек оправдывает свое назначение, только если он одухотворен. В данном подходе человек одухотворен изначально, и

все результаты его деятельности, в том числе материальной, настолько результативны, насколько человек согласуется в своей деятельности с данной изначальной одухотворенностью. Сторонники данного подхода чаще всего считают, может быть, в неявной форме, что рациональный технологический подход – это искушение человека интеллектом и гордыней. Путь, который стратегически бесперспективен, хотя бы потому, что доступные человечеству ресурсы ограничены, а представление человека “счетно-решающим устройством”, пусть и высоко образованным, – дорога к вырождению.

В данной парадигме духовность, душа – это что-то тонкое, трудно уловимое и трудно описываемое, не формализуемое, относящее к сфере идеальных человеческих процессов. Предмет изучения философов и духовных наставников – еще с античных времен, который характерен в основном для общества с традиционной ориентацией на непрерывное воспроизведение «потока жизни» и соответствующих ценностей. Поскольку каждый из нас не только ест, пьет и отправляет естественные потребности, но еще и думает, верит, надеется, любит, а многие по всему миру искренне верят в Промысел Божий в той или иной конфессиональной форме, то и с данным утверждением трудно не согласиться, по крайней мере, в свободное от работы время. Кроме того, человеку трудно примириться с конечностью личностного бытия, поэтому каждый из возможных скептиков, наверное, в глубине души хотел бы верить в изначальную духовность человека и собственную жизнь в ней.

Слабостью данного подхода с точки зрения парадигмы рационального технологического общества является то, что духовность нельзя технологически измерить и алгоритмически воспроизвести. Если нельзя измерить и воссоздать в «производственном» цикле, то данное явление лежит вне семантики “точного” знания и находится вне теории власти, являясь для нее внешним фактором. Вместе с тем, многие современные теоретики, и особенно практики-политики, признают, что духовность – это тоже человеческий ресурс. Однако ресурс специфический, лежащий вне рационального аппарата властной парадигмы и требующий внимательной оценки и разработки правил формализации с целью использования властью. Согласно подходу метаанализа [138] и принципу «буква-

лизма» [194-196] сам факт декларируемой необходимости постановки проблем описания идеальных процессов в рамках властно-технологической парадигмы говорит о том, что человек и в рамках данной парадигмы не может полностью жить только в контексте расчетов и погони за материальными благами.

Характерно, что в экономически и технологически развитом обществе, в первую очередь в США, в описании проблем человековедения практически не используется слово “духовность”. Фактически вся проблематика “тонких идеальных процессов” в человеке рассматривается в рамках психологической парадигмы и, соответственно, различных школ психологии: психоанализ, нейролингвистическое программирование (НЛП), design human engineering (DHE), сущностная трансформация, школа психологии Милтона Эриксона, школа психологии А. Маслоу и т.д., что является, по нашему мнению, экспансией технологического подхода, «машинной» метафоры на область духовных процессов. Внутри контекста перечисленных школ психологии присутствует в неявной форме метасмысл сделать человека удовлетворенным и управляемым через технологически воспроизводимый и формализуемый процесс, которому можно научить почти каждого студента-психолога или будущего управленца. В противоположность этому в традиционном обществе, ориентированном на воспроизведение «потока жизни», повсеместно полагалось как аксиома, что достижение человеком духовности – долгий, сложный и тернистый путь, который не может быть формализован и поставлен на конвейер социальной жизни. Данный путь проходится только ценой личностных усилий под наставничеством духовного лидера, которым может быть далеко не каждый человек.

Все это так, однако, что же такое «власть» и что такое «духовность»? Да, они дополняют друг друга в социальном контексте жизни общества, организуя ее и противостоя социальному хаосу. Да, они конкурируют за материальные и людские ресурсы, как и всякая организация. Да, так было на протяжении всей известной истории человечества. Но, что же они представляют собой, в чем их сущность, в какой системе понятий возможно совместное описание власти и духовности, почему они не могут существовать друг без друга? Что же это за глубинное сущностное свойство челове-

ка, которое не позволяет нам жить как без власти, так и без духовности, возлагая на них управление и организацию жизни и человека, и социума, освобождая нас от полноты личной ответственности за собственную судьбу?

Для получения ответов на данные вопросы необходимо выйти за пределы контекста дихотомии «власть-духовность», взглянуть и ощутить данную проблематику более широко, как бы с мета- или «надчеловеческих» позиций, что в методологическом плане представляет серьезную трудность. Действительно, создание эффективных подходов к современной «проблеме человека», их рациональное описание и внедрение в общественную практику – задача, которая по своей сложности и последствиям не уступает, по крайней мере, проблемам, стоявшим перед естественной наукой в начале XX века, когда появились квантовая механика и квантовая физика, теория относительности и были скорректированы философские основания картины мира. Однако по сравнению с проблемами человековедения, духовности ситуация в естественной науке была проще, поскольку человек оставался в качестве «стороннего наблюдателя», вообще говоря, над ситуацией, что позволяло ученому ставить так называемые «мысленные эксперименты» не внутри, а вне отношения *объект исследования – субъект исследования*. Применительно к рассматриваемой проблематике «власть-духовность» качественное отличие заключается в том, что любой ученый, политик и управленец как человек находится внутри отношения *объект действия – субъект действия*, поскольку человек не может быть свободен от собственной психосемантической матрицы, «ядер» собственной психики, личностных и коллективных бессознательных структур [197, 198]. Такое положение для рациональных дискурсивных представлений, вообще говоря, не было типично и ставит множество вопросов общеметодологического и гносеологического порядка и, как ни странно, духовного плана. Резко возрастает ответственность не только за принимаемые решения, но и за структуру собственного мышления и целеполагания, за образ действий и т.д.

В настоящее время, как отмечалось еще в «Докладах Римскому клубу» [199], по сравнению с предшествующими столетиями структура жизненного уклада кардинально изменилась во всем техноло-

гически развитом мире. Изменились стандарты жизни, требующие затрат многочисленных природных ресурсов на одного человека; резко возросли динамичность и связность мира, в том числе и за счет новых коммуникационных технологий; возникла единая «мировая база знаний» – Интернет, доступ к которой может иметь практически каждый человек среднего достатка. Наконец, принципиально изменилась в сторону увеличения плотность человеческой популяции как биологического вида на Земле. Перечисленные выше особенности современности практически очевидны для каждого взрослого и образованного человека. Менее очевидным, однако не менее существенным фактором является то, что произошли или происходят на наших глазах фундаментальные преобразования структур и содержания как коллективного семантического пространства человечества, так и того, что К.Г. Юнг определил термином «коллективное бессознательное» [200]. Эти преобразования затрагивают сами основы наших представлений о происхождении, содержании и возможных ответах на «вечные вопросы», что отражается и на поисках смысла, целей, содержания и методах организации жизни современного общества и его властного управления.

Действительно, как показывают оценки [201], к концу первого тысячелетия до нашей эры, на рубеже эпох, общая численность населения Земли составляла около 10 – 50 миллионов человек, из которых основная часть занималась примитивным физическим трудом, и только небольшой процент – интеллектуальной деятельностью. Люди были географически, технологически и информационно разобщены. Однако в это время, как свидетельствует история, были заложены сами основы современной картины мира, базис семантического пространства [38] жизни современного общества. Более того, если внимательно проанализировать историю, то, очевидно, что основные базовые понятия, упорядочивающие предметно-чувственный опыт человека, складывались в то же время, тысячи лет назад. Как в то время обстояло дело со структурной сложностью ноосферы, коллективного бессознательного населения Земли? По нашему мнению, оно естественным образом соответствовало по своей структурной сложности и «зрелости» интеллектуальных коллективных структур невысокой степени развитости социума в целом в то время. Это нетрудно понять, изучая сами пробле-

мы, которые ставились несколько тысяч лет назад перед обществом. В основном они были, с одной стороны, направлены на решение задачи примитивного выживания человечества как биологического вида и «подчинение» ему природной среды, с другой – высокий полет интеллекта отдельных мыслителей не оказывал практически никакого конструктивного влияния на материальное производство человеческой популяции и методы управления обществом.

В настоящее время, как известно, сообщество людей на Земле составляет около 6 миллиардов человек, степень и сложность связей между которыми существенно сложнее. Уже первый анализ по правилам метаанализа семантики структуры современного общества показывает, что социум – это не набор экземпляров людей, а система взаимодействующих индивидуумов, принадлежащих единому «континууму жизни» и составляющих «голограмму жизни», где могут действовать, как отмечалось выше, достаточно сложные нелинейные механизмы взаимодействия [202, 203]. Более того, согласно современным представлениям информационно-коммуникативные связи между людьми существенно нелинейны [204] и в основном бессознательны. Так, по оценкам специалистов, если в обычном языке, на котором мы говорим, различается до 300 тысяч знаков, то в так называемом телесном языке, или подсознательном языке тела человека, – до 600 тысяч четко различимых знаков [205]. Однако, сколько из них доступно нашему сознанию – десятка два – три после прочтения книг наподобие «Язык жестов»? При этом все мы находимся в постоянном окружении множества людей, с которыми взаимно обмениваемся массивом неосознаваемой информации. Каждый из нас обменивается массивом неосознаваемой информации со своим окружением и т.д. Кто-то из дальнего окружения начинает контактировать с нами, и, таким образом, возникают нелинейные петли обратной связи. В результате – человеческое общество связано тонкой «тканью» сложнейшей внесознательной информационной «паутины» наподобие Интернета, что практически недоступно рефлексии человека и не подконтрольно ему в обычных условиях. Американский психолог Милтон Эриксон писал, что «бессознательное – это буквально то, на чем человек сидит» [204]. И объем этой информации, «на которой мы сидим» и которая не осознается, потрясает воображение. Действи-

тельно, по оценкам специалистов, в головном мозге человека в нейронных связях может храниться не более 10^{16} бит (или десять миллионов гигабит) информации, по-видимому, большая часть которой отвечает за процессы жизнедеятельности, поскольку в интеллектуальной деятельности участвует только около 3% резервов головного мозга. Для сравнения объем винчестера типичного современного компьютера составляет **десятки** гигабит. Однако в теле человека, в его подсознательных структурах, по тем же оценкам, может находиться до 10^{60} бит информации. Это число даже трудно произнести, по своей величине оно сопоставимо с числом атомов в наблюдаемой астрономами Вселенной. И весь этот невообразимо большой объем информации отдельного человека участвует в бессознательном обмене между 6 миллиардами людей, создавая сложнейшую нелинейную информационную «паутину». Фактически данная информационная «паутина» есть мета- или надчеловеческая реальность, живущая по своим законам, доступ к которой людям существенно ограничен хотя бы потому, что ее структурная сложность не сопоставима со структурной сложностью отдельного человека или научных, управленческих и иных организаций, сознательно создаваемых людьми и описываемых уставами, положениями, инструкциями и т.п.

Совместно оба аспекта – нелинейность информационных связей и рост числа членов популяции почти в тысячу раз – означают, что за последние две тысячи лет сущность и системная сложность семантического пространства, ноосферы, коллективного бессознательного, «информационного поля», как бы это не называлось, возросли не менее, чем в тысячу раз, насколько – трудно вообразить. К сожалению, не известны даже приблизительные оценки системного усложнения метачеловеческой информационной «паутины», ноосферы, коллективного бессознательного за последние два тысячелетия. Наличие такой оценки послужило бы «точкой отсчета» для изучения категориального аппарата современной науки о человеке, в том числе наук об управлении обществом. Вместо этого мы до сих пор как на основу своих понятий указываем на натурфилософов Греции и Рима, которые жили **буквально** совсем в другом мире. Таким образом, в настоящее время, с одной стороны, социальная группа, отвечающая за жизнедеятельность социума,

находится в пределах терминов и понятий, которые были созданы около двух тысяч лет назад и мало трансформировались в своей основе; с другой – на нее возложена ответственность регламентировать и управлять системой людей, внутренняя сложность которой неизмеримо возросла за последние века, учитывая на практике всю сложность метачеловеческой информационной «паутины» хотя бы для сохранения собственной власти.

В истории человечества многие великие мыслители искали рациональные подходы к описанию данной метачеловеческой реальности, начиная еще с античных времен. Здесь и учение Пифагора о «божественных» формах и числах, и учение Вернадского о ноосфере, и семантические пространства Налимова, и инструментарий психологии Милтона Эриксона, и трансперсональная психология Грофа и т.д. По нашему мнению, и основной предмет исследований философов, начиная с VI века до н.э. и, по крайней мере, по XIX век, был связан с поиском подходов к дискурсивному описанию данной метачеловеческой реальности с целью замены эмпирического и феноменологического изучения традиционными религиями. Действительно, согласно принципам метаанализа *в философском контексте за словами, понятиями, концепциям и моделями, создаваемыми учеными, философами и мыслителями, необходимо вычленить глубинную структуру их представлений и ощущений о важности для ученого тех или иных положений, что представляется им сущностно важным, но, может быть, не находит словесного выражения в силу принципиальной ограниченности вербального и знакового описания.* В конце концов, об их глубинной аксиологии, ради чего и с какой целью строится здание теории, концепции, модели.

При таком подходе становится очевидным, что многие философские концепции, стремясь на словах к «объективному» описанию мира, имели глубинным смыслом найти выражение некоей реальности, «стоящей» «за» или «над» человеком. Реальности, где, по словам М. Мамардашвили, «без субъекта – нет объекта». В истории философской мысли вводились различные понятия, так или иначе связанные с описанием проявлений феноменологии данной метачеловеческой реальности. Это и «божественные числа и формы», и «дух как вселенская идея»,

и «ноосфера», и «семантические пространства», и «трансперсональная психика», и «коллективное бессознательное», и «информационное поле Вселенной». По нашему мнению, в ряд данных понятий включается и «материя» в трактовке знаменитой книги «Материализм и эмпириокритицизм». При введении подобных понятий как категорий авторы, как правило, имели и имеют определенную цель, аксиологию исследований, что заранее накладывает отпечаток на то, под каким углом будет рассматриваться и как переживаться исследуемая проблема. Это обстоятельство находит выражение в системе используемых для описания метафор и моделей, в отборе примеров и убеждающих аргументов и концентрированно выражается собственно во введенном понятии. Например, если кто-то имеет основной задачей достижение власти, то, конечно, «материя», какое уж здесь «семантическое пространство». Если же исследуются пограничные вопросы психологии, то «коллективное бессознательное» и «трансперсональная психика» – здесь не до «материи».

Введенное понятие как символ и как знак естественным образом задает рамки будущих исследований и вопросов, которые будут либо «научными», либо «ненаучными» в данном сообществе профессионалов. В связи с этим автор вводит в настоящей работе термин **метачеловеческая реальность** для обозначения всей совокупности эмпирических, феноменологических и иных проявлений, связанных с метачеловеческой информационной «паутиной», как термин, который имеет меньше ограничивающей аксиологической нагрузки и задает более широкие рамки для возможных исследований. Кроме того, это – реальность, о чем свидетельствует как вся история традиционной культуры, включая религии, так и достижения современной антропологии в широком смысле, а также непредвзятый метаанализ нашего совместного существования как людей, а не как биологических объектов. «Кстати, это одна из роковых вещей в человеческой истории: законы человеческой исторической эволюции противоречат законам биологическим. Мы пытаемся жить по законам истории, то есть человеческой конструкции самосозидания, и одновременно продолжаем быть природными существами, поскольку живем в природе по законам биологической эволюции», – писал М.К. Мамардашвили [206]. С другой

стороны – это реальность **мета-**, поскольку принадлежит межчеловеческой области и не дана человеку, как правило, явно. Она находится за, между или над личностями. Например, в рамках голографической метафоры [203] метачеловеческая реальность есть «голограмма» всего человеческого сообщества, которая непрерывно записывается на протяжении веков в каждом из нас из поколения в поколение. Отдельный человек как малая область такой «голограммы» несет в себе целостный, но нечеткий символический образ предшествующих поколений, который проявляется через архетипические символы. Чтобы составить, по возможности, полный и четкий образ объекта – человека или сообщества людей, необходимо рассматривать и изучать множество малых ячеек – всю «голограмму» связного ансамбля всех одновременно живущих людей. Фактически о наличии некоей феноменологии, связанной с метареальностью, писали и современные философы: «Здоровое общество – это такое общество, которое поддерживает в человеке то, что от человека не зависит – тайны такого рода как совесть. Она не зависит от человека. Это наше состояние, которое в нас от нас не зависит» [207].

Один из наиболее существенных вкладов в проблематику описания феноменологии данной метачеловеческой реальности внес в XX веке швейцарский психолог и мыслитель К.Г. Юнг, который фактически разработал основы категориального аппарата для попыток дискурсивного ее описания. В частности, им в научный оборот были введены понятия «коллективного бессознательного», «архетипов» психики и их иерархии, без которых не обходится практически ни одна современная работа по феноменологии человеческой психики и духа. Однако в силу выше отмеченных принципиальных трудностей до решения проблемы рационального описания метачеловеческой реальности еще достаточно далеко. Тем не менее, человеческое общество, не имея способов рационального описания, на протяжении всей своей истории вынуждено было на практике, если можно так выразиться, «сотрудничать» с этой метачеловеческой реальностью, называя одни из ее проявлений «духовностью». Фактически данной цели служили все известные мировые религии, создавая процедуры воздействия на духовность человека, которые бы согласовывали жизнь человеческого сообщества с закономерностями метачеловеческой реальности. При этом

в качестве неявной основной цели таких процедур выступал мотив биологического выживания человеческой популяции. Здесь можно сказать, перефразируя К.Г. Юнга, что духовность – это «магическая стена, отделяющая человечество от хаоса». Более того, мотив выживания популяции – базовый биологический импульс, который присутствует в каждом биологическом объекте, в том числе в человеке [11]. Данный мотив или архетип при желании можно отследить в каждом из направлений изучения человека: биологическое, психологическое, социальное и духовное. Трансперсональные или метачеловеческие корни мировых религий достаточно подробно описаны в недавно вышедшей книге [90], их рассмотрение здесь увело бы нас далеко в сторону от рассматриваемой темы.

Религиозные и иные духовные организации вырабатывали методы «сотрудничества» с метачеловеческой информационной «паутиной» методом проб и ошибок на протяжении длительного времени. Для этого были все возможности: целеполагание – базовый мотив биологического выживания популяции в традиционной культуре; время – поскольку метачеловеческая информационная «паутина» эволюционировала медленно, в том числе из-за медленного нарастания числа людей и постепенного изменения образа жизни; материальные ресурсы – поскольку власть получала реальные плоды от процедур такого сотрудничества; людские ресурсы – поскольку в традиционном обществе «работа» в области духовности была престижна и почетна, не требовала большого риска, как военная служба, и давала возможность ощутить человеку сопричастность к «верховой» власти. Однако в XX веке, и особенно во второй его половине, ситуация кардинально изменилась. Действительно, опыт «сотрудничества» с метачеловеческой информационной «паутиной», который вырабатывался тысячелетиями, сохранился, но сама данная «паутина» существенно усложнилась и стала иной в силу выше указанных причин. Какой – можно только догадываться. Процедуры, вырабатываемые духовными организациями в историческое время, вдруг за какие-то сто лет стали малоэффективны. Проявления этого можно наблюдать повсеместно в виде революций, когда «помазанника Божьего» сметают с престола за несколько дней, в виде противоречий между странами, национальными образованиями, в виде проблем фундаментализма и терроризма, в

виде атомизации и стратификации общества на группы, каждая из которых живет как будто в собственном изолированном мире. В этих условиях ставка власти на силу, например, при попытках решения проблемы терроризма, хотя по-человечески понятна, но может дать не более чем тактическую кратковременную передышку, если не будут найдены современные методы «сотрудничества» с метачеловеческой информационной «паутиной».

В качестве примера можно привести политические репрессии в СССР в 20-е, 30-е и 40-е годы, эта тема за последние десять лет активно обсуждалась. В 20-е и 30-е годы, как свидетельствует история, аппарат репрессий работал как отлаженный механизм, не встречая сопротивления. Это происходило не только из-за эффективности применения карательных мер, «хитрости и коварства» вождя, но и во многом благодаря духовным основам репрессий, как это ни парадоксально. Благодаря тому, что основная масса населения страны в глубинах собственного духа верила в светлое будущее, в историческую миссию страны, в мудрость или сверхчеловечность личности вождя и готова была многое претерпеть и многое оправдать. Однако после войны, когда многие люди прошли через испытание смертью в буквальном смысле слова, данная вера стала вдруг испаряться, параллельно с этим и стал затухать механизм репрессий. Данный отрезок совместной истории власти и духа был завершен на XX съезде Коммунистической партии СССР.

Ставка власти на силу без поддержки процедурами «сотрудничества» с метачеловеческой информационной «паутиной», без духовных основ может дать только временную легитимность, в каких бы формах данная сила не проявлялась: контроль за денежными потоками и прямое финансирование, полит- и психотехнологии манипуляции общественным сознанием и т.п. Однако, как отмечалось выше, современные процедуры «сотрудничества» с «современной» метачеловеческой информационной «паутиной» еще только ищутся. В определенных социальных группах присутствует уверенность, что данные процедуры могут быть **рассчитаны**, например, на больших компьютерных системах, что, по нашему мнению, является иллюзией вследствие невообразимой сложности метачеловеческой «паутины». Современная наука с системой подобной

сложности еще не сталкивалась, не выработан и методологический аппарат действий в данном направлении. С другой стороны, фактически постоянное убеждение массового сознания в том, что указанную «паутину» можно рассчитать, само на нее воздействует, изменяя и трансформируя её. Именно поэтому так возрастает личная ответственность каждого политика и управленца не только за принимаемые решения, но и за образ мыслей, личное целеполагание, методы работы, поскольку все это вносит вклад в информационную «паутину», в первую очередь в ту её составляющую, которая окружает данного человека. И данная ответственность не эфемерна, а есть очень конкретная ответственность перед собственными детьми и внуками. Применительно к «власти» можно привести слова одного известного мыслителя: «Проблема человека не в том, что его желания сбываются, а в том, что сбываются буквально», и не последнюю роль играет в этом метачеловеческая информационная «паутина», рассчитать которую, к счастью, никому еще не удавалось.

Таким образом, даже первый анализ с эпистемологических позиций дихотомии «власть – духовность» показывает, что социальные феномены как власти, так и духовности – две необходимые стороны социальной жизни, которые, хотя и дополняют друг друга в способах и методах управления обществом, опираются друг на друга и совместно организуют текущую жизнь, стремления социума, препятствуют его хаосу, но одновременно могут быть рассмотрены с единых позиций, если подняться в рефлексии на следующий метаяровень. Для дискурсивного описания, анализа данного метаявления нами в качестве гипотезы предлагается использовать понятие «межчеловеческая реальность», которое, по нашему мнению, позволяет с единых методологических позиций рассматривать различные *кооперативные нелинейные* явления в социуме. Одним из таких важнейших аспектов жизнедеятельности социума является *кооперативная нелинейная* система образования, которая с необходимостью отражает обе стороны дихотомии «духовность – власть». Рефлексия проблем современного образования как некоторого кластера в «межчеловеческой реальности» позволяет увидеть за проблемами современного, в частности отечественного образования, не только противоречие между его стабилизирующей функцией, с

одной стороны, и императивом власти к «переделыванию всего и всех» – с другой, но и объективные закономерности трансформации некоторой реальности, а вместе с ней и всей человеческой культуры.

3.3. Духовность и экономика

В современной России на смену идеологии, национальной идее пришел императив «эффективной» экономики, как погони за «чистоганом». Что же такое экономика? Только ли прибыль? Могут ли быть другие подходы к понятию «экономическая эффективность»? В конце концов, можно ли в совместном контексте рассматривать и экономику, и духовность? Духовность и экономика. Два мира, две реальности человеческого бытия. Что между ними – пропасть, есть ли через нее мост? Чтобы разобраться во взаимосвязи данных двух продуктов человеческого бытия и разобраться на уровне логико-дискурсивного мышления, необходимо занять философскую метапозицию, подняться над всеми частностями и нагромождениями мнений, чаще всего формирующихся в области чувств и убеждений. Однако такой подход, и автор это понимает, не благодарен, поскольку задевает как интересы, так и глубинные аксиологические структуры сторонников и защитников каждого из двух полюсов дихотомии “духовность и экономика” особенно в современных условиях «построения рыночной экономики».

Действительно, сторонники экономического взгляда на мир, скорее всего, скажут, что люди должны быть сыты, обуты, иметь достойные условия для жизни и воспитания детей. И поэтому “эффективная” экономика – основа основ, ее наличие – необходимое условие для всех остальных сторон человеческой жизни. Основа для всего богатства продуктов, которым заполнен современный технологический мир. Отрицать подобное практически невозможно. Однако в таком рассуждении “экономистов” присутствуют, на наш взгляд, по крайней мере, неполнота и сужение контекста рассуждения и, кроме того, “сытость и достоинство” условий жизни можно понимать очень по-разному.

1. За рамками контекста остается представление о том, что такое человек, каков смысл его жизни и т.д. Все подобные вопро-

сы заменяются расчетом доступных ресурсов и возможностью приобретения благ. При этом фундаментальные представления о сущности человека в рамках экономической теории можно получить только косвенно по заложенным в основании экономики аксиомам. Как пишут уважаемые авторы учебников, экономика базируется на двух базовых аксиомах. Это: “экономические ресурсы ограничены и редки” и “материальные потребности (людей) в практическом смысле *неутолимы* или *безграничны*” [208]. Все дальнейшее “здание” экономической теории строится как теория, надстраиваемая над данными аксиомами. По нашему мнению, утверждение о неутолимости материальных потребностей людей показывает, что в основе аксиоматики экономики лежит неявное допущение: человек – это в первую очередь существо, которое неудержимо стремится к неограниченному материальному потреблению (“Кадавр”, по терминологии Стругацких), и только властные и экономико-политические механизмы современного гражданского общества вводят это неудержимое стремление в “цивилизованные” рамки. И кто контролирует или владеет ресурсами, тот “правит” стремлением людей к потреблению, а следовательно, правит социумом. В совокупности аксиоматика экономики – очень сильное утверждение с далеко идущими последствиями, как в области организации жизни каждого человека, так и всего социума в целом.

2. Само понятие “экономика”, тем более “эффективная экономика”, возникло исторически сравнительно недавно, не ранее XVI века, практически синхронно с появлением ньютоновской науки, а также с появлением теологии и этики, обосновывающих экономический подход к обществу. А что же было до этого, до возникновения экономики, разве люди не одевались, не питались, не воспитывали детей? Конечно же, да. Однако в те времена производство и потребление материальных благ назывались соответственно хозяйствованием и просто жизнью. *Переход от хозяйствования к экономике породил само понятие прибавочного продукта и коренным образом изменил представления человека как о самом себе, об обществе, так и об окружающем мире. Человек стал “борцом” за материальные ресурсы и за их потребление, а природа – предметом для манипулирования с целью добычи благ* [209].

Эпистемологическое различие «хозяйствования» и «экономики» как двух только частично пересекающихся реальностей особенно характерно проявляется при анализе всего разнообразия подходов к современному «реформированию» отечественного образования. Собственно говоря, поставленные в разделе 2 вопросы: «кто и чему», «зачем и как» учит – образовывает – воспитывает, сами по себе относятся в рассматриваемом контексте к различным реальностям. «Как и чему» – к экономической реальности, «кто и зачем» – к реальности хозяйствования. Данные реальности мы понимаем следующим образом. Экономическая реальность – это реальность современного технократического информационного общества, где человек атомизирован в погоне за потреблением благ, в проявлении своей личностной гордыни, в отсутствии заботы о будущем, о преемственности поколений и т.п. В такой реальности естественны вопросы: *чему и как учить*, чтобы был спрос на услуги учителя, а также существовал бы последующий *спрос* на выпускника на *рынке труда*. Здесь уместно спрашивать: сколько стоит образование – обучение, кто должен за него платить? В такой реальности естественно переложить заботу об *оплате* образования членов социума с общественных ресурсов на плечи того, кто будет продавать свой личный труд, качество и специфика которого определяется образованием. Конечно же, о составляющей воспитания в данной реальности говорится только в контексте *права*, человек законопослушен – значит, социализирован и т.д.

Реальность хозяйствования – это реальность кооперативной жизни людей, где прибыль не есть единственный и окончательный показатель качества работы, где интегрирующей «национальной идеей» являются отнюдь не деньги, где предприятия производят необходимые для жизнедеятельности людей продукты, не только товар, сбываемый путем формирования искусственного спроса и т.п. В такой реальности вполне уместны, наряду с «чему и как», вопросы: «кто и зачем» учит, образовывает и *воспитывает*. Здесь педагог – это не только «рыночная единица», но и Воспитатель с большой буквы. Здесь важна преемственность традиции, в том числе и духовной, так же как и «качество человека».

Различая на основе эпистемологической методологии данные две реальности, можно достаточно отчетливо проявить, что же это

за реформа современного отечественного образования, каковы ее контекст, цели, пройдет ли она до конца и при каких условиях. Действительно, основное противоречие современной реформы отечественного образования сводится, по нашему мнению, к противостоянию представителей вышеуказанных двух реальностей – «экономической» и «хозяйствования», каждая из которых формирует собственную онтологию, эпистемологию, праксиологию и, что особенно важно, совершенно различные аксиологии. При этом особенность данного противостояния связана с тем, что «экономическую реальность» навязывают «сверху» практически силовым образом. Аналогично тому, как Петр I сбивал бороды боярам и одевал их в камзолы в XVIII веке, в начале XXI века современным педагогам «подстригают бороды» нищенской заработной платой, фактическим урезанием государственной поддержки системы образования, принижением их социальной роли и превращением педагога в «производителя услуг». С другой стороны, реальность системы жизнеобеспечения общества как «реальности хозяйствования» в лице основной массы работников сферы образования продолжает жить в данной реальности, сохраняя ее по мере сил и возможностей.

И, наконец, возвращаясь к нашей теме «духовность и экономика», вторая «аксиома экономики» – «редкость ресурсов». Данное понятие, лежащее в основании экономики, предполагает исключительно потребительское отношение к окружающему миру природы, как отмечалось выше. Здесь нет места синергии с природой, отношения к миру как к дому. Если такие феномены и происходят в технологическом обществе, то они находятся уже вне экономики и ее теории. Представитель традиционной культуры, экологического движения, последователь «космизма», вообще говоря, каждый здравомыслящий человек согласится с односторонностью и «ущербностью» данного подхода. Практически каждый человек в глубине души надеется, что он сам или его сознание, или же «еще что» не исчезнут вместе с ним. Сторонники данного подхода чаще всего считают, может быть в неявной форме, что экономический технологический подход – это искушение человека интеллектом и гордыней. Путь, который стратегически бесперспективен, хотя бы потому, что доступные человечеству ресурсы ограничены, а представление человека «счетно-решающим устройством», пусть и высоко образованным экономически, – дорога к вырождению.

Как мы уже писали выше, слабостью подхода, связанного с первичностью «духовности», с точки зрения парадигмы технологического общества и экономики является то, что духовность нельзя технологически измерить и технологически воспроизвести. Если нельзя измерить и воссоздать в производственном цикле, то данное явление лежит вне семантики “точного” знания, в том числе и вне экономики. Вместе с тем, многие современные экономисты, и особенно практики, признают, что духовность – это тоже человеческий ресурс. Однако ресурс специфический, лежащий вне понятийного аппарата экономики и пока еще не формализуемый. Правда, с появлением современных мощных компьютеров ряд исследовательских групп в США замахнулись на проблему компьютерного воссоздания, моделирования идеальных процессов человеческого бытия. Однако, по нашему мнению, в настоящее время это только способ, как говорили лет тридцать назад о науке, “удовлетворять собственное любопытство за государственный счет”. Вместе с тем сам факт постановки проблем описания идеальных процессов в рамках экономико-технологической парадигмы говорит о том, что человек и в рамках данной парадигмы не может полностью жить только в контексте расчетов и погони за материальными благами. Как писал американский психолог А. Маслоу, который построил модель смыслообразования жизни в стабильном, технологическом и экономически развитом обществе, после удовлетворения базовых материальных потребностей у человека возникают высшие метапотребности, где встают вопросы о смысле и цели жизни, полноте бытия, признания высших, нематериальных ценностей и т.п. [11].

Итак, совместимы ли данные две парадигмы – “человека потребляющего и конкурирующего”, или “человека экономического”, и “человека духовного”? Думается, что в подобном узком контексте это трудноосуществимо. Действительно, “человек, конкурирующий и потребляющий” – это также продукт «духовности», но духовности технократической, где духовность желательно “вычислять по алгоритму” в отличие от духовности традиционного общества, которая присуща человеку изначально. Фактически обе парадигмы понимают духовность совершенно по-разному, если не сказать диаметрально противоположно. Чем более человек успешен в конкуренции за экономические ресурсы, тем он “духовнее”, поскольку

ку тем успешнее якобы организует жизнь общества – один подход. Чем более человек связан духовными, нематериальными обязательствами перед собой и перед другими членами общества, тем он духовнее, поскольку реализует внутренний императив на непрерывность “потока жизни” и ее нематериальную синергию – противоположный подход. В современных условиях России за последние десять лет проявился очень симптоматичный феномен, подтверждающий вышесказанное. Феномен, заключающийся в том, что российские бизнесмены среднего и более старшего возраста в собственных душах вынуждены совмещать оба противоречивых подхода, поскольку они воспитывались на одних традициях, а для успешности в бизнесе необходимо буквально жить внутри противоположной традиции. Отсюда – многие внутриличностные противоречия и конфликты и, как следствие, “мода” на услуги психологов.

Если же взглянуть на проблему взаимосвязи духовности и экономики в более широком контексте, то нетрудно понять, что, в принципе, возможно достижение синергии двух подходов при условии их взаимного семантического расширения и уточнения мировоззренческих позиций. Действительно, на протяжении многих тысячелетий своей истории человечество естественным образом сочетало как производство материальных ценностей, обеспечивающих повседневную жизнь, так и духовные основы жизни, обуславливавшие преимущество миропонимания и жизнеустройства, воспроизводство непрерывного потока жизни с надеждой на будущее и смирением перед настоящим. Фактически все известные исторические традиции образования – воспитания были связаны в «воспроизводстве» от поколения к поколению человека, включенного в культуру общества, обладающего таким основополагающим с точки зрения воспитания – образования качеством, как духовность. При этом то, что мы называем духовностью, было одной из постоянных составляющих жизни племен и народов с древних времен. Экономика же как феномен человеческой деятельности – исторически сравнительно недавнее изобретение, которое возникло как результат применения определенных представлений новейшего времени к анализу или, быть может, трансформации процесса естественного хозяйствования. И в этом анализе немаловажной аксиологической составляющей был и остается вопрос о влас-

ти. Замена терминологии с “хозяйствования” на “экономику” существенна, поскольку данные слова – и символы определенной деятельности, и различного отношения к миру и к человеку, и средство убеждения и управления. Более того, весь понятийный аппарат, сложившийся вокруг слова “хозяйствование”, формирует одно семантическое пространство, а вокруг слова “экономика” – другое. Если человек хозяйствует, то он может иметь собственные оценки, что правильно, а что нет, исходя из общечеловеческих понятий и ценностей, из житейской мудрости, что сохраняет глубинную взаимосвязь с традиционной духовностью. Если же человек погружен в экономику, то “непосвященным”, не принадлежащим к касте экономистов-профессионалов, места там нет. Места нет и мнениям, которые не вычислены на базе современных экономических моделей и теорий. При этом вне внимания основной части профессионалов остается, например, тот факт, что многие сложные системы вычислительно неприводимы, то есть нельзя *в принципе* рассчитать их поведение на длительные отрезки времени в будущем. В частности, ряд нетрадиционных “экономистов”, например, в США в последние годы выдвинули гипотезу, что «инфляция – это всего лишь сумма тех параметров, которые “официальные” экономисты упускают в своих моделях. Все эти социальные, психологические и экологические параметры теперь преследуют нас», и «экономическое мышление сегодня в значительной степени шизофренично. Классическую теорию уже почти поставили с ног на голову. Экономисты, независимо от убеждений, сами определяют циклы деловой активности посредством своей политики и прогнозов» [210]. Фактически, последнее подтверждает и Дж. Сорос в своей книге «Алхимия финансов» [211].

Более того, ограниченность и неконструктивность классического экономического подхода в современных условиях для мотивации успешной деятельности людей признают на практике даже экономические учебные заведения. Например, в обучающих курсах Британского университета утверждается, что любое предприятие, по крайней мере, в области малого и среднего бизнеса, начинается не с капитала и “know-how”, а с четкого определения *миссии и философии* организации. А знаменитая компания “Coca-Cola” продает не напитки «!», а предоставляет возможность доступа к напиткам

человеку практически в любом уголке земного шара. В классической экономической науке такие понятия, как миссия и философия, полностью отсутствовали.

Введение в практику образовательного процесса таких понятий, как “миссия” и “философия” в качестве основы бизнеса, свидетельствует о назревшем практическом требовании возврата к синергии человеческой духовности и процесса создания материальных продуктов в широком смысле. Без такой синергии система современного мирового производства неустойчива и поддерживается только внешними искусственными мерами политического и силового порядка, например, через структуры транснациональных корпораций (ТНК). “В большинстве индустриальных сообществ гигантские корпоративные институты контролируют предложение товаров, создают искусственный спрос посредством рекламы, имеют решающее влияние на национальную политику. Экономическая и политическая мощь этих корпоративных гигантов пронизывает каждую область общественной жизни. Свободные рынки, управляемые спросом и предложением, давно канули в лету. Сегодня они существуют только в воображении Милтона Фридмана” [210].

Итак, в узко прагматическом контексте экономической парадигмы традиционная духовность и экономика – трудно согласуемые реалии человеческого бытия. Однако вся логика современного процесса развития общества приводит к тому, *что без сочетания или синергии человеческой духовности и экономики, понимаемой более широко как один из альтернативных способов описания процесса хозяйствования, человечеству не обойтись*. По нашему мнению, философское осмысление и рефлексия возможных путей и способов достижения такой синергии есть важнейшая, если не сказать жизненно важная потребность современного общества и особенно в России, находящейся на “перекрестке” двух культур и двух цивилизаций – традиционной и технократической.

Вместе с тем, чтобы России преодолеть существующие трудности и обрести достойное место в мире, чисто экономических мер крайне недостаточно. Более того, появление таких понятий, как “миссия” и “философия” в качестве основы бизнеса, о чем выше

мы говорили, свидетельствует не только о назревшем практическом требовании возврата к синергии человеческой духовности. Наверное, назрела **необходимость более настойчиво говорить о новой философии самой духовности**, преобладании высших духовных интересов над материальными, наличии высоких гражданских, этических, эстетических идеалов, где духовность утверждает высшие нравственные ценности людей (стремление вырваться из плоскости потребительского экономизма, развитие позитивного экономического мышления, осмысление путей перехода от парадигмы личного потребления к парадигме общечеловеческого жизнеустройства и др.).

В данной философии духовности должна быть сформулирована **целостная картина духовности с позиции единого объяснительного принципа, где хозяйствование воплощает в себе внешнюю необходимость, а дух – сферу внутренней свободы**. Хозяйствование развивается в соответствии с объективными законами. Дух же творит. Поэтому его (духа) атрибутивными характеристиками являются свобода и творчество, предполагающие реализацию внутренней свободы и творческого начала человека.

Анализ философии духовности, как известно, прежде всего, связан с культурой. Каждый человек с момента рождения живет в культуре, задающей способы хозяйственной деятельности своего общества. Являясь в своих лучших образцах проявлением духовности, все феномены культуры (в том числе и хозяйствование) отражают борьбу страстей, реальные жизненные конфликты и пути их разрешения, позволяют проникнуть за внешнюю картину жизни человека. Духовность представляется нам качеством человека, реализованным в отношениях с другими людьми в адекватном существующем культурном поле, ярко проявляющимся в таких ценностях, как альтруизм, бескорыстие, самоотречение, неутилитарная жизненная ориентация, столь характерная для классической российской культуры. Глубоко прав И.А. Ильин, когда писал, что «...никакой государственный строй (добавим – никакая экономика. – Б.М.) не сообщит человеку ни любви, ни доброты, ни честности, ни благородства. Истинное обновление идет не от внешнего, не от формы к содержанию, не от видимости к существу, а обратно. ... Невозможно, чтобы дрянные люди

со злою волею обновили и усовершенствовали общественную жизнь» [212].

Таким образом, даже первый эпистемологический анализ дихотомии «духовность – экономика» в контексте проблем современного отечественного образования показывает, что в реформе российского образования столкнулись две реальности, одной из которых внутренне присуще традиционное толкование духовности со вполне сложившейся за многовековую историю человечества мерой «качества человека». Другая же имеет мерой и духовности, и качества человека, и качества жизни, и качества образования – деньги, как интегральный показатель погони за материальными ресурсами в целях сиюминутного потребления. Вместе с тем, как следует из нашего анализа, данная «экономическая реальность» есть только одна из множества возможных реальностей хозяйствования человеческого сообщества, искусственно выделяемая как единственная и безальтернативная. По нашему мнению, отрефлексировать и убедительно объяснить надуманную единственность экономического подхода к жизни социума – есть одна из приоритетных задач как философии образования, так и одного из ее направлений – эпистемологического анализа проблем отечественного образования. В результате такого анализа важно, на наш взгляд, понять, что для современного российского общества приоритетной должна стать идея такой универсальной общности людей (а отнюдь не экономической реальности), которая может быть объединена не столько экономическими, сколько духовными целями человеческого существования. Преодоление конфликта духа и социального бытия – важная цель россиян, и поиски пути к достижению этой цели активно реализуются в наше время.

3.4. Духовность и деньги

Во многом конфликт духа и социального бытия, в том числе в области отечественного образования, связан с тем фактом, что в навязываемой обществу «экономической реальности» мерилom и качеством как вещей, так и человека являются деньги. Проблема понимания (эпистемологический анализ) роли денег в современном мире не обходит стороной и систему образования, поскольку сфера отечественного образования все в большей степени превра-

щается из системы воспитания – образования в сферу рыночных услуг. Фактически в окружающем систему образования социальном контексте (реальность бытия современного российского общества) место как национальной идеи, так и смыслообразующих основ бытия человека в мире начинают занимать деньги как мерило практически всего человеческого: таланта, здоровья, любви и т.д. Отношение к деньгам как к «высшей» ценности навязывается обществу всем ходом «реформ», транслируется подрастающему поколению, которое оказалось незащищенным перед таким натиском в том числе и потому, что смыслообразование «экономической реальности», «духа денег» практически не рассматривалось адекватно современности в общих учебных курсах последние 10–15 лет. Ходом реформы образования «денежно-экономическая» праксиология и аксиология внедряются в умы молодого поколения, в том числе и духовность понимается как «духовность золотого тельца». В такой реальности вполне естественным становится, что знания могут оцениваться в «кредитах» [286], формируя изначально семантику торгашества в области образования.

Поэтому мы считаем, что проведение эпистемологического анализа дихотомии «духовность – деньги» представляет не только академический интерес, но и является предельно важным для всей философии образования, анализирующей бытие образования в современном контексте. Кроме того, как мы уже указывали в разделе по пограничным проблемам философии, на такие животрепещущие и насущные темы современности, как анализ понятия «духовность» в контексте «денежного мира», даже исследования необходимо описывать, по нашему мнению, не только *доступно*, но и *убедительно*, формируя определенное общественное мнение.

При эпистемологическом анализе дихотомии «духовность – деньги», с одной стороны, приходится находиться на ничейной территории под перекрестным огнем двух «враждующих» сторон: «прагматиков», находящих смысл в реалиях материального достатка, и «идеалистов», верящих в высшее значение того, что называется духовностью, явно не обозначаясь. Находиться между двумя течениями человеческой мысли, древними как исторический мир, которые противоположно решают вопрос о первичности материи и духа. А с другой – «деньги не оставляют равнодушным никого, и

вряд ли можно найти человека, который был бы удовлетворен тем, сколько денег он имеет и как их использует» [213]. Тем не менее, как в формируемой отечественной «экономической реальности», где деньги – мерило «всего», так и в традиционной реальности «хозяйствования», где деньги также присутствуют по крайней мере уже две тысячи лет, деньгам отводится существенная роль, несмотря на существующие различные теории экономики и хозяйствования. Поэтому мы считаем необходимым при эпистемологическом анализе дихотомии «духовность – деньги» в контексте проблем современного отечественного образования провести комплексный анализ понятия «деньги», начиная с истории их возникновения, анализа их экономического понимания и заканчивая лингвистическим и семантическим исследованием данного понятия в современном мире. Сохраняя при этом в процессе рефлексии и анализа контекст проблем современного образования, поскольку, как мы уже писали, система современного отечественного образования все в большей степени становится отраслью экономики.

В современном технологическом обществе Западной Европы и США не принято и неприлично интересоваться даже у хороших знакомых о величине заработной платы и источниках дохода. Это – прерогатива сотрудников фискальных органов, ремесло которых еще со времен Евангелия считается не совсем достойным занятием. Как писали американские психологи, специалисты по семейной терапии, применительно к собственному обществу тема денег более чем интимна: «Деньги – тема неприличная. Даже Мефистофель изъяснялся обиняками: люди, мол, гибнут за “металл”... О деньгах люди заводят разговор с большей неохотой, легче – даже о сексе» [214]. Эта интимность темы денег «заколдовывает» людей, затрагивая какие-то глубинные психосемантические структуры, не давая возможности достаточно адекватно проанализировать и взглянуть на весь комплекс смыслообразования вокруг понятия «деньги» извне, тем более совместно с «духовностью». Авторы одного из самых уважаемых учебников по экономике в США пишут: «Деньги заколдовывают людей. Из-за них они мучаются, для них они трудятся... Деньги – единственный товар, который нельзя использовать иначе, кроме как освободиться от них. Они не накормят вас, не оденут, не дадут приюта и не развлекут до тех пор, пока вы не

истратите или не инвестируете их. Люди почти все сделают для денег, и деньги почти все сделают для людей» [215]. Даже вышеупомянутые профессиональные психологи позволяют себе писать такие «оды» деньгам: «Имея деньги, можно покупать товары и услуги или приберегать такую возможность на будущее или для своих потомков. Деньги – это инструмент правосудия, с помощью которого мы возмещаем ущерб, нанесенный другим. Справедливое распределение денег в семье и в обществе обеспечивает всем равные возможности. Деньги могут служить символом всего самого хорошего, что только есть в жизни: материальных благ, образования, здоровья, красоты, развлечений, любви и справедливости» [216]. В данном высказывании очень характерно то, что и профессионально подготовленные психологи не свободны от неосознаваемых паттернов коллективной психики общества развитой «экономической реальности», высказывая их в таких собственных проекциях, как: деньги – символ всего хорошего (красоты, любви, справедливости); справедливое распределение денег обеспечивает всем равные возможности (интересно, а какой же критерий справедливости? Поделить все поровну – тоже критерий); деньги – инструмент правосудия! Действительно, как хорошо известно в эпистемологии и когнитологии, человек в первую очередь видит, слышит и чувствует в других людях и в обществе то, что уже есть в нем самом, в его психосемантике, что «впиталось в плоть и кровь» с детства [217].

В отличие от описанной выше картины современного «экономического западного» общества в России в настоящее время совместно пока еще сосуществуют две реальности. Одна – близкая тому, что только деньги – символ всего самого хорошего: красоты, любви, справедливости, правосудия и т.п., которая интенсивно внедряется в общество последнее десятилетие. Другая – доставшаяся в наследство от наших предков, где деньги если и важный атрибут жизни, то далеко не единственный, а сама жизнь есть явление многоплановое, которое не измеряется только сиюминутным материальным достатком, где важно иметь нечто идеальное, духовное, во многом противоположное попыткам «достичь рая на земле». И в этой традиционной духовности России авторы, близкие к православной традиции и затрагивающие данную тему, находят

особую миссию страны: «Русская философия оберегает человечество от бездуховных идеалов, духовные же идеалы не могут быть формализованы или выражены в понятийно-рационалистическом виде. Духовность – это способ бытия и просветление стремлений...» [218]. И далее: «Духовность сопряжена со страданием, а люди желали вовсе избавиться от страданий и достичь постоянного счастья, отождествленного впоследствии с тем, что стали называть эйфорией и кайфом (хотя словами этими пользовались давно, показательна, тем не менее, обиходность последнего слова в нынешние десятилетия). Характерно также, что с попытками в кратчайшие сроки обрести вожделенное счастье, т.е. рай на земле, тесно связано желание медицины навсегда забыть о болезнях, патологиях и достичь абсолютного здоровья» [219]. В данных высказываниях автор монографии [49], как и американские психологи, также не свободен от неосознаваемых проекций, других – но проекций. В частности: духовность – стремление к свету (естественно, вся жизнь на Земле существует за счет солнечного излучения), к нематериальному (в виртуальные миры?); духовность – способ бытия, основной характеристикой которого является страдание; духовность – смирение с невозможностью построить «рай» на Земле. Но какова необходимая степень «страдания» для «получения» духовности и как понимать «рай»? Экономисты также считают, что, поскольку ресурсы всегда ограничены, невозможно построить на Земле «рай» неограниченного потребления.

Вообще говоря, при таком подходе, казалось бы, что может отстоять дальше друг от друга: способ жизни – как *добровольное страдание* и способ жизни – как *активное обеспечение себя* материальными ресурсами и благами? Казалось бы, что это две совершенно несовместимые аксиологии: либо деньги, либо духовность. В терминах нейролингвистического программирования [138] такое противопоставление *без альтернатив* есть типичная «вилка» выбора (вспомним Бурдана осли), которая активно и неосознанно «загоняет» человека в транс, в измененные состояния сознания и не дает ему возможности совершить ответственный полноценный выбор жизненной позиции, препятствует полноценной реальной жизни. Кстати сказать, можно привести примеры использования подобных «вилок» из опыта современной политехнологии, кото-

рые всем еще помнятся. Это и «Голосуй или проиграешь», и «Либо Ельцин, либо коммунисты» и т.п. Может быть, даже и «вилка» духовность – деньги – это тоже инструмент манипулирования современным российским обществом. Если это так, то данный инструмент весьма эффективен, ставя множество людей в положение «невозможного» выбора: и жить необходимо каждый день, и о «вечном» невозможно не думать, поскольку такая аксиология досталась нам от предков.

С целью изучения и рассмотрения всего запутанного комплекса верований и представлений о «деньгах», особенно в контексте духовности, а также для формирования «свежего» комплекса мнений по данной теме, что особенно важно для российской действительности, обратимся более внимательно к роли как самих денег, так и их семантики и символизма в современном обществе. Для этого необходимо выйти за рамки стандартных контекстов обыденного сознания, экономической и политической мифологии, за архетипичную аксиологию традиционной культуры нашего общества – оформить для поставленной проблемы новые понятийные рамки. Речь идет о целенаправленной смене контекста, в котором рассматривается проблематика денег. Такая целенаправленная смена контекста, например, в НЛП называется рефрейминг [138] и является мощным эпистемологическим инструментом метанализа, т.е. методологией рефлексии над уже сложившимися в обществе рефлексивными стереотипами.

Деньги появились или были изобретены в историческое время на Ближнем Востоке. «Около 5000 лет до нашей эры персидский царь Дарий совершил экономическую революцию в своем государстве, введя в обращение монеты и заменив ими бартер. Хорошо сохранившиеся наскальные надписи в Персеполисе (современный Иран) свидетельствуют о происходивших изменениях... Первые монеты появились в Китае и в древнем Лидийском царстве в VII веке до нашей эры... Бумажные деньги появились в Китае в VIII веке нашей эры (бумага там впервые была произведена приблизительно в 100 г. н.э.). Наиболее ранний тип бумажных денег в Китае представлял собой особые расписки, выпускаемые либо под ценности, сдаваемые на хранение в специальные лавки, либо в качестве свидетельств об уплаченных налогах, хранящихся на сче-

тах в центрах провинций, а не в столице» [220]. Золотые монеты, называвшиеся «динариями», стали чеканить и использовать в качестве денег в Римской империи при императоре Цезаре. Интересно, что в латинском языке слово «moneta» и означает «деньги». Затем то, что мы привыкли именовать деньгами, эволюционировало в течение десятков веков практически без качественных изменений до возникновения современных товарно-денежных отношений в рамках так называемого «капитализма». В настоящее время обыденное сознание связывает понятие «деньги» с комплексом экономических представлений, хотя сам термин «экономика» как наука появился не ранее XVI-XVII веков как перенос механистической картины мира Лапласа – Ньютона на область социальных отношений. Следовательно, в личностном и социальном контекстах, в плане коллективной психологии современные «деньги» как явление, как символ и как инструмент – это далеко не то же самое, что «деньги» до возникновения «капитализма».

Итак, переформулировка контекста. Во-первых, оформим «рамку» современных экономических представлений о деньгах. Согласно авторам [221], в современном «экономическом» мире «деньги – средство оплаты товаров и услуг, средство измерения стоимости и средство сохранения (накопления) стоимости». И далее: «Средство обращения – деньги, используемые для покупки товаров и услуг, а также для уплаты долгов... Мера стоимости – денежная единица, используемая для измерения и сравнения стоимостей товаров и услуг... Средство накопления – актив, сохраняемый после продажи товаров и услуг и обеспечивающий покупательную способность в будущем» [222]. Кроме того, деньги обладают важнейшим качеством – высокой ликвидностью, т.е. они могут быть использованы в качестве средства платежа без потери номинальной стоимости. Таким образом, современная экономическая наука представляет деньги универсальным инструментом обмена «чего-то» на «что-то», мерой для измерения непонятно чего – «стоимости» – и средством сохранения этого «непонятного», которое еще к тому же не теряет (или почти не теряет) своих свойств в реалиях человеческого общения. Если вдуматься, все выше приведенное – пассаж из области виртуальной реальности, поскольку и мера, и стоимость, и ликвидность – все это человеческие нематериальные артефакты. Од-

нако попробуйте не учесть реалии данной виртуальной реальности в повседневной жизни – и скоро станет нечего кушать и одевать! На основании вышеизложенного можно сказать, что деньги в современном «экономическом» мире, в «экономической реальности» – *это символ, средство и инструмент объективирования отношений между людьми, связанных с обменом результатами человеческого труда*. «Социальная реальность наполнена объективированными отношениями между людьми... которые подчиняют себе людей, оформляют их деятельность, объединяют или разделяют. Люди поколениями превращали и превращают отношения между собой во внешние объекты, начинающие жить самостоятельной – для последующих поколений – жизнью. Даже в аналитическом исследовании отделение людей от отношений между ними и их объективированных результатов представляет значительные трудности» [223]. Причем данное «объективирование» денег порой заходит так далеко, что люди начинают относиться к деньгам как к «живым» сущностям, которые до определенного уровня служат людям, а затем люди начинают служить им. Отношение людей к деньгам как к «живым» сущностям есть в том числе и (но не только) проекции, когда для упорядочивания и организации собственного отношения к деньгам им начинают «поклоняться», вместо того, чтобы сходить к психологу или отрефлексировать внутреннюю хаотичность в данном вопросе. Так и возникают мифологемы, связанные с деньгами, мифологемы, которые формируют виртуальный мир современного экономического образа жизни. «Многообразные бытовые и профессиональные мифологемы, хотят этого люди или не хотят, создают иллюзии объясненности мира и служат источником мотивировки каждодневных действий ученых, бизнесменов, технологов, обывателей и политиков. В мифологемах одни фрагменты бытия сводятся к другим, и реальность упрощается до профессионально знакомых или обыденно понятых фрагментов. Ничуть не отрицая практической необходимости такого рода редукций, трудно все-таки обосновать их теоретически или аксиологически. Нет никаких оснований считать, например, экономические картины мира производными от научных или бытовые отношения производными от технологических» [224].

Рассмотрим обыденные представления. В качестве примеров сошлемся на высказывания психологов, которые по долгу службы постоянно общаются со многими людьми, и будем иметь в виду, что к психологам, как правило, идут клиенты из определенного социального слоя. «Деньги могут служить символом любви или символом насилия – это зависит от того, как ими пользуются. Деньги можно предложить и принять в знак любви, их можно не дать или отвергнуть как знак насилия... В сегодняшнем обществе в качестве разменной монеты, служащей удовлетворению всех... вожделений, выступают деньги – энергия, движущая миром... Сегодня деньги – главное отражение материального мира, того «низменного» мира, корни которого уходят в физические потребности нашего тела, в вожделения и страхи... Для сегодняшнего мира деньги означают то же самое, что в средние века означало спасение души. Самые важные священные войны XX велись не из-за религии, а из-за денег» [225]. Здесь весьма характерна установка современного «экономически развитого» общества, что деньги – это и символ *«спасения души»*, и энергия, движущая миром. Ниже автор попытается уточнить, что же это за «спасение» и «энергия».

С целью уточнения обыденных представлений обратимся к семантике соответствующего языкового контекста, поскольку, как мы уже выше рассматривали данный вопрос, обыденное сознание современного человека полностью связано с языком, на котором он говорит с детства. Вербальный язык не только служит инструментом дискурсивного бытового общения, но и предоставляют данному процессу необходимые эпистемологические и когнитивные артефакты и сущности. По мнению автора, самым бытовым или обыденным сознанием следует называть именно тот компонент массового сознания, который буквально организуется, направляется и контролируется психосемантическим пространством языка, не осознаваясь при этом людьми в своей основе.

Итак, в английском языке деньги обозначаются известным словом «money», которое при произношении достаточно близко по звуковому ряду другому английскому слову «monday» – понедельник и имеет сходное написание. Следовательно, в английском языке, вероятнее всего, имеется цепочка неосознаваемых ассоциаций: «деньги» – «понедельник» – ... А дальше, поскольку понедельник –

первый день трудовой недели, получается, что в «уме» английского языка «запрятана» установка: «деньги в начале всего», которая, с одной стороны, отражает определенный коллективный исторический опыт, а с другой – одновременно его и формирует как аксиологию людей, пользующихся данным языком как родным. В данном контексте не случайной представляется и известная модель человеческих потребностей А. Маслоу в виде пирамиды [11], с «широким» основанием базовых и сужением в области «вторичных» и далее «высших потребностей». В данной модели «высшие» потребности, близкие к традиционному пониманию духовности, находятся, хотя и наверху пирамиды, но на очень «узком» верху, а базовые, обеспечивающие физическое выживание, – в основании и очень «фундаментальны». Причем в обществе США второй половины XX века, где жил и работал А. Маслоу, данные фундаментальные потребности могли и могут быть удовлетворены в основном только за счет денег. Как результат «ума» английского языка, они фундаментальны и лежат в основании всех других. Впрочем, аксиология А. Маслоу разбирается подробнее в нашей статье [226].

В русском языке также практически очевидна ассоциативная связь «деньги» – «день». Однако в противоположность английскому языку этот день не «первый», а вообще день как время суток, как символ определенного периода жизни в суточном цикле и т.п. Днем мы занимаемся обыденной жизнью, работаем, покупаем товары, принимаем пищу, вступаем в регламентированные социальными отношения с другими людьми и т.п. Ночью имеет место другая жизнь: размышления, отдых, сон, сновидения, мечты, воспроизводство потомства и т.п. Фактически в приведенной ассоциативной языковой связке отражена двойственность человеческой жизни: с одной стороны, *каждодневные* заботы и труд, где важное место занимают и деньги, с другой – иная сторона жизни, не совсем прагматическая и денежная. Таким образом, русский язык в своем коллективном «уме» хранит ядро, прямо указывающее каждому носителю языка, что, кроме конкретной материальности и «денежности» мира, есть другая сторона, где человек прикасается к как бы не высказываемой «сути» самой человеческой жизни. Может быть, именно поэтому, как свидетельствует вся отечествен-

ная история, в России всегда важным было не только работать по добыче благ, но и размышлять о смысле «всего», может быть, именно поэтому в России так часто рассуждают о духовности, полагая недостаточности для человека только сиюминутных прагматических устремлений. Данная равновеликость «прагматически-денежной» и «духовной» сторон жизни, хранящаяся в глубинах русского языка, коренным образом отличает его от английского языка с его структурой отношения к деньгам как к «началу Творения». В так называемом экономически развитом обществе, которое использует английский язык в качестве универсального средства общения, «жажда денег – искусственная потребность, которая олицетворяет все остальные искусственные потребности – быть стройной и красивой, а не просто здоровой и сильной; быть влиятельным и вызывать восхищение, а не просто иметь хорошую работу; потребность глубокомысленно общаться, а не просто приятно проводить время. Все это – искусственные потребности, и символическая жажда денег олицетворяет непреодолимое желание их удовлетворения. Для приобретения всех этих вещей мы предлагаем взамен свои тела, свое время, свою любовь и свое душевное спокойствие» [227]. *Повидимому, для полноценного включения страны в это экономически развитое мировое сообщество в первую очередь необходимо, чтобы большинство населения стало активно пользоваться английским языком, «думать» на нем и, как следствие, сформировало искусственную потребность – непреодолимую жажду денег. Остальная часть «реформ» произойдет далее почти автоматически, поскольку в необходимом направлении изменятся коллективные семантические представления.*

Небольшое отступление. Реалии окружающего мира, так точно отраженные и одновременно формируемые русским языком, таковы, что мир имеет двойственную природу: «материально-денежную» и «идеально-духовную». Не принимать данное состояние вещей – бороться с самим собой «Человек – создание двойственное, материализм и духовность в нем сосуществуют. Борьба между этими двумя сторонами человеческой природы отражается в трудах всех великих духовных вождей, учивших, что основой духовности должна являться нормальная жизнь в материальном мире» [228]. Пос-

ледовательно находиться только на одной стороне данной общечеловеческой дихотомии фактически означает исключить себя вообще из полноценной жизни обычного человека, не монаха и не «жреца денег». Поэтому прямые или косвенные установки по сдвигу массового сознания исключительно к одному из полюсов, в том числе и «корректировкой» паттернов языка, суть попытки манипулирования общественным сознанием и сознанием каждого человека. Рассматриваемая дихотомия «духовность – деньги» в историческое время всегда служила источником разнообразия и усложнения (развития) социума, и тот язык, который прямо указывает на нее каждому человеку, предоставляет обществу огромный ресурс развития через задействование коллективных семантических структур, обычно не рефлекслируемых массовым сознанием. Именно не рефлекслируемых, поскольку при явной рефлексии данной проблематики специфика конкретного языка имеет уже вторичную роль – дихотомия прошла через сознание и больше не ведет человека вслепую путем колебаний между двумя полюсами или не ставит его в положение «невозможного» выбора. В качестве примера последнего утверждения можно привести образ жизни известного философа Б. Спинозы, который был профессиональным ювелиром, огранщиком алмазов и этим зарабатывал себе на жизнь. Он сознательно разделил процесс обеспечения собственной жизни материальными ресурсами и процесс интеллектуального творчества, философского размышления. Б. Спиноза писал, что для достижения свободы размышления нельзя получать вознаграждение за процесс размышления! В современном мире чаще бывает наоборот, но это уже тема другой рефлексии.

Рассмотрим данную проблему на примере немецкого языка. В немецком языке, как наследии Римской империи, сохранилось слово «moneta». Однако, если в латинском языке moneta – это просто деньги, хоть и в виде золотого динария, то в современном немецком – это любая «денежная» монета. Кроме того, в современном немецком языке данное слово является мало употребительным. Для обозначения денег «вообще» в современном стандартном немецком языке используется слово Geld, что, тем не менее, весьма близко по написанию и произношению к слову Gold – золото. Таким образом, в немецком языке пусть несколько в иной язы-

ковой форме, но сохранена ассоциативная связка «деньги – золото», появившаяся в Римской империи при Цезаре. Именно это и имел в виду гётевский Мефистофель, говоря на *немецком* языке, что люди гибнут за металл, т.е. за золото, а следовательно, за деньги. Гёте как крупный прогнозист и интуитивист уже несколько веков назад, наблюдая за европейским образом жизни, увидел и ощутил, что социум приходит к состоянию, где именно деньги – мерило, средство достижения и символ всего того, что только доступно людям. Фактически он предсказал, что в современном обществе деньги («мировые деньги» – доллар) «стали мерилom всего, даже тех вещей, которые еще сто лет назад, казалось, никак не могли быть исчислены: талант, творчество, успех, красота и масса других понятий, свойственных человеческой культуре, и, казалось бы, никак не связанных с деньгами, обрели благодаря всеобщему проникновению рынка свою цену, свой денежный эквивалент. Тем самым, стало возможно вообще не обладать никакими качествами, а лишь их количественным выражением для того, чтобы иметь успех – причем успех столь же универсальный, как и сама денежная единица в “дивном новом мире”» [229].

В связи с латинско-немецкой ассоциативной связкой «деньги – золото» в контексте данной работы интересно рассмотреть традицию европейской алхимии, в рамках которой проводилось множество поисков «духовности» и которая формировалась в основном в латинском и затем немецком языковых паттернах. В качестве фундаментального обзора европейской алхимической традиции, практически единственно доступного на русском языке, отошлем читателя к монографии [230]. Главнейшей целью алхимической традиции была задача поиска или получения «философского камня», который мог бы служить «решателем» всех человеческих проблем, в том числе средством достижения личного бессмертия. Не правда ли, напоминает современные деньги как универсальный «решатель», включая надежду на достижение бессмертия, когда за деньги можно себя клонировать, а с помощью информационных технологий «пересадить» в клон собственную личность? Функционально поиски «философского камня» подразделялись на два направления: 1) поиск «нечто» для превращения свинца (и, возможно, других доступных металлов) в золото и 2) поиск другого «нечто», что транс-

формировало бы самого человека так, чтобы он стал близок к «всемогушеству», чаще всего декларируемому как духовное. Фактически в обоих случаях речь шла о достижении «могущества» или «всемогущества», материального и/или духовного, после достижения которых владеющий ими человек мог бы стать бессмертным и бессменным «первым слугой» Бога, поскольку традиция развивалась в рамках западноевропейского мировоззрения. *В данном контексте современные генетические и информационные технологии и исследования могут рассматриваться как поиск все того же «философского камня» с целью достижения «всемогущества» и «бессмертия», а современная наука в области HiTech – аксиологически как прямая наследница алхимии, как это ни парадоксально.*

В средневековых алхимических исследованиях всегда важным был мотив золота: «внешнего» (переплавка металлов) и «внутреннего» («переплавка» человека). В связи с этим возникает вопрос, почему же символом глубинных превращений и в природе, и в человеке выступало золото? И параллельный вопрос, но той же природы: почему в качестве наиболее «ценных» и «устойчивых» денег со времен Цезаря и до 70-х годов XX века выступало то же золото? Хотя использовались и медные, и серебряные деньги, но все же именно золото до 70-х годов XX века являлось обеспечением всех мировых денег. Стандартный ответ из учебников по экономике и химии – золото редко, его трудно добывать, химически устойчиво и т.п. Все это так, но неубедительно, поскольку все выше сказанное – только *необходимое* условие, но не *достаточное* для того, чтобы конкретное природное вещество на протяжении тысячелетий являлось буквально материальным носителем «объективированных» отношений между людьми. И не просто отношений, а таких, которые лежат в основе современного социума. На наш взгляд, наиболее естественный ответ может быть получен в рамках онтологии аналитической психологии, в частности, концепции о целостном ядре человека – «самости». Здесь необходимо оговориться, поскольку перевод соответствующего немецкого термина, означающего в первую очередь «целостность», как «самость» крайне не удачен, так как слово «самость» в русском языке в рамках православной традиции несет отрицательную смысловую нагрузку, ассоциируясь с «выделенностью» из социума, с гордыней. Подоб-

ная смысловая нагрузка в немецком оригинале отсутствует, поэтому для перевода не буквально побуквенного, а смыслового разумнее и точнее вместо слова «самость» использовать термин «целостность», что мы и будем делать в дальнейшем.

В рамках *немецкоязычной* аналитической психологии К.Г. Юнга высказана и обоснована на большом эмпирическом материале феноменологическая гипотеза, что человек осознанно или нет, но стремится к собственной целостности, которая символизируется в сновидениях, автоматическом письме, медитации и других измененных состояниях сознания крестом, квадратом, кругом, вообще говоря, фигурами, если можно так выразиться, «на мотив» круга, шара, а также светом, сиянием и т.п. Архетип данной человеческой «целостности» является одним из наиболее базовых и глубоких паттернов, ведущих человека по жизни, организующих его личность и как биологического существа, и как человека разумного и социального. Наличие в глубинах человеческой психики подобного фундаментального «организующего начала» продемонстрировано и в более чем 30-летних исследованиях С. Грофа по трансперсональной психологии, в современных исследованиях К. и Т. Андреас по «сущностной» трансформации и других работах. При таком подходе становится практически очевидным, что круглая или овальная золотая монета *цвета Солнца* есть не просто символ «чего-то», но для глубинных слоев психики человека есть буквально кусочек Солнца на Земле, в собственных руках. А Солнце – это источник всей жизни на Земле, оно обеспечивает непрерывность «потока жизни», «дает бессмертие» каждой популяции, в том числе и человеческой [230]. Получить в руки «кусочек Солнца» или «создать» его внутри себя самого – значит приобщиться к непрерывности самой жизни, к «бессмертию», к «Солнечной» власти над всем живущим на Земле. Таким образом, именно монеты, деньги из золота, с одной стороны, обладали перечисленными выше необходимыми свойствами (редкость, устойчивость и т.п.), а с другой – имели и достаточное свойство – затрагивать и завораживать глубинные слои психосемантических структур человеческой психики, в том числе и коллективной. В трансперсональной терминологии С. Грофа это же можно выразить так: золотые монеты, деньги и само золото име-

ют в качестве символа прямой доступ к трансперсональным областям человеческой психики, практически минуя при этом осознанную рефлекссию человеком данного процесса.

Итак, анализ языковых паттернов показывает, что в «английской цивилизации» деньги – это начало и первооснова всего, всякого творения. В «немецкоязычной цивилизации» деньги неразрывно связаны с золотом, которое является «кусочком Солнца» в руках, символом основы жизни на Земле, с чем, естественно, связана невысказанная «тайна алхимии». В России понятие «деньги» отражает двойственность мира, прямо указывая, что, кроме «грубой» материальности, в жизни человека присутствует и иная сторона, часто называемая «духовностью».

На третьем шаге переформулировки контекста выйдем за рамки конкретных языковых представлений, «ума языка», формирующего обыденное сознание, но рассмотрим и ощутим понятие «деньги» как бы с общемировых, как теперь говорят, общечеловеческих позиций. Что есть деньги в современном «глобальном» мире? Что же это за «символ спасения» души и «энергия, движущая миром»? В настоящее время фактически сложилась система «мировых денег», в качестве которых выступает доллар США, при относительной автономности «зоны юаня» – Китая и ряда стран Азиатско-Тихоокеанского региона. Кроме того, совсем недавно возник такой новый фактор, как «евро» – платежное средство объединенной Европы. По мнению ряда экспертов [232], появление «евро» может рассматриваться как подготовка «руководителей долларовой системы» или создание ими запасного варианта «мировых денег» на случай, если произойдет существенная девальвация доллара вследствие «перегретости» и «виртуальности» современной экономики США. Однако в настоящее время все же евро оценивается по отношению к доллару США, а не наоборот. И вариант «запасных мировых денег» – пока лишь дело вероятного будущего. В противоположность евро «зона юаня» более изолирована, являясь фактически единственной экономически и организационно автономной зоной в системе глобального долларового мира. Например, кризис фондовых рынков 1998 года в Юго-Восточной Азии, который рассматривался рядом экспертов как пробная атака на «зону юаня», никак не поколебал ни экономику

Китая, ни соотношения юаня к доллару [232]. Китай – это достаточно автономная, стабильная и динамически развивающаяся как бы отдельная зона «глобального мира», о чем говорит хотя бы тот факт, что по косвенным оценкам Китай в настоящее время владеет золотым запасом, сравнимым с совокупным золотым запасом США и СССР в 80-е годы [232]. В связи с вышеизложенным ограничимся для целей настоящей работы рассмотрением долларовой системы как системы основных мировых денег в настоящее время, поскольку понимание денег в «зоне юаня» может являться темой отдельной большой статьи.

Доллар на пути эволюции к «мировым деньгам» за последние 30 – 40 лет претерпел существенные качественные изменения, главным из которых является отказ США от обеспечения доллара золотым запасом. «Уничтожение золотого номинала Соединенными Штатами соответственно в 1962 и 1972 годах и фактически полный отказ от Бреттон-Вудской системы привели к возникновению... состояния мировых финансов, когда доллар сам по себе функционировал в течение 30 лет как *номинал*» [233]. Кроме того, если до 70-х годов доллар обеспечивался не только золотым запасом, но и товарным наполнением в результате промышленного производства на территории самих США, то в настоящее время, по оценкам аналитиков, доллар не только не обеспечен золотом, но и товарно-материальное наполнение доллара не превосходит 5% [232]. Тем не менее, доллар является *номиналом* в мировых экономических расчетах, а также средством сбережения в большинстве стран мира. Удивительное положение: «бумага», которая обеспечена материальными ценностями в лучшем случае на 5%, выступает в роли «мировых денег», являясь «энергией, движущей миром», «символом спасения». Короче говоря, объективирование базовых экономических отношений «доверено» в современном мире уже не золоту, а простой цветной бумаге, которая к тому же печатается только в одном месте, остальные люди на Земле могут только «молиться» или служить данной виртуальной сущности в виде цветной бумаги с определенным рисунком. При этом монополия единственного «печатного станка» в прямом смысле данного слова на распоряжение и управление данной виртуальной сущностью защищает всей совокупной мощью правовых государственных «машин»

всего мира так, как будто это действительно символ спасения современного мира. Только возникает вопрос: спасения кого и спасения от чего или от кого?

Итак, современная мировая «мера стоимости» практически не обеспечена, как это ни парадоксально для обыденного сознания, материальным наполнением, являясь и средством обращения, и средством накопления практически в масштабах всего мира, за исключением, быть может, «зоны юаня». В связи с этим рассмотрим подробнее вопрос о том, мерой стоимости чего является данная виртуальная сущность, и почему большинство людей на Земле принимает данную виртуальную сущность в качестве меры. Люди практически всегда в кооперации с другими людьми производят в современном мире материальные, духовные, интеллектуальные и другие блага, услуги путем прямого или косвенного использования природных ресурсов, а также затрат собственного труда. Оставим в стороне природные ресурсы и сосредоточимся на понятии «затраты труда». Любой труд, впрочем как и сам жизненный процесс, связан с затратами людьми психологических, физиологических и психофизиологических ресурсов. Следовательно, «затраты труда» — это расходование человеком собственных психофизиологических ресурсов, которые частично восполняются в процессе отдыха, еды и т.п. Однако важно, что даже при их восполнении психофизиологические ресурсы каждого конкретного человека не безграничны, а имеют некоторую верхнюю границу, некоторый максимальный запас, в противном случае человек был бы биологически бессмертен. В 30-е годы существовала, по-видимому, уже почти забытая теория, что запас «биологической энергии» дается каждому человеку при рождении и затем на протяжении жизни только расходуется. Подчеркнем еще раз, что в нашем контексте важно не происхождение или возможность пополнения психофизиологических ресурсов человека, а их принципиальная ограниченность сверху, по крайней мере, на современной стадии эволюции человеческой популяции. Если психофизиологический ресурс человека измерять временем возможности активного труда, то тогда он составит каких-то несколько десятков лет — миг по меркам даже исторического времени. Эту меру можно пересчитать в дни, тогда получится, что каждые десять лет — это всего лишь 3650 дней, а вся жизнь,

например в 80 лет, составляет только 29200 дней. *Дневная мера позволяет понять, представить и ощутить, велико ли отпущенное человеку время жизни по сравнению с масштабом чисел, которыми он оперирует в науке, технике, в конце концов, в денежных расчетах.*

Из отпущенной каждому человеку меры психофизиологических ресурсов, например, в виде количества возможного времени активного труда, он использует их на организацию собственной жизни, в том числе на производительный труд. За счет затраты собственных психофизиологических ресурсов человек производит материальные и нематериальные продукты, услуги, участвует в совместном труде с другими людьми в рамках современного экономического общества. «Траты» данного личного психофизиологического ресурса овеществляются в продуктах труда. В данном процессе «траты» психофизиологических ресурсов каждый человек за затраты буквально себя получает определенное вознаграждение – заработную плату или иные виды материального вознаграждения. *В данном смысле высказывание Мефистофеля, что “люди гибнут за металл”, т.е. за деньги, не метафора, а буквальное состояние дел, когда в обмен на «частички» собственной жизни практически каждый из нас получает уже не золото, а кусочки цветной бумаги.* Более того, как писал еще К. Маркс, в процессе общественного труда возникает *прибавочная стоимость*, т.е. человек получает вознаграждение только за часть затраченных собственных психофизиологических ресурсов. Следовательно, прибавочную стоимость можно определить как ту часть затраченных личных психофизиологических ресурсов, которая не восполняется человеку в виде заработной платы и иных вознаграждений. Впрочем, восполнение времени личной жизни (психофизиологических ресурсов) заработной платой и т.п. (деньгами) – это достаточно специфическое «восполнение», если принять точку зрения, что жизнь каждого человека уникальна и самоценна. *В подобном контексте деньги объективируют процесс обмена между людьми психофизиологическими ресурсами (кусочками личной жизни), потраченными в процессе производства продуктов (благ), которые находят какой-либо спрос со стороны других людей, а прибавочная стоимость – это та часть*

указанных трат, которая невосполнимо вносится человеком либо в копилку общества, либо присваивается другими людьми.

Вдумаемся, что означает здесь слово «объективирует», которое понимается в философии как независимость от воли и сознания человека, от его психики [234]. В понятии «объективирует» представляется возможным выделить несколько аспектов: это независимость от сознания *отдельного* человека, а также независимость от воли и сознания *сообщества* людей. Если понимать «объективирует» как независимость от воли и сознания *каждого отдельного человека*, то в данном случае все ясно и понятно. Однако можно ли понимать «объективирует» как независимость от сообщества людей, как независимость такого же качества, как, например, независимость существования Луны или других природных объектов? Конечно же, нет. «Мировые деньги» – это социальный продукт, носителем которого является коллектив людей. Следовательно, говоря, что в современном обществе «мировые деньги» объективируют важнейшие отношения людей, необходимо проявлять определенную осторожность, поскольку, хотя они и «объективируют» отношения, но сами не вполне «объективны», не являясь природными объектами. Результаты «объективирования» мировых денег хранятся в артефактах, созданных человеком, в частности, в современном мире в кусочках бумаги с определенным рисунком, который называется долларом США, а также в наборах цифр на банковских счетах, которые сами по себе не более чем записи. А доверие или вера в артефакт может основываться на материальном наполнении, а может и не основываться, поскольку вера есть вера. Фактически всеобщая вера в искусственный артефакт и есть наполнение или обеспечение мировых денег на те недостающие 95% их материального обеспечения. Именно о подобном явлении писал Дж. Сорос в книге «Алхимия финансов», говоря, что современная экономика *рефлексивна*, т.е. существенно зависит от коллективной рефлексии людей. Однако, по нашему мнению, позиция Дж. Сороса требует существенных уточнений. В частности, если и рефлексивна, то не *вся экономика*, а только её сегмент, связанный с обращением мировых денег и с фондовым рынком ценных бумаг и их производных. В материальном производстве продуктов жизнеобеспечения не до рефлексии, они должны быть произведены и в доста-

точном для жизни популяции количестве. Кроме того, само слово «рефлексия» – это проекция ментальных или психосемантических структур самого финансиста на все сообщество участников фондового рынка. Действительно, рефлексивность в нашем контексте означает понимание виртуальности и мировых денег, и самого фондового рынка, т.е. практически их полную зависимость от веры людей. Дж. Сорос как профессионал-финансист мирового уровня это хорошо понимает, т.е. рефлексивен, но понимает ли данную зависимость большинство участников фондового рынка и тем более рядовых граждан по всему миру? Точнее было бы сказать применительно к большинству людей, что фондовый и денежный сегмент современной экономики не столько рефлексивен, сколько является виртуальной реальностью в том смысле, что является продуктом коллективной веры людей. А «развитие виртуальной реальности приводит также к изменениям во внутреннем мире человека, порождая и “виртуальную” личность со своими... нормами поведения...» [235]. При этом виртуальная реальность – это все же «реальность – мир, в котором личность может полноценно жить, она в отличие от существования не одна... Возникнув, реальность навязывает сознанию определенный круг значений и смыслов. Это значит, что состояние человека, вошедшего в реальность, зависит от событий, которые в ней происходят» [236].

В данном смысле доллар США как мировые деньги есть сущность существенно более виртуальная, чем золотые монеты. Следовательно, доллар США стабильно существует в качестве номинала мировых денег только до тех пор, пока в него как в средство платежа, обращения и накопления, а также как в средство измерения собственной жизни верят большинство людей на Земле. Однако, что же это за вера в виртуальном мире мировых денег, которой люди по всему миру и обеспечивают устойчивость, и наполняют мировые деньги – доллар США? С верой, основанной на золоте, как указывалось выше, достаточно понятно, поскольку в основе ее находятся глубинные трансперсональные психосемантические структуры. Однако в настоящее время в системе мировых денег и фондового рынка золотое обеспечение отсутствует, поэтому во что же «верит» коллективная «психосемантическая структура» современного общества? На наш взгляд, ответ очевиден настолько, что его

трудно принять. Осознается это или нет, но большинство людей в глобальном мировом сообществе прямо или косвенно верят и мечтают о стандарте и образе жизни граждан США и не просто граждан США, а наиболее обеспеченной их части. Это вера в стандарт жизни, который, с одной стороны, не может быть обеспечен в настоящее время на практике для всех, поскольку США используют около 50% мировых ресурсов для собственного населения, примерно составляющего 10% от мирового, а с другой – только и поддерживается почти всеобщей мечтой о нем. Это именно та вера, которая позволяет сказать, что деньги в современном мире стали символом спасения души как определенного стандарта жизни, именно данная вера является движущей энергией в современном, так называемом, «глобальном мире». Данная вера в определенный стандарт жизни так эффективна в массовом сознании в том числе и потому, что опять же присутствует «вилка невозможного выбора» или «вилка Буриданова осла»: с одной стороны, средства массовой информации постоянно «подогревают» данную веру (США – лидер мировой кино- и видеоиндустрии), а с другой – постоянно ужесточаются правила даже временного въезда в США и т.п., что и формирует мифологему образа жизни, поскольку на практике проверить ее для основной массы людей на Земле оказывается нереальным. *Если раньше на «небесном экране» находился Бог, то в современном мире на экране (видео) на месте Бога находится образ жизни в первую очередь в США, а Западная Европа со своим стандартом жизни выполняет где-то роль «врат рая».* Однако в рай пускают далеко не всех, достигших его врат. Далее от «врат рая» находятся страны Центральной и Южной Америки, страны третьего мира и т.д. Получается что-то вроде мировой системы многоуровневого маркетинга с хозяином предприятия, «супервайзерами», «директорами», «дистрибьютерами» и т.д., по терминологии известной опять же американской фирмы «Гербалайф».

Именно в данной «мировой системе многоуровневого маркетинга» родилось современное технологическое понимание духовности. В частности, уже цитированные специалисты по семейной психотерапии в США пишут: «В прошлом соотношение между нашими духовными обязательствами и материальными желаниями регулировала организованная религия. По мере того, как духовность

переставала быть важным элементом нашего “я”, наше самоощущение все в большей степени стало определяться материальными вожделениями, алчностью и пагубными пристрастиями. Равновесие оказалось нарушенным, и материальные побуждения вышли из-под контроля... Духовность же – это отражение наших лучших свойств, способности жалеть других, “высшего” мира поиска смысла жизни, стремления к единству и общности... Всю историю человечества можно рассматривать как историю борьбы между силами эгоистического материализма и голосом справедливости и жалости. Из этого следует, что деньги тоже могут быть одним из элементов, делающих возможными проявления духовности» [237]. По нашему мнению, в данном высказывании прослеживается понимание духовности как комплекса устремлений, «мероприятий», действий, направленных наружу и вовне человека: духовность – это тоже обязательства, может быть, не совсем материальные, но обязательства; сострадаешь при этом другим, помогаешь другим или тем более даешь милостыню (спонсорскую помощь) – тогда у тебя есть духовность. Интересно, чем более денег человек имеет возможность передать на благотворительность, тем более он духовен? В противоположность этому в российской философии духовность понималась принципиально иначе – как внутренний императив человека безотносительно к его социальному и материальному статусу [181]. При этом такие качества человека, как сострадание, милосердие, в конце концов, спонсорская помощь, которая называлась *милостыней*, – все это было естественным выражением внутреннего состояния человека, а не внешне принятой социальной нормой.

Однако, несмотря на такое различное понимание духовности как социального императива или внутреннего для человека, в обоих подходах прослеживается нечто общее. Действительно, в обоих случаях понятие «духовность» указывает на наличие некоторых *отношений людей*, которые передаются из поколения в поколение и которые «впечатаны» в человеческую культуру. Следовательно, можно сказать о духовности, что она своим языком, своим семантическим пространством «объективирует» некоторые отношения людей, не денежные, но объективирует. Однако объективирует в том смысле, что и деньги, т.е. делает данные отношения независи-

мыми от каждого отдельного человека, но не от всего сообщества людей, поскольку носителем «мира духовности» является социум. Конечно, можно было бы сказать, что оба феномена – и деньги, и духовность – суть социальные явления. Однако понимание их как объективирования отношений, базирующихся на неосознаваемых психосемантических коллективных структурах, трансперсональных структурах человеческого сообщества, позволяет подойти к вынесенной в заголовок проблеме конструктивно, т.е. построить определенные эпистемологические *модели* и, следовательно, строить возможные их механизмы.

В рамках данной модели существенное различие феномена мировых денег и духовности заключается в принципиальном различии *направления эволюции* самой данной «межчеловеческой реальности». Направление духовности – это ее эволюция в сторону усложнения и диверсификации, в конце концов, это есть совместное развитие человеческой популяции и самой «межчеловеческой реальности», носителем которой является человеческая популяция, куда – можно только догадываться. С другой стороны, реальность мировых денег при всей ее сиюминутной материальной привлекательности – это движение в сторону снижения разнообразия, движение в сторону общества, которое подобно пчелиному улью или термитнику, где каждая особь (но не личность) находится на своем месте, как шестеренка в часовом механизме, и где «обобществлены» сами жизненные ресурсы каждой особи, точнее сказать, присвоены. В каком направлении будет двигаться человеческое общество – зависит в современном мире, и особенно в России, в первую очередь, от состояния системы образования. Сможет ли она сделать осознанный выбор и своего будущего, и будущего учеников, поскольку система власти в большинстве стран мира, по-видимому, и в России, уже сделала выбор в пользу мировой системы многоуровневого маркетинга жизненных ресурсов каждого человека на планете Земля.

3.5. Духовность как трансгенерационная передача

Одна из главных причин кризиса современного отечественного образования, по мнению академика РАО А.М. Новикова, это «духовное обнищание общества как в бывшей командно-административ-

тивной системе, так и в перестроечный и постперестроечный периоды, снижение авторитета знания» [301]. Таким образом, и проблема востребованности – убедительности современного знания, и проблема духовности как отдельного человека, так и всей системы образования ставятся в один ряд первостепенных по значимости вопросов применительно к бытию современного образования. Кроме того, рассмотрение проблемы востребованности знания и дискурсивного описания духовности, находясь в одном контексте человеческого знания в системе образования, является прерогативой эпистемологии как методологии рефлексии над знанием, его истинностью и убедительностью, а также источником происхождения. В связи с этим мы считаем, что дискурсивный анализ современных представлений о духовности человека, возможно, построение эпистемологической «модели/моделей» духовности, является важнейшей задачей философии образования. При этом, с одной стороны, философия образования представляет «первичный» материал для изучения данной проблематики, а с другой – как методология рефлексии знания – эпистемологический «инструментарий» для анализа проблем духовности.

Настоящий раздел посвящен созданию и анализу эпистемологической модели духовности. Эпистемологической в том смысле, что она является, по сути, метамоделью, т.е. моделью моделей представлений и знаний о духовности, распространенных в современном обществе и системе образования. При этом мы сознательно исключаем из рассмотрения религиозный контекст, стремясь оставаться в рамках только светского философского дискурса. Такое ограничение, с одной стороны, существенно суживает объем исходного материала, подвергаемого анализу, но с другой – позволяет исключить предубежденность, в том числе и подсознательную, связанную с включенностью данной проблематики в определенный культурный контекст, во многом остающийся в современном мире религиозным. Более того, если исходить из праксиологических и аксиологических соображений, то в условиях поликонфессиональной страны только рассмотрение проблем духовности вне религиозного контекста и может, по нашему мнению, представлять ценность для философии образования и для системы образования в целом.

Одна из основных проблем современного изучения человека, общества и духовности заключается в фрагментарности представлений о человеке, когда, с одной стороны, накоплен огромный материал *переживаний*, которые обеспечивают людей глубинными ощущениями их истинности и важности, напоминая при этом по форме изложения «современную мифологию», а с другой стороны, особенно в западном обществе, присутствует богатейшая *технологическая* база коррекции человеческого поведения, ограниченная практически «барьером» материальной бездуховности. Переработать и объединить оба подхода – значит достигнуть нового осмысления проблем духовности в современном информационном технократическом мире, обеспечить его стабильное существование и развитие, получить новые результаты в области человековедения, воспитания – образования.

Одним из возможных подходов к решению указанной проблемы может быть применение философского осмысления результатов современной когнитологии, герменевтики, лингвистики и психологии к переработке, анализу и дискурсивному вычленению смыслового ядра из массива литературы, наполненной переживаниями и «болью» за будущее людей. Данная работа может осложняться тем, что любой ученый и педагог как человек находится внутри отношения *объект исследования – субъект исследования*, поскольку человек не может быть свободен от собственной психосемантической матрицы, «ядер» собственной психики, личностных и коллективных бессознательных паттернов. Именно поэтому навыки целостного восприятия мира, адаптации, духовной аксиологии, саморефлексии и самоидентификации – все это, по-нашему мнению, является базой современного воспитания, важнейшим образовательным компонентом, который необходимо передать от педагога ученику, чтобы последний имел ресурс для последующего существования в будущей человеческой популяции.

Одним из основных «инструментов» решения вышеуказанной проблематики может являться подход, который автор предлагает называть «философским метаанализом». Подход, связанный с построением эвристически значимой метамодели (модели моделей) в какой-либо области гуманитарного знания, в нашем случае – духовности путем совместного применения методологии философии,

эпистемологии и достижений когнитологии, лингвистики и психологии [138, 238]. При этом предполагается включение таких результатов не механически, не сведением философии к лингвистике или психологии, а на основании философской рефлексии соответствующей понятийной базы в рамках концепций репрезентации, моделирования и интерпретации в контексте иерархии некоторой последовательности константных и виртуальных миров [105, 168].

Основные результаты философского метанализа, полученные нами [88, 188, 302, 303] применительно к проблеме духовности, могут быть интерпретированы следующим образом:

Во-первых, в процессе жизнедеятельности у человека путем непрерывного процесса репрезентации окружающего мира формируется виртуальная реальность, в которой он живет как в виртуальном мире, наполненном когнитивными артефактами.

Во-вторых, наряду с озвучиваемой или написанной репрезентацией виртуального мира у человека существует глубинная репрезентация, которая практически в обычных условиях не осознается, но является базовой для «поверхностной» индивидуальной и *групповой* виртуальной реальности, так называемой, разделяемой виртуальной реальности. Именно данная глубинная репрезентация и создает «Глубинную Константную Реальность», которая, несмотря на ее «глубинность», вполне реальна. В ней находится информация о том, как мы питаемся, передвигаемся, размножаемся и т.п. одновременно как биологические объекты и как люди. Фактически можно сказать, что у человека имеется, по крайней мере, две реальности – личностно-групповой виртуальный мир (разделяемый) и «Глубинная Константная Реальность», которая и оформляет нас в качестве людей. При этом как само наличие данной «Глубинной Константной Реальности», так и «набора» ее базовых сущностей, их структуры и т.п. в обычных условиях практически не рефлексивируется.

В-третьих, при «трансляции» или «переводе» из «Глубинной Константной Реальности» в поверхностную виртуальную реальность и наоборот возникают искажения репрезентаций. Наличие данных искажений без специальных техник анализа не рефлексивируется. Однако данные искажения могут быть *типизированы*.

В-четвертых, для осознания или рефлексии данных искажений трансляции из одной виртуальной реальности в другую существуют *эффективные эпистемологические процедуры*, что позволяет научно аргументировать проводимый анализ типологии сущностей как самих виртуальных миров, так и их когнитивных искажений. Или, иными словами, в явном виде анализировать когнитивные артефакты.

Кроме того, знание типологии данных искажений позволяет в процессе философского анализа, по крайней мере, уточнять репрезентацию обсуждаемой предметной или понятийной области, а также отрефлексировать собственную виртуальную реальность в контексте принадлежности к определенному сообществу или культуре и трансцендировать данную виртуальную реальность, т.е. в более широком контексте подойти к одному из основных вопросов – проблеме *бытия* и его полноты, к проблеме духовности человека.

В контексте описанной методологии мы будем развивать эпистемологическую модель духовности. Духовность будем понимать как базовое свойство трансгенерационной передачи в человеческом сообществе, которое кардинально отличает людей от животных и делает возможным рассуждения о «царстве Духа» как свободы выбора. Под трансгенерационной передачей здесь и далее мы понимаем передачу от поколения к поколению не только сознательно отрефлексированных или дискурсивно описанных умений, навыков, стереотипов поведения, образцов знания и т.п., но всего массива подсознательной информации, носителем которой является как отдельный человек, так и сообщества людей. В построении эпистемологической модели духовности мы отталкиваемся от анализа современных представлений о «личности», поскольку определенные представления о сущности и «происхождении» личности приводят к вполне конкретным суждениям о духовности. И наоборот, если изначально ввести как основу некую структуру духовности, то с неизбежностью мы придем к контекстно зависимому представлению о личности.

Фактически представления о духовности формируют контекст для изучения личности, и наоборот, модельные результаты анализа всего комплекса вопросов, связанных с понятием «личность», формируют вполне заданный контекст для изучения духовности.

В таких условиях взаимной контекстной зависимости «личность – духовность» мы будем первоначально отталкиваться от анализа «личности», поскольку, как мы считаем, в современной литературе по философии, когнитологии, психологии накоплен большой материал по анализу комплекса явлений, объединенных понятием «личность». Более того, данный материал в силу праксиологической направленности большинства исследований личности хорошо отрефлексирован, структурирован и модельно оформлен в отличие от материала по проблемам духовности.

Такой подход, по нашему мнению, позволяет ввести модельное понимание духовности в рамках эпистемологического подхода в современной философии образования и тем самым создать аксиологические и праксиологические основы для введения в систему образования в явном дискурсивном виде «духовности» как отрефлексированного феномена в человеческом сообществе, контекстно независимого от религиозных представлений.

3.5.1. Личность как непрерывная репрезентация и накопление жизненно важной информации

В обзорной работе [239] приведено описание не менее десяти различных теорий личности, развитых на протяжении XX века в основном в Европе и США. Каждый из приведенных примеров теории личности имеет, как правило, собственную аксиологию, отличные друг от друга исходные представления, категориальный аппарат и методологию. Попытка интегрировать различные представления в теории личности предпринята, например, в монографии [240], где проведена систематизация существующих теорий личности. При этом исходная система категорий есть, по мнению автора монографии, проинтерпретированная система категорий гегелевской диалектической логики. Проведен формальный категориальный анализ, в результате которого построена базовая, по мнению автора указанной работы, система категорий для теории личности. Однако фактически оказывается, что созданный предельный категориальный формализм в описании проблем личности малопродуктивен и неконструктивен, систематизируя в некотором контексте существующие теории, но, не создавая простора моделей для нового контекста и новых технологий.

Мы считаем, что в такой области, как теоретические представления о личности, наряду с конструированием формальных моделей необходимо также применять и критерии убедительности и конструктивности создаваемых концепций, их «красоты», как говорил А. Эйнштейн применительно к физике. В качестве исходных понятий в настоящем разделе будем использовать понятия: «репрезентация», «виртуальная реальность», «Глубинная Константная Реальность», «трансляционные искажения», а также «инвариант восприятия», который проясним ниже. Использование данных понятий позволяет поставить вопросы: что и как репрезентирует человек; когда начинается репрезентация и имеет ли она «начало»; когда и как формируется глубинный виртуальный мир, когда и в связи с чем начинается формирование осознаваемого виртуального мира; каковы механизмы данных процессов и др. – и таким образом построить некоторую эпистемологическую модель представлений о личности.

Трудно возразить, что одним из основных императивов человека является потребность жизни личной, семьи, рода, сообщества и т.п., императив жизни как в естественной природной среде, так и в искусственной – социуме с его материальными и нематериальными артефактами. Можно сказать, что те направления жизнедеятельности, где данный императив не являлся базовым в исторической ретроспективе, сами собой в силу «естественных» причин исчезли с лица планеты. Все мы знаем, что вырастить ребенка означает научить его умениям и навыкам самостоятельной жизни в природной и социальной среде. При этом можно сказать, что если в традиционной культуре основной акцент делался на навыках жизни в естественной среде обитания, то современная культура по необходимости делает акцент на приобретении навыков жизни в искусственной среде современного мира. На этом различии основано частое противопоставление «двух культур», хотя такое различие и не формулируется, как правило, в явном виде. Однако важно, что в основе обеих культур лежит императив жизни человеческой популяции в условиях реальной действительности, а не той, какую многим хочется видеть и ощущать. Проанализировать данный базовый императив и позволяют введенные выше исходные понятия.

У каждого ребенка начиная с пренатального периода и особенно в постнатальный период, формируются базовые структуры вышеуказанного «императива жизни». Каким образом? Ведь он еще ничего не умеет, присутствуют только базовые инстинкты питания, выделения, движения и т.п. На наш взгляд, ответ таков: путем репрезентации формируются навыки последовательно жизни биологической и затем социальной. Собственно говоря, это очевидно. Однако использование понятия репрезентации позволяет существенно уточнить описание и понимание данного процесса. Оттолкнемся в нашем анализе от фундаментальной работы [169], которая, к сожалению, мало известна в силу ряда причин, среди которых одной из основных является весьма специфический язык изложения, пограничный между философией, психологией и физикой. С первых моментов собственной жизни, а возможно, и в пренатальный период каждый маленький человечек репрезентирует окружающий мир. Однако репрезентирует не вообще, а вполне целенаправленно и конкретно, выделяя из всего хаоса информации об окружающем мире только те инварианты восприятия, которые способствуют его жизнедеятельности [169]. При этом процесс репрезентации определенных инвариантов окружающего мира с самого начала есть процесс активный, синергетичный, в результате которого возникают «фильтры восприятия», отсекающие весь огромный избыток *неважной* информации, поскольку в противном случае был бы невозможен и сам процесс репрезентации. Методом проб и ошибок от простых инвариантов к сложным создается некая система репрезентации, и этот процесс, не прерываясь, продолжается до самой смерти. Сначала репрезентируются и усваиваются инварианты, важные для «природной жизни», а затем во многом параллельно – и социальной. Важнейшей составляющей и особенностью подобного процесса репрезентации является то, что с самых первых мгновений жизни человека в жизненно важные инварианты восприятия включен и сам репрезентирующий человек [169], в результате чего описываемый процесс и становится нелинейным, кооперативным и синергетичным.

Задолго до осознания себя как «личности» в человеке уже складывается мощнейшая система репрезентации со своими стереотипами и архетипами, накапливается структура инвариантов воспри-

ятия, которая потом может не осознаваться всю жизнь, формируется «нечто» – «психосемантическая матрица» [198]. Или, согласно используемой нами методологии, формируется «Глубинная Константная Реальность», структура, законы функционирования и артефакты которой и определяют жизнь человека, хочет он того или нет. Наряду с данной во многом неосознаваемой «Глубинной Константной Реальностью» у каждого человека имеется «виртуальная реальность», в которой он осознанно живет. Здесь под виртуальной реальностью понимается некая разделяемая реальность, наполненная осознаваемыми идеальными, в том числе и когнитивными артефактами, в среде которых человек полноценно и осознанно живет. Однако важно, что «Глубинная Константная Реальность» и разделяемая виртуальная реальность могут иметь различающиеся структуры артефактов и их смысловое наполнение. Если они практически изоморфны и не конфликтуют, то про такого человека принято говорить, что «он живет в ладу с самим собой». В противном случае возникает множество проблем, с которыми люди идут к психологу, духовнику, к соседям на кухню «поговорить», пытаются убежать от «обыденности» в секты, в философский кружок и т.п. Кроме того, взаимодействие «Глубинной Константной Реальности» и разделяемой виртуальной реальности – это не раз и навсегда сложившийся факт, а непрерывный процесс взаимодействия как друг с другом, так и с окружающим миром. В процессе данного взаимодействия часто наблюдаются трансформационные искажения при переводе репрезентаций из «Глубинной Константной Реальности» в разделяемую виртуальную реальность, и наоборот. Именно потому каждый из нас, в том числе и философ, для преодоления внутреннего разлада из-за таких искажений имеет потребность сверяться в своих глубинных помыслах и стремлениях с чем-то внешним, с Богом, с трудами «отцов-основателей», с «авторитетным наставником» и т.п. Однако это уже тема иной работы.

В связи с вышеизложенным для целей настоящего исследования определим личность как некую целостность «Глубинной Константной Реальности» и виртуальной реальности с ядром самоосознания, которое называется «Я»; целостность, которая возникает и продолжает непрерывно становиться в процессе репрезентации окружающего природного и социального мира; целостность, в ко-

торой можно выделить, по крайней мере, две составляющие: «Глубинную Константную Реальность», во многом неосознаваемую, а также разделяемую виртуальную реальность, в основном самоосознаваемую. В связи данным определением можно вспомнить М. Мамардашвили, который писал: «Личность есть нечто трансцендентное по отношению к культуре, по отношению к обществу. И тем самым универсальное в смысле человеческой структуры, потому что различаемся мы нациями, культурами, государствами, а совпадаем (если совпадаем) в той мере, в какой в каждом из нас есть личность» [241]. В связи с таким определением личности можно вспомнить и ряд описаний духовности: духовность как просветление стремлений (А. Корольков) – конечно, в виртуальном мире возможно абсолютное «просветление»; духовность как царство свободы (Н. Бердяев) – в виртуальном мире возможна абсолютная свобода; духовность как радостное служение другим людям (В.Н. Турченко) – в виртуальном личностном мире это уж точно возможно; где, как ни в виртуальном личностном мире, могут проявиться «божественные свойства человеческого духа» (В.И. Мурашев) – творца и демиурга, абсолютно любящего и самодостаточного. Однако возникает вопрос: а где же и когда «начинается» данная репрезентация, которая и создает личность с ее духовностью и другими не менее удивительными свойствами?

3.5.2. Духовность как трансгенерационная передача императива жизни

Вышеприведенный вопрос можно переформулировать и так: сводится ли формирование «Глубинной Константной Реальности» человека только к персональной репрезентации в процессе пренатального и постнатального развития и в дальнейшей жизни? Или же в этом удивительном процессе создания «Глубинной Константной Реальности» и личности человека играют роль и некие иные феномены, например, то, что К.Г. Юнг называл «коллективным бессознательным» [197], или так называемая трансперсональная область психики, по С. Грофу [89]. Сложность обсуждения и исследования данных вопросов во многом связана с тем, что при их анализе трудно соблюсти один из основных критериев научности, а именно – кри-

терий наблюдаемости (желательно инструментальной) и воспроизводимости независимо от исследователя и сопутствующих факторов.

Однако за последние десять – двадцать лет был накоплен значительный феноменологический и эмпирический материал по участию в процессе формирования личной репрезентации структур коллективного подсознательного человеческого сообщества, «со-бес-сознательного» не только одновременно живущих людей, но и передачи важнейших паттернов “Глубинной Константной Реальности” от давно умерших предков, так называемой трансгенерационной передачи. Современная наука вплотную подошла к дискурсивному изучению феномена трансгенерационной передачи, феномена, который Блаженный Августин описывал так: «Мертвые невидимы, но они не отсутствуют». Обзор обширного материала, полученного в практике современной психотерапии по данной проблематике, приведен в [13]: «Мы продолжаем цепочку поколений и оплачиваем долги прошлого и так до тех пор, пока “грифельная доска” не станет чистой. “Невидимая лояльность” независимо от нашего желания, независимо от нашего осознания подталкивает нас к повторению приятного опыта или травмирующих событий, или несправедливостей и даже трагической смерти, или к ее отголоскам» [242]. «Эти сложные связи поколений можно увидеть, прочувствовать или предвосхитить, по крайней мере, частично. Но чаще всего мы не говорим о них: они проживаются как *неуловимые, неосознаваемые, невысказанные или тайные*» [243]. И далее: «Абрахам и Терек выдвинули гипотезу о том, что все происходит так, будто существует *активный призрак*, который говорит за людей (*своего рода чрево вещатель*) и даже действует за них. Этот призрак – вероятнее всего, некто, как бы вышедший из «плохо закрытой» могилы предка, если того постигла смерть, которую трудно принять, либо с ним произошло что-то постыдное, или же семья из-за него оказалась в трудной ситуации. Что-то было не так, произошло что-то «темное», подозрительное, «неприемлемое» для менталитета того времени» [244]. «Все происходит так, будто какой-то член семьи охранял молчание об этом невысказанном событии, которое считалось семейной тайной. Этот человек становился единственным хранителем этой тайны – он как бы хранил ее в своем

сердце, в своем теле, в своеобразном «склепе» внутри себя, а этот призрак время от времени оттуда выбирался и действовал через одно или два поколения» [245]. «Все происходит так, как если бы некоторые плохо захороненные мертвецы не могли оставаться в своих могилах, приподнимали плиты и перемещались, прятались в этот «склеп», который носит в себе – в своем сердце и в своем теле – кто-то из членов семьи, откуда они выходят, для того чтобы их признавали, не забывали о них и о происшедшем событии» [246].

Особенностью приведенной работы является то, что авторы в силу специфики задач психотерапии сосредоточили свое внимание исключительно на *негативных* примерах трансгенерационной передачи, практически не исследуя саму ее сущность, не пытаясь подняться на уровень философского обобщения. Попытка такого обобщения предпринята в нашей работе [188], где на основе анализа всего комплекса феноменов коллективной психики, эмпирических наблюдений по трансгенерационной передаче выдвинута гипотеза о наличии в человеческой популяции некоей межчеловеческой реальности, формируемой на протяжении истории как результат объективирования не только сознательных отношений людей, но и их подсознательного взаимодействия.

Следует отметить, что при рассмотрении объективации отношений людей, как правило, во внимание принимаются только социальные аспекты таких отношений. В отличие от этого термин «межчеловеческая реальность» мы обозначаем всю совокупность объективированных отношений людей, включая в том числе и их отношения как биологических объектов в рамках популяции, и подсознательное взаимодействие, включая архетипическое. Введенное понятие «метачеловеческая реальность» позволяет описать процесс формирования личности человека не только и не столько как процесс личной репрезентации, но и включить в него трансгенерационную передачу сущностно важной для императива жизни информации, т.е. передачу данной информации от поколения к поколению. Более того, представление о метачеловеческой реальности позволяет поставить принципиальный вопрос о *механизмах* формирования “Глубинной Константной Реальности” каждого человека в процессе репрезентации, а также вопрос о том, что репрезентирует человек, только ли природный и искусственный мир,

но, может быть, и саму метачеловеческую реальность – голограмму человеческой популяции.

В таком контексте может быть поставлен и еще один не менее принципиальный вопрос о существовании в структуре «мира» каждого человека некоего, по компьютерной терминологии, *интерфейса* межчеловеческого взаимодействия и обмена информацией. Действительно, что такое интерфейс? Это некая структура, описывающая, что может быть доступным извне, т.е. другим людям в информационной структуре данного человека, доступно не обязательно осознанно, а скорее, наоборот. Введенное понятие «интерфейс межчеловеческого взаимодействия» выводит процесс изучения формирования «Глубинной Константной Реальности» путем репрезентации природы, общества и метачеловеческой реальности в конструктивную плоскость, т.е. позволяет ставить *научные вопросы* о природе и структуре данного интерфейса, механизмах его функционирования, иерархии его процессов и т.д.

В заключении раздела суммируем набор базовых понятий, используемых в настоящем анализе. Это: «инвариант восприятия», «репрезентация», «разделяемая виртуальная реальность», «Глубинная Константная Реальность», «метачеловеческая реальность», «интерфейс межчеловеческого взаимодействия», «императив жизни», «жизненно важная информация».

Когда, почему и как возникла человеческая популяция, выделенная из мира животных, – вопросы, открытые до настоящего времени. Современные знания о биологическом происхождении человека и о происхождении человека как существа разумного и социального получены путем экстраполяции в прошлое современных данных различных наук. Однако, если оставаться в рамках естественных наук, то до настоящего времени еще не удавалось *смоделировать* происхождение жизни и ее эволюцию вплоть до появления человека разумного. В этих условиях рассуждения о базовых свойствах человека, в частности о духовности, по необходимости носят достаточно спекулятивный характер и во многом находятся за гранью науки, в области веры, может быть, веры не религиозной, а научной, но все же веры.

В связи с этим введенная в предыдущем разделе система понятий, по мнению автора, важна исключительно с точки зрения убедительности и конструктивности предлагаемой модели для людей

с научным и логическим складом мышления. Конструктивности в том смысле, что, например, введение понятия межчеловеческого интерфейса позволяет проводить эксперименты, писать статьи и проводить семинары. Убедительности в том смысле, что у предлагаемой модели есть шанс стать некоторой разделяемой реальностью, а значит, претендовать на статус научной мифологемы. Модель, о которой идет речь, – это модельное описание того, что мы часто называем духовностью, не рефлексировав происхождение данного понятия, оставляя его в области веры, интуиции и где-то среди глубинных личностных переживаний. Естественно, данное модельное описание не претендует на полноту анализа, затрагивая, по нашему мнению, только основы или первые шаги на пути изучения всего сложного комплекса духовности человека.

Итак, под духовностью в данной модели мы понимаем некоторый паттерн в «Глубинной Константной Реальности» человека, а также, по-видимому, изоморфный ему паттерн метачеловеческой реальности или, как описывалось выше, меж- или надличностной реальности. Назовем его для компактности дальнейшего изложения условно «паттерном духовности». Согласно развитым представлениям данный «паттерн духовности» хранит жизненно важную информацию, в первую очередь в метачеловеческой реальности. Жизненно важную информацию в смысле ее необходимости для жизнедеятельности не только и не столько отдельного индивида, но в первую очередь для жизни всего человеческого сообщества, а может быть, и всей органической жизни на Земле. Особенность человека как вида в контексте представлений о таком паттерне заключается в том, что под жизненно важной информацией понимается не только биологическая информация, но и вся среда артефактов человеческой культуры. По-видимому, данная особенность и выделяет человека из мира животных – жизненно важна не только биологическая и простейшая социально-поведенческая информация, но во многом или в первую очередь информация обо всех накопленных артефактах культуры в широком ее понимании, т.е. обо всем том, что накоплено человечеством на протяжении его истории. Здесь возникает принципиальный вопрос о том, вся ли информация «паттерна духовности» в метачеловеческой реальности имеет исключительно человеческое происхождение? Данный вопрос, по нашему мнению, принципиально важен, т.к. именно он,

в конечном счете, разделяет веру и науку, поиск «источков» на Земле или в космосе и т.п. Или, иными словами, что лежит в основе происхождения человечества: естественные причины или Божественная воля, «космический разум» или панспермия и т.п. Однако предпочтения в данном вопросе в настоящее время – прерогатива исключительно веры.

Описываемый паттерн духовности находится в метачеловеческой реальности не случайно, поскольку доступ каждого человека или осознанный доступ к нему человеческого сообщества по необходимости должен быть исключен или, по крайней мере, существенно ограничен, поскольку в противном случае история рода человеческого могла бы просто прекратиться. В области “Глубинной Константной Реальности” отдельного человека данный паттерн принимает обличье или отражается как императив жизни. В зависимости от воспитания, жизненных коллизий и социальной обстановки – императив жизни личной, семьи, рода, сообщества и т.п. Поскольку к “Глубинной Константной Реальности” у человека без специальных техник и тренировки доступа нет, то данный императив в структуре личности человека, как правило, только *переживается* как нечто внешнее, высшее, светлое, ведущее человека по жизни, то, чему при исключении материального эгоизма хочется *служить*, то, что доставляет радость и прилив энергии в силу согласованности или изоморфизма в данном случае разделяемой виртуальной реальности с ее глубинными основами, в частности, с межчеловеческой реальностью.

Такое понимание духовности как некоего паттерна в межчеловеческой реальности, паттерна, связанного с основами императива жизни, следует с необходимостью из того, что в условиях отсутствия *знания* о том, что такое человек и человечество в целом, нет другой базовой основы кроме как сам факт жизни человеческого сообщества. Все другие исходные тезисы в таком контексте не что иное, как замаскированная вера в «нечто». Именно данный паттерн духовности каждый день воспроизводится в человеческой популяции в процессе трансгенерационной передачи как один из наиболее базовых и сущностно важных. Как писал М. Мамардашвили, «человек не может выскочить из мира (объективации. – Б. М.), но на край мира он может себя поставить. Посредством чего? С

помощью совершенно особой вещи, которая появляется только в философии и которую я назову так: пустое понятие. То есть, понятие, которое не имеет предмета и, следовательно, действует в качестве символа» [247]. Целенаправленное введение такого «пустого» понятия, как межчеловеческая реальность, или метареальность, и позволяет встать на «край мира» и ощутить то, что находится за этой гранью. И одно из важнейших свойств этого «нечто», находящегося «за краем мира», мы называем духовностью, при этом отразить его можем только как императив жизни, поскольку иного человеку, может быть, за редким исключением, пока не дано.

4. О ЗНАЧЕНИИ ЭПИСТЕМОЛОГИИ И ЕЕ СВЯЗИ С ОНТОЛОГИЕЙ, АКСИОЛОГИЕЙ И ПРАКСИОЛОГИЕЙ ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ

1. В современных условиях сущностных изменений социума особая миссия ложится на философию как на методологию дискурсивного описания, анализа в наиболее общем контексте важнейших вопросов бытия, в частности, в нашем случае базовых сущностей и закономерностей процесса трансформации образования в современном мире. Естественно, последовательно философский анализ предполагает разработку онтологии с выделением базовых сущностей, категориальным анализом, разработку эпистемологических проблем данной области, аксиологический и праксиологический анализ и т.д. По нашему мнению, одним из важнейших аспектов философского анализа образования в настоящее время является эпистемологическая проблематика, где эпистемология понимается как наука о «знании» с акцентом на процедурные, праксиологические и аксиологические аспекты как самого знания, так и его репрезентаций. Особенно важна роль эпистемологии при рефлексии контекстов обсуждаемых проблем, поскольку именно контекст задает сущностные основы для всей дискуссии, для взаимно откалиброванного обсуждения проблематики современного образования.

Кроме того, в условиях нетрадиционных общественно-социальных изменений важнейшим фактором являются как предмет-

ные и общие знания, их адекватность реалиям современной социокультурной ситуации, так и то, насколько “мудра” система образования, где преподаватель есть «Человек Мудрый». В современном образовании на одно из первых мест выдвигается «проблема человека», понимаемая в комплексном философском контексте. Речь идет не только о необходимости рефлексии «себя», но и рефлексии коллективных научных и вненаучных структур знания, ставших во многом внесознательными артефактами социума и культуры; их осознание и, быть может, целенаправленная трансформация. Такое положение, когда ученый изначально и неизбежно находится «внутри» отношения *субъект исследования – объект для естественных наук, да и для науки в целом*, было не типично. Это ставит множество вопросов общеметодологического и эпистемологического порядка. Именно в таком контексте необходимо рассматривать обе стороны дихотомии *онтология – эпистемология* в философии современного образования, «подняться» над ней и вернуться к исконному пониманию философии как *мудрости*.

2. Эпистемологические аспекты философии современного образования с неизбежностью требуют комплексного рассмотрения с привлечением широкого спектра достижений современных наук, а также поиска адекватной методологии исследования. На данном пути возникают проблемы, которые были не типичны для традиционной философии и которые в настоящей монографии получили название «пограничные проблемы» философии:

· Преодоление фрагментарности знания-образования-личности. *Фрагментарное знание рождает фрагментарное образование, а фрагментарное образование «создает» человека фрагментарного как личность, который, в свою очередь, воспроизводит фрагментарное знание и т.д. Цикл замыкается и воспроизводится. Таким образом, проблема фрагментарности имеет, по крайней мере, три аспекта: фрагментарность знания, фрагментарность образования и фрагментарность личности.* Преодоление фрагментарности «знания – образования – личности» – асимптотический процесс, поскольку и сами знания, и их носитель – человек социальный – изменяющиеся комплексные диалектические системы, где одномоментно и окончательно преодолеть описанную фрагментарность невозможно. Од-

нако, по нашему мнению, центральным звеном на пути преодоления фрагментарности «знания-образования-личности» является необходимость снижения фрагментарности личности как носителя культуры и включенного в нее знания. Такая фрагментарность личности в первую очередь связана с устойчивыми мифологемами или парадигмами профессиональных сообществ – носителей знаний.

- Убедительность философского знания и его транслирование массовому сознанию. Философия, по нашему мнению, должна быть *убедительной в качестве основы бытия современного ученого и каждого образованного человека*. Быть убедительной – значит *обеспечивать не только понятийный и категориальный аппарат, но и предоставить возможность глубинных сущностных человеческих переживаний и ощущений внутри репрезентативной конструкции современного образованного человека*. Переживаний о бытие и полноте бытия в мире.

- Востребованность философского знания массовым сознанием.

- Достижение «практичности» философии и включенность ее в «жизнь» современного социума.

- Формулировка миссии самой философии в современном постиндустриальном информационном обществе в контексте радикальной трансформации современной социокультурной ситуации. *В настоящее время произошла или происходит актуализация новых императивов жизнедеятельности человеческой популяции*, которые ранее, еще несколько десятилетий назад, были только в потенции и могли лишь угадываться учеными и философами [70].

- Моделирование и алгоритмизация философского знания, хотя бы в некоторых существенных его аспектах.

- Разработка процедур целенаправленного трансцендирования для формирования в человеке в процессе обучения сущностных семантических структур, адекватных современной социокультурной ситуации.

- В ряду пограничных проблем философии применительно к философии образования мы отдельным пунктом выделяем *проблему духовности* как эпистемологическую проблему трансформа-

ции и становления современного, в первую очередь, отечественного образования.

Как нетрудно видеть, сформулированные пограничные проблемы философии образования имеют эпистемологическую направленность, поскольку затрагивают как основные структуры современного знания, так и процедуры их эффективного транслирования от поколения к поколению. Причем в контексте данных проблем «знание» выступает как объективированная реальность, находящаяся «над» каждым отдельным человеком, как подсистема человеческой популяции со своей структурой и онтологией. Кроме того, данная подсистема «знания» «живет» и развивается по внутренне присущим ей законам, а каждый человек имеет к ней доступ и осуществляет в нее вклад через знаки, символы, модельные представления, через семантические структуры личности и дискурсивные процедуры, надстраиваемые над данными семантическими структурами. Мы считаем, что *пять понятий «репрезентация – модель – коммуникация – интерпретация – культура» позволяют конструктивно рассматривать поставленные выше «пограничные проблемы» философии образования в контексте некоей реальности.* При этом *без результативного мышления не может быть и глубоких онтологических выводов, с одной стороны, а с другой – без базовых сущностей, их некой упорядоченности не может быть объекта и предмета для результативных рассуждений.*

3. Результативность представлений, теорий, концепций трансформации как социума, так и образования, по нашему мнению, в современных условиях нетрадиционных изменений необходимо оценивать по критерию «жизненности» – сохранения «потока жизни» и «потока культуры» человеческой популяции и социума, что может являться одним из основных сущностных критериев явной дискурсивной оценки как в рамках философских рассуждений, так и в общепублицистическом плане. *Осознать данное требование и призвана, по нашему мнению, эпистемология современного образования – как наука, интегрирующая гносеологические аспекты традиционной философии и современные достижения в области когнитологии, лингвистики, моделирования, представления знаний и т.п.*

4. Мы объединяем в одном контексте два понятия – «опережающее отражение» и «рефлексия» – и вводим термин «опережающее рефлексивное отражение» как понятие, описывающее способность человека отражать будущее не только подсознательно, что присуще и другим биологическим системам, но и сознательно путем явного или неявного построения прогностических рефлексивных моделей окружающей среды, включая и самого человека, и других сознательных индивидов. По нашему мнению, в таком контексте можно сказать, что опережающее рефлексивное отражение – исключительно человеческое качество, кардинально отличающее его от животных, в том числе и от высших приматов. Действительно, возможность построения развернутых рефлексивных моделей будущего есть, по-видимому, особенность только человеческой популяции. В данном смысле человеческая популяция настолько «человечна» или настолько ушла вперед по сравнению с популяциями животных, насколько она обеспечивает опережающее рефлексивное отражение действительности самим фактом своего существования и всей совокупностью накопленных культурных артефактов. Здесь культуру мы понимаем расширенно – как всю совокупность материальной (производство и т.п.) и духовной (наука, искусство, религия и т.п.) сторон одновременно и социальной, и индивидуальной жизни в человеческой популяции.

5. Образование мы определяем как *необходимый атрибут жизнедеятельности человеческой популяции и социума, который комплексно адаптирует вновь вступающие в жизнь поколения к реалиям природного и социального миров, с одной стороны, путем трансгенерационной передачи накопленных материальных и нематериальных артефактов культуры, а с другой – обеспечивает «механизм» опережающего отражения будущего, в том числе и с помощью рефлексивных моделей.* При этом, чем более опережающее отражение рефлексивно, тем более «разумна» человеческая популяция. Еще раз подчеркнем, что выше изложена в развернутом виде гипотеза автора, которая по мере изложения будет уточняться и развиваться. Вместе с тем, как часто пишут, образование – это еще и обучение, воспитание, частично просвещение. Тем не менее, мы считаем, что адаптационная сторона образования в социальной жизни лю-

дей с необходимостью включает в себя и обучение, и воспитание, и частично просвещение. В контексте настоящего рассмотрения можно сказать, что *главная цель образования ближайшего будущего – разработка методологии воспитания и «создания» «человека адаптивного»*. Только «человек адаптивный» сможет ответить на вызовы времени, которые заключаются в том числе и в «радикальной трансформации мировой системы образования».

6. Адаптацию мы понимаем в системном смысле: «...адаптация есть особая форма отражения системами воздействий внешней и внутренней среды, заключающаяся в тенденции к установлению с ними динамического равновесия. Такое равновесие обеспечивает гармоничное соотношение системы с ее внутренней и внешней средой и развитие данной системы» [67]. Адаптация, понимаемая в системном контексте, есть необходимый и важнейший атрибут и биологической, и социальной жизни и человека, и человеческого сообщества. Адаптация присуща всем «уровням» жизни, начиная с отдельной клетки и вируса и заканчивая всей человеческой популяцией. Таким образом, *адаптивность в нашем контексте понимается как понятие, описывающее функциональную адекватность сложной системы требованию поддержания ее целостности и оптимального поведения в изменяющихся внешних и внутренних условиях и находящееся в иной плоскости или ином контексте по сравнению с его бытовым пониманием, близким к понятиям «приспособленчество» и «конформизм»*.

Человек может быть высоко адаптивен, например, социально и одновременно быть глубоко антиконформистом по сценариям своего социального поведения. Более того, если понимать адаптивность как глубинное или сущностное «требование» «популяции 2007 года» к каждому человеку, то такая адаптивность есть во многом противоположность конформизму. В нашем контексте адаптивность человека есть, скорее, осознанное опережающее отражение социальной действительности в условиях наличия личностных ресурсов с целью «подстройки» к будущему на различных уровнях, начиная с физиологического и заканчивая набором необходимых знаний, навыков, аксиологических установок и т.п. В набор параметров «че-

ловека адаптивного», по нашему мнению, должен войти и навык построения рефлексивных моделей себя, социума и окружающего мира, хотя бы нескольких уровней рефлексии. Рефлексивных моделей, которые отражают не только себя, социум и мир, но и свою рефлексия по данной теме, а может быть, и рефлексия рефлексии. Иерархия и «вложенность» рефлексивных моделей рассматривается, например, в работе [68]. В случае отсутствия подобных навыков рефлексии человека даже в условиях опережающего «неосознаваемого» отражения трудно назвать «разумным» в контексте описываемых изменений социума.

7. Сознание и рефлексии современного человека полностью связаны с языком, на котором он говорит с детства, поскольку вербальный язык не только служит инструментом дискурсивного бытового общения, но и предоставляют данному процессу необходимые когнитивные артефакты и сущности. Буквально весь опыт современного человека в разделяемой реальности организуется, направляется и контролируется психосемантическим пространством языка, которое не осознается людьми в своей основе. Поэтому можно сказать, что язык – это рефлексивно-дискурсивная среда обитания человека, «ядро операционной системы», через которую мы взаимодействуем с внешним миром, формируем наше о нем представление и позиционируем в нем свое «Я». Язык как среда окружает нас под видом внутреннего или внешнего диалога все время, начиная с момента рождения. Как писал М.К. Мамардашвили, «слова в нашем языке... существуют не случайно. Ведь человеческий язык – самое кумулятивное явление, какое только существует, то есть “напичканное умом”, упакованное внутри истории. У слов есть ум – не наш ум, отдельных людей, которые произносят слова, а ум самого языка» [126]. “Постараться узнать то, что ты сказал, – это и есть познать себя, в том смысле, в каком Сократ произносит эту фразу” [127].

Язык мы рассматриваем как средство *коммуникации* между людьми, в процессе которой возникает социальная разделяемая реальность, система общепринятых ассоциаций [134], когнитивные артефакты и, наконец, сама картина мира. Это относится в полной мере и к философам, и к языку философии, поскольку философии без общения и коммуникации с коллегами, учениками, просто людьми

не бывает. Процесс коммуникации мы рассматриваем как происходящий на двух уровнях: осознаваемом – рефлекслируемом и неосознаваемом.

8. Даже первый сравнительный анализ двух языков – русского и английского – как средств коммуникации на двух уровнях (сознательном и подсознательном) показывает, что картины мира, формируемые у «носителей» данных языков, отличаются в некоторых своих базовых инвариантах. В частности, носитель английского языка более предметен и деятелен, его активность направлена на труд «от ночи и до ночи», он не ставит вопросы и не рефлекслирует разделение на «мужское» и «женское» (может быть, и поэтому институт брака в современной англоязычной культуре так отличается от традиционного). В противоположность этому для носителя русского языка мир более антропоморфен, в нем «есть» мужское и женское начала, «я имею» для него представляет меньшее значение, взгляд на мир более «медитативен». Отсюда, в частности, следует, что для одной культуры нормально «иметь весь мир в собственности», тогда как для другой мир – это нечто почти живое, с ним необходимо «ладить» (быть в ладу) и сотрудничать. По-видимому, не случайно озабоченность «экологией» родилась в современной технологичной англоязычной культуре, тогда как для «русского» крестьянина такой проблемы не было – разве может быть проблема там, где и так все естественно и целесообразно.

9. В связи с резким увеличением сложности и плотности в настоящее время как самой человеческой популяции, так и ее взаимодействия с окружающим миром, с обострением экологических и ноосферных проблем жизни человека все более актуальным становится осознание людьми своего места в мире, вероятного будущего и сценариев поведения, которые позволили бы с надеждой это будущее ожидать. Многими авторами надежда на будущее связывается не только или не столько с материальным и технологическим прогрессом, но и с преобразованиями в системе образования, с ее нацеленностью на формирование духовности людей.

В настоящей монографии предпринята попытка в рамках эпистемологического подхода разобраться с весьма запутанной проблематикой духовности, которая, по нашему мнению, относится к “пограничным проблемам” философии, особенно в контексте изменя-

ющего социума и системы образования в нем. Пограничным в том смысле, что вопросы духовности традиционно являлись предметом религии и только изредка – философии; пограничным в том смысле, что практически каждый человек – и философ, и религиозный деятель, и “обычный человек” – имеет свое мнение о духовности, однако на вопрос о прояснении данного понятия (свойства человека), как правило, следует ссылка на метафоры основателей религиозных конфессий, а не на личный опыт или дискурс. Одним из возможных подходов к решению указанной проблемы может быть применение философского метаанализа как результата философского осмысления результатов современной когнитологии, герменевтики, лингвистики и психологии к переработке, анализу и вычленению дискурсивного ядра из массива литературы, наполненной переживаниями и «болью» за будущее людей, в том числе и из религиозной литературы.

10. Под духовностью мы понимаем некоторый паттерн в «Глубинной Константной Реальности» человека, а также, по-видимому, изоморфный ему паттерн метачеловеческой реальности или, как описывалось выше, меж- или надличностной реальности. Назовем его условно «паттерном духовности». Согласно развитым представлениям данный «паттерн духовности» хранит жизненно важную информацию, в первую очередь в метачеловеческой реальности. Жизненно важную информацию в смысле ее необходимости для жизнедеятельности не только и не столько отдельного индивида, но в первую очередь для жизни всего человеческого сообщества, а может быть, и всей органической жизни на Земле.

11. Особенность человека как вида в контексте представлений о таком паттерне заключается в том, что под жизненно важной информацией понимается не только биологическая информация, но и вся среда артефактов человеческой культуры. По-видимому, данная особенность и выделяет человека из мира животных – жизненно важна не только биологическая и простейшая социально-поведенческая информация, но во многом или в первую очередь информация обо всех накопленных артефактах культуры в широком ее понимании, т.е. обо всем том, что накоплено человечеством на протяжении его истории. Здесь возникает принципиальный вопрос о том, вся ли информация «паттерна духовности» в метачело-

веческой реальности имеет исключительно человеческое происхождение? Данный вопрос, по нашему мнению, принципиально важен, т.к. именно он, в конечном счете, разделяет веру и науку, поиск «источков» на Земле или в космосе и т.п. Или, иными словами, что лежит в основе происхождения человечества: естественные причины или Божественная воля, «космический разум» или панспермия и т.п. Однако предпочтения в данном вопросе в настоящее время – прерогатива исключительно веры.

12. Описываемый паттерн духовности находится в метачеловеческой реальности не случайно, поскольку доступ каждого человека или осознанный доступ к нему человеческого сообщества по необходимости должен быть исключен или, по крайней мере, существенно ограничен, поскольку в противном случае история рода человеческого могла бы просто прекратиться. В области «Глубинной Константной Реальности» отдельного человека данный паттерн принимает обличье или отражается как императив жизни. В зависимости от воспитания, жизненных коллизий и социальной обстановки – императив жизни личной, семьи, рода, сообщества и т.п. Поскольку к «Глубинной Константной Реальности» у человека без специальных техник и тренировки доступа нет, то данный императив в структуре личности человека, как правило, только *переживается* как нечто внешнее, высшее, светлое, ведущее человека по жизни; то, чему при исключении материального эгоизма хочется *служить*; то, что доставляет радость и прилив энергии в силу согласованности или изоморфизма в данном случае разделяемой виртуальной реальности с ее глубинными основами, в частности с межчеловеческой реальностью.

5. ГЛОССАРИЙ

Адаптация – Архетип – Виртуальная реальность – Гносеология – Демографический переход – Деньги – Дискурс – Духовность – Знак – Знание – Интенциональность – Коллективное бессознательное – Коммуникативная парадигма – Культура – Мировоззрение – Модель – Образование – Отражение – Проблема – Репрезентация – Рефлексия – Система – Трансгенерационная передача – Формализация – Формальный язык – Эпистемология.

Адаптация «(позднелат. adaptation – приспособление, прилаживание) – термин первоначально использовался в биологической науке для обозначения процесса приспособления строения и функций организмов (популяций, видов) и их органов к определенным условиям внешней среды» [67]. «Различают три типа приспособительно-адаптивного поведения живых организмов: бегство от неблагоприятного раздражителя, пассивное подчинение ему и, наконец, активное противодействие ему за счет развития специфических адаптивных реакций» [65]. «Общенаучный статус понятия А. предполагает и необходимость его определения в более широком значении, инвариантном для конкретных научных дисциплин: А. есть особая форма отражения системами воздействий внешней и внутренней среды, заключающаяся в тенденции к установлению с ними динамического равновесия. Такое равновесие обеспечивает гармоничное соотношение системы с ее внутренней и внешней средой и развитие данной системы» [261].

Архетип (от греч. arche – начало и typos – образ) – в античной философии (Филон Александрийский и др.) прообраз, идея [248]. «Архетип – понятие, восходящее к традиции платонизма и играющее главную роль в «аналитической психологии», разработанной Юнгом. Под слоем «личностного бессознательного», составлявшего основной предмет изучения в классическом психоанализе Фрейда, Юнг обнаруживает «коллективное бессознательное», трактуемое как общечеловеческое основание («грибница») душевной жизни индивидов, наследуемое, а не формирующееся на базе индивидуального опыта. Если в личностном бессознательном основную

роль играют «комплексы» (например, комплекс Эдипа, комплекс неполноценности), то структурообразующими элементами коллективного бессознательного являются «А.» – универсальные модели бессознательной психической активности, спонтанно определяющие человеческое мышление и поведение. А. сравнимы с кантовскими «априорными формами» познания, однако лишены их абстрактности и эмоционально насыщены. Собственно А. не имеют конкретного психического содержания (Юнг уподоблял их осям кристалла); другое дело – архетипические представления (символы) как результат совместной работы сознания и коллективного бессознательного. За исторической изменчивостью конкретных символов Юнг усматривал инвариантность А., объясняющую поразительные сходства в различных мифологических и религиозных системах и факты воспроизведения в сновидениях и психическом бреде фрагментов древних эзотерических систем» [249].

Виртуальная реальность – «реальность, которая вне зависимости от ее природы – физической, психологической, технологической и др. – имеет следующие свойства: 1) порожденность внешней реальностью; 2) актуальность существования в процессе активности порождающей реальности; 3) временная, пространственная, закономерная автономность существования и 4) интерактивность, т.е. способность взаимодействия со всеми другими реальностями, в том числе и порождающей как онтологически независимой от них.

В отличие от виртуальной порождающую реальность называют константной реальностью. Понятия «константный» и «виртуальный» являются относительными: виртуальная реальность может породить виртуальную реальность следующего уровня, став относительно нее константной реальностью. И наоборот – виртуальная реальность может умереть в своей константной реальности.

Онтологически нет ограничений на количество уровней иерархии реальностей. Но психологически, т.е. относительно конкретного человека, актуально функционируют только две реальности: одна константная и одна виртуальная. В философской модели человек при этом может положить существование обеих реальностей как предельных, порождая дуализм; может положить существо-

вание лишь одной реальности, считая вторую производной от первой.

Выделяют два типа виртуальных реальностей: нормальную, ординарную, соответствующую нормальному процессу актуализации образа – консуетал, и необычную, экстраординарную, соответствующую экстраординарному процессу актуализации образа – виртуал» [250].

«Выделяют восемь свойств виртуального события (первые четыре признака характеризуют виртуальное событие с внешней точки зрения – это признаки попадания в виртуал; вторые четыре – описывают виртуал изнутри: как человек чувствует себя, находясь в этом режиме):

Непривыкаемость. Сколько бы раз данное событие ни возникало, каждый раз оно переживается как необычное и непривычное событие.

Спонтанность. Виртуал возникает неожиданно и ненамеренно.

Фрагментарность. У человека, находящегося в виртуале, появляется ощущение какой-то отделенности, отдельности частей своего тела от себя.

Объективированность. О чем бы человек ни говорил – об изменениях в протекании деятельности, о наплыве чувств, о затемнении сознания и т.п. – он говорит о себе не как об активном начале, от которого исходят эти события, эти мысли, эти действия, а как об объекте, которого охватывают мысли, переживания, действия.

Измененность статуса телесности. В виртуале человек выходит из обычной реальности и переходит в другую, необычную реальность, фактически это есть обретение другой телесности.

Измененность статуса сознания. В виртуале меняется характер функционирования сознания. В виртуале сфера деятельности человека расширяется – человек легко схватывает и перерабатывает весь необходимый объем информации. В инвиртуале сфера деятельности уменьшается – информация схватывается и перерабатывается с трудом.

Измененность статуса личности. В виртуале человек совсем иначе оценивает себя и свои возможности. В виртуале при сверхэффективной и чрезвычайно легко текущей деятельности у человека появляется чувство своего могущества: возможность преодолевать все препятствия, свернуть горы, ощущение окрыленности. В инв-

ратуале же при очень трудно текущей деятельности у человека появляется чувство своего бессилия, ощущение подавленности.

Измененность статуса воли. В виртуале меняется роль воли в деятельности человека. В гратуале деятельность совершается без волевых усилий со стороны человека, как бы самопроизвольно, кажется текущей сама собой, деятельность становится самодействующей силой. В ингратуале, напротив, осуществление деятельности возможно только с помощью напряжения волевых усилий, деятельность «не идет», «сопротивляется», тело человека «не слушается» его и т.п.» [251].

Гносеология – «философская дисциплина, занимающаяся исследованиями, критикой и теориями познания... В отличие от эпистемологии, гносеология рассматривает процесс познания с точки зрения отношения субъекта познания (исследователя) к объекту познания (исследуемому объекту) или в категориальной оппозиции «субъект – объект». Основная гносеологическая схема анализа познания включает субъекта, наделенного сознанием и волей, и противостоящий ему объект природы, независимый от сознания и воли субъекта и связанный с ним только познавательным (или праксио-познавательным) отношением. Основной круг гносеологической проблематики очерчивается посредством таких проблем, как интерпретация субъекта и объекта познания, структура познавательного процесса, проблема истины и ее критерия, проблема форм и методов познания и др.» [252].

Демографический переход – «процесс стабилизации народонаселения, переход численности населения Земли в целом или какой-либо страны в отдельности от экспоненциального роста (демографического взрыва) к сокращению (депопуляции)... В целом длительность демографического перехода для населения всей Земли оценивается в 40-50 лет, т.е. практически «мгновенно» с позиции истории. Середина перехода приурочена примерно к 2000г. Скорость роста народонаселения Земли обратно пропорциональна квадрату народонаселения; причем эту закономерность нельзя применять к масштабам отдельных стран, что свидетельствует о единстве населения Земли как системы» [253].

«Кривая роста народонаселения позволяет произвести разнообразные расчеты. Так, человек появился 4-5 млн. лет назад; возраст Вселенной – 20 млрд. лет. Оценка численности человеческой популяции в начале цивилизации (истории) – примерно 100 тыс. человек... Интегрирование кривой дает представление о численности всех живших на Земле людей – около 100 млрд. человек (по данным антропологов – от 80 до 150 млрд.). Кривая роста человечества и демографический переход наглядно иллюстрируют так называемый процесс «сжатия исторического времени». Древний мир продолжался приблизительно три тысячи лет, средние века – уже тысячу, новая история – триста, новейшая – сто лет. Наблюдаемый сейчас демографический переход – лишь 40-50 лет; больше историческое время сжиматься уже не может. Причина демографического перехода, по всей вероятности, кроется не столько в недостатке природных ресурсов, сколько в информационном кризисе современности, когда человечество оказалось не в состоянии перерабатывать огромное количество получаемой информации» [254].

Деньги в современном «экономическом» мире – это символ, средство и инструмент объективирования отношения между людьми, связанного с обменом результатами человеческого труда. «Социальная реальность наполнена объективированными отношениями между людьми... которые подчиняют себе людей, оформляют их деятельность, объединяют или разделяют. Люди поколениями превращали и превращают отношения между собой во внешние объекты, начинающие жить самостоятельной – для последующих поколений – жизнью. Даже в аналитическом исследовании отделение людей от отношений между ними и их объективированных результатов представляет значительные трудности» [255]. Причем данное «объективирование» денег порой заходит так далеко, что люди начинают относиться к деньгам как к «живым» сущностям, которые до определенного уровня служат людям, а затем люди начинают служить им. Отношение людей к деньгам как к «живым» сущностям есть в том числе и (но не только) проекции, когда для упорядочивания и организации собственного отношения к деньгам им начинают «поклоняться», вместо того, чтобы сходить к психологу или отрефлексировать внутреннюю хаотичность в данном воп-

росе. Так и возникают мифологемы, связанные с деньгами, мифологемы, которые формируют виртуальный мир современного экономического образа жизни. «Многообразные бытовые и профессиональные мифологемы, хотя этого люди или не хотят, создают иллюзии объясненности мира и служат источником мотивировки каждодневных действий ученых, бизнесменов, технологов, обывателей и политиков. В мифологемах одни фрагменты бытия сводятся к другим, и реальность упрощается до профессионально знакомых или обыденно понятых фрагментов. Ничуть не отрицая практической необходимости такого рода редукций, трудно все-таки обосновать их теоретически или аксиологически. Нет никаких оснований считать, например, экономические картины мира производными от научных или бытовые отношения производными от технологических» [256].

Дискурс – «вербально артикулированная форма объективации содержания сознания, регулируемая доминирующим в той или иной социокультурной традиции типом рациональности» [257].

Духовность. Под духовностью мы понимаем некоторый паттерн в «Глубинной Константной Реальности» человека, а также, по-видимому, изоморфный ему паттерн метачеловеческой реальности или в надличностной реальности. Назовем его для компактности дальнейшего изложения условно «паттерном духовности». Данный «паттерн духовности» хранит жизненно важную информацию, в первую очередь – в метачеловеческой реальности. Жизненно важную информацию в смысле ее необходимости для жизнедеятельности не только и не столько отдельного индивида, но в первую очередь для жизни всего человеческого сообщества, а может быть, и всей органической жизни на Земле. Особенность человека как вида в контексте представлений о таком паттерне заключается в том, что под жизненно важной информацией понимается не только биологическая информация, но и вся среда артефактов человеческой культуры. По-видимому, данная особенность и выделяет человека из мира животных – жизненно важна не только биологическая и простейшая социально-поведенческая информация, но во многом или в первую очередь информация обо всех накоплен-

ных артефактах культуры в широком ее понимании, т.е. обо всем том, что накоплено человечеством на протяжении его истории. Понимание духовности как некоего паттерна в межчеловеческой реальности, паттерна, связанного с основами императива жизни, следует с необходимостью из того, что в условиях отсутствия *знания* о том, что такое человек и человечество в целом, нет другой базовой основы, кроме как самого факта жизни человеческого сообщества. Все другие исходные тезисы в таком контексте не что иное, как замаскированная вера в «нечто». Именно данный паттерн духовности каждый день воспроизводится в человеческой популяции в процессе трансгенерационной передачи, как один из наиболее базовых и сущностно важных. Как писал М. Мамардашвили, «человек не может выскочить из мира (объективации. – Б. М.), но на край мира он может себя поставить. Посредством чего? С помощью совершенно особой вещи, которая появляется только в философии и которую я назову так: пустое понятие. То есть, понятие, которое не имеет предмета и, следовательно, действует в качестве символа» [258]. Целенаправленное введение такого «пустого» понятия, как межчеловеческая или метареальность, и позволяет встать на «край мира» и ощутить то, что находится за этой гранью. И одно из важнейших свойств этого «нечто», находящегося «за краем мира», мы называем духовностью, при этом отразить его можем только как императив жизни, поскольку иного человеку, может быть, за редким исключением, пока не дано.

Знак – «материальный, чувственно воспринимаемый предмет (событие, действие или явление), выступающий в познании в качестве указания, обозначения или представителя другого предмета, события, действия субъективного образования. Предназначен для приобретения, хранения, преобразования и трансляции определенной информации (сообщения)... З. – интересубъективный посредник, структур-медиатор в социальных взаимодействиях и коммуникации... Из определения З. вытекает его важнейшее свойство: будучи некоторым материальным объектом, З. служит для обозначения чего-либо другого. В силу этого понимание знака невозможно без выяснения его значения – предметного (обозначаемый им предмет); смыслового (образ обозначаемого объекта); экспрессив-

ного (выражаемые с его помощью чувства и т.д.)... В семиотике различают отношения З. друг к другу (синтаксис), отношение З. к тому, что ими обозначается (семантика), и отношения использующего З. к употребляемым им знаковым системам (прагматика)... Для понимания природы З. первостепенное значение имеет выделение особых социальных ситуаций (так называемых знаковых), в которых происходит использование З... Еще школа стоиков отмечала, что суть З. заключается в их двухсторонней структуре – неразрывном единстве непосредственно воспринимаемого (означающего) и подразумеваемого (означаемого). Разнообразие мыслимых отношений между ними конституирует возможные их классификации. З. возможно подразделять (Ч. Пирс, 1867) на индексные, иконические и символические... Индексное (указательное) отношение предполагает наличие фактической, действительной смежности между означаемым и означающим. Иконическое отношение (по принципу подобия) – «простая общность по некоторому свойству», ощущаемое теми, кто интерпретирует З. В символическом З. означаемое и означающее соотносятся «безотносительно к какой-либо фактической связи» (или в отношении, по Пирсу, «приписанного свойства»). З., входящие в состав языков как средств коммуникации в социуме, именуется З. общения. Последние делятся на З. искусственных знаковых систем и З. естественных языков. Большое значение для создания теории З. имеет исследование формализованных знаковых систем, проводимое в рамках математической логики и математики» [259].

Знание. «Стандартным определением является следующее: знание есть обоснованная истинная вера. В таком определении есть много проблем... Можно также знать нечто, что имеет место на самом деле – это называется пропозициональным знанием. Именно в нем заинтересованы эпистемологи. Упомянутое выше определение знания как обоснованной истинной веры обращено к пропозициональному знанию. Определение получается при ответе на вопрос, какие условия должны быть выполнены для того, чтобы правильно описать, что человек знает что-то» [260].

«Знание – селективная (1), упорядоченная (2), определенным способом (методом) полученная (3), в соответствии с какими-либо критериями (нормами) оформленная информация... имеющая со-

циальное значение (5) и признаваемая в качестве именно знания определенными социальными субъектами и обществом в целом (6)» [261].

В то же время кибернетика рассматривает знание как некоторую динамическую модель окружающей субъекта (систему) действительности. Для достижения цели система должна выработать (совершить) определенное действие. Знание необходимо для выбора действия или последовательности действий, адекватных цели. Знание должно давать возможность *предсказывать* результат данного действия в данной ситуации до того, как это действие совершено. Следовательно, модель нужна для порождения предсказаний [262].

Интенциональность (лат. Intentio – стремление, внимание) – «основное понятие феноменологии Гуссерля... Гуссерль, заимствовав понятие И. у Brentano, объявил его фундаментальным свойством феноменологического сознания. В отличие от гносеологической субъективности неокантианства, представляющей собой замкнутую самосознающую субстанцию, феноменологическое сознание всегда обладает изначальной отнесенностью к предметности, т.е. И. И. как «сознание о» предполагает предметность, выражает несамодостаточность сознания, которое может существовать лишь при осознании предмета, а не собственных актов. И. формирует смысловую структуру сознания, нередуцируемую к психическим и физическим связям. И. существует в виде единой структуры акта полагания (ноэзис) и предметного смысла (ноэмы), причем последний не зависит от существования предмета или его данности... Мерло-Понти расширяет гуссерлевское понятие И. и рассматривает ее не только как свойство актов сознания, а как фундаментальное отношение человека к миру. В аналитической философии понятие И. получило широкое распространение благодаря работам Д. Серля, который стремится объединить лингвистическое понятие И. с феноменологическим. Д. Серль показал, что значение не может быть сведено лишь к лингвистическим составляющим, а является результатом взаимодействия языка и интенциональных ментальных актов» [263].

Коллективное бессознательное – «понятие аналитической психологии Юнга, обозначающее совокупность наследуемых людьми

универсальных неосознаваемых психических структур, механизмов, архетипов, инстинктов, импульсов, образов и т.д., передаваемых от поколения к поколению как субстрат психического бытия, включающий в себя психический опыт предшествующих поколений. Согласно Юнгу, основное содержание К.Б. составляют инстинкты и архетипы» [264].

Коммуникативная парадигма – «новая парадигма, складывающаяся в эпоху информационных технологий... В современных дискуссиях о процессе перехода к информационному обществу, к обществу знания важное место должны занимать следующие антропологические установки: поиск осмысленности; нравственность и мораль, в которые интегрируется множество различных систем ценностей (аксиологических и этических); воспитание; искусство; стремление решать конфликты; стремление к познанию. Во всех этих антропологических установках значительную роль играет коммуникация... Парадигма “философии сознания” замещается коммуникативной парадигмой.

Так, теоретик коммуникации П. Вацлак формулирует следующие важнейшие аксиомы коммуникации: 1. Человек не может не коммуницировать. 2. Каждая коммуникация имеет содержательный и связующий аспект. 3. Каждый коммуникативный процесс зависит от установок партнеров по коммуникации. 4. Каждый человек коммуницирует как в цифровой, так и одновременно в аналоговой форме. 5. Коммуникативные процессы структурированы либо симметрично, либо дополнительно.

Полноценная коммуникация включает дополняющие друг друга когнитивное, аксиологическое, эмоциональное и деятельностное измерения» [265].

Культура (лат. Cultura – возделывание, воспитание, образование) – система исторически развивающихся надбиологических программ человеческой деятельности, поведения и общения, выступающих условием воспроизводства и изменения социальной жизни во всех ее основных проявлениях. Программы деятельности, поведения и общения, составляющие корпус К., представлены многообразием различных форм: знаний, навыков, норм и идеалов,

образцов деятельности и поведения, идей и гипотез, верований, социальных целей и ценностных ориентаций и т.д. В своей совокупности и динамике они образуют исторически накапливаемый социальный опыт. К. хранит, транслирует (передает от поколения к поколению) и генерирует программы деятельности, поведения и общения людей [266].

Мировоззрение – это «не просто сумма взглядов на мир, а некоторое целостное представление о мире, включающее выяснение места человека в мире, направление его деятельности, или основные программные принципы его сознательного отношения к действительности» [287]. Мировоззрение – «система обобщенных представлений человека об общих закономерностях, которым подчиняется мир, общество и человек, а также о характеристиках идеального, совершенного мира, общества и человека. Мировоззрение является ядром образа мира личности. На становление и развитие мировоззрения оказывают влияние теоретическое и эмпирическое знание субъекта о мире, социокультурные схематизмы и особенности языка и др. знаковых систем, через которые это знание преломляется, и личностный смысл, который может быть причиной искажения в мировоззрении реального положения вещей. Мировоззрение всегда несет на себе глубоко своеобразный отпечаток индивидуально-личностных особенностей, знания о мире образуют в нем сплав с убеждениями, не всегда отчетливыми представлениями и бессознательными схематизмами и стереотипами. В мировоззрении личности следует различать четыре аспекта. Содержательный аспект... Ценностный аспект... Структурный аспект... Функциональный аспект...» [267].

«Мировоззрение регулирует жизнедеятельность личности как на уровне конкретных поступков, так и на уровне жизни личности в целом, выступая ориентировочной основой при выборе мотивов, формировании планов и перспектив будущего и постановке жизненных целей. При этом в силу тесной связи мировоззренческих представлений с социокультурным контекстом развития и формирования личности и с индивидуальным опытом в мировоззрении индивида всегда проецируются глубинные ценностно-смысловые структуры его личности. Мировоззрение выполняет функцию са-

мосознания субъекта, но не как изолированного индивида, а как представителя человеческого рода. Формулирование мировоззренческих представлений предполагает поэтому генерализацию высказываний, указание на всеобщие закономерности, вытекающие из сущности человека и глобального порядка вещей» [268].

Модель – «объект-заместитель, который в определенных условиях может заменять объект-оригинал, воспроизводя интересующие свойства и характеристики оригинала. Воспроизведение осуществляется как в предметной (макет, устройство, образец), так и в знаковой форме (график, схема, программа, теория). Возможны два способа конструирования М. Если первый идет от эмпирически выявленных свойств и зависимостей объекта к его М., то второй уже в исходной точке предполагает доопытное воссоздание объекта в М., и поскольку М. известна, то считается познанным и объект. Проблема соответствия М. оригиналу отодвигается на второй план благодаря отделению вопроса о построении М. от вопроса о ее интерпретации. Формальное построение М. в эмпирическом исследовании оказывается основой для содержательной интерпретации объекта-оригинала. При этом уделяется особое внимание полноте М.: М. реализует оригинал в конечном числе отношений, что является критерием их типологизации» [269].

Образование – необходимый атрибут жизнедеятельности человеческой популяции и социума, который комплексно адаптирует вновь вступающие в жизнь поколения к реалиям природного и социального миров, с одной стороны, путем трансгенерационной передачи накопленных материальных и нематериальных артефактов культуры, а с другой – обеспечивает «механизм» опережающего отражения будущего, в том числе и с помощью рефлексивных моделей.

Отражение – «категория гносеологии, выступающая в качестве фундаментальной для материалистической традиции когнитивного оптимизма. О. характеризует способность материальных объектов в процессе взаимодействия с другими объектами воспроизводить в своих изменениях некоторые особенности и черты воздей-

ствующих на них явлений. Тип, содержание и форма О. определяются уровнем и особенностями системно-структурной организации отражающих объектов, а также способом их взаимодействия с отражаемыми явлениями. Вне и независимо от взаимодействия О. не существует. Результат процесса О. проявляется во внутреннем состоянии отражающего объекта и в его внешних реакциях. Между структурой отражаемого явления и отображением как результатом процесса О. существуют отношения изоморфизма или гомоморфизма. О. способно оказывать активное влияние на характер последующих взаимодействий отражающего объекта с отражаемым явлением» [270].

В современной биологии категории и принципы теории О. вошли в философское обоснование теории функциональных систем. П. Анохиным был сформулирован принцип опережающего О. как важнейший регулятор становления и развития любой функциональной системы» [271].

Проблема (от греч. *problema* – задача, задание, трудность, преграда) – «теоретический или практический вопрос, требующий разрешения, преодоления, изучения, исследования; в науке – спорная задача или противоречивая ситуация, характеризующаяся своей неоднозначностью в объяснении каких-либо явлений, объектов, процессов и выступающая в виде несовпадающих, противоположных позиций отдельных ученых или научных сообществ, предлагающих различные теории и подходы для разрешения данной ситуации. Проблема обычно возникает как результат неудовлетворенности существующим положением дел на стыке познанного и непознанного, возможного и действительного, желаемого и сущего. В отличие от псевдопроблемы, которая обладает лишь кажущейся значимостью, проблема всегда содержательна, имеет конструктивный характер и сопряжена с интересами людей» [272].

Репрезентация, понимаемая в широком смысле, – «систематизированное построение... моделей и их логический и критический анализ, причем модели понимаются в их наиболее развитом виде: как формальные структуры, как онтологические утверждения о природе вещей (миров, обществ, индивидов, действий, мыш-

ления и т.д.) и как эвристические конструкции, предлагающие нам варианты структурирования нашего понимания мира и самих себя» [273].

Рефлексия в ее традиционном философско-психологическом понимании – «это способность встать в позицию “наблюдателя”, “исследователя” или “контролера” по отношению к своему телу, своим действиям, своим мыслям» [274]. Это – «тип философского мышления, направленный на осмысление и обоснование собственных предпосылок, требующий обращения сознания на себя. В философии Р. является фундаментальной основой как собственно философствования, так и обязательным условием попыток конструктивного его преодоления» [275]. В расширенном понимании «рефлексия – это также способность встать в позицию исследователя по отношению к другому «персонажу», его действиям и мыслям» [274]. Кроме того, «в психологии Р. – процесс самопознания индивидом внутренних психических актов и состояний. В социологии и социальной психологии Р. – не только знание и понимание субъектом (социальным актером) самого себя, но и осознание им того, как он оценивается другими индивидами (концепция “отраженного” или “зеркального” «Я»), способность мысленного восприятия позиции “другого” и его точки зрения на предмет Р... В этом смысле Р. – процесс зеркального взаимоотражения субъектами друг друга и самих себя в пространстве коммуникации и социального взаимодействия (интерактивные концепции)» [276].

Система – «это объект, разрешающий актуальное противоречие в заданных условиях среды за счет функциональной ориентированности своей динамики и конструкции, формируемой организационными процессами» [277]. «Диалектический принцип системности означает синтез принципов структурности (связи) и динамичности (поведения и развития) на основе принципа противоречия, то есть с точки зрения взаимосвязи конструкции и динамики объекта в разрешении актуальных противоречий» [278].

Трансгенерационная передача. В популяционном контексте этот термин понимается нами более широко по сравнению с термином «образование», поскольку, по нашему мнению, все то, что

описывается понятиями образование – воспитание, «покрывается» «популяционным» термином “трансгенерационная передача”, т.е. передача информации от поколения к поколению в популяции людей, обладающих сознанием, рефлексией, мировоззрением, культурой и т.п. Однако далеко не все из описываемого как трансгенерационная передача возможно назвать образованием – воспитанием, поскольку, например, передачу от поколения к поколению биологических рефлексов у человека, как правило, не принято относить к области образования – воспитания.

Формализация – «способ выражения содержания совокупности знаний через определенную форму – знаки искусственного языка. Наиболее значимой разновидностью Ф. является логическая Ф., которая означает выражение мысленного содержания посредством логических форм. Это способствует процессу приведения наук в строгую систему; однако всеобъемлющая Ф. невозможна даже в области математики (теорема Геделя). Логическая Ф. часто служит в целях составления программ для ЭВМ и попыток моделирования мышления. В этом случае используются особые алгоритмические языки. Поскольку логическая Ф. производится на основе формальной логики, постольку исчисление высказываний (и предикатов) всегда предполагает лишь имитацию движения понятий в ходе мышления у человека: часть социальной информации теряется вследствие того, что происходит оперирование «застывшими» понятиями, в которых неизбежно отражается дискретность процесса мышления. Это не означает, что при логической Ф не может быть получено новое знание, так как и формальная логика может служить методом получения нового знания в рамках рассудочной деятельности» [279].

Формальный язык. «Под формальным языком понимается некоторый алфавит; некоторое множество правил построения, определяющее длину построенных с помощью этого алфавита цепочек символов, которые являются правильными выражениями в данном языке; некоторое множество правил трансформации таких выражений» [280].

Экзистенциальный вакуум – «явление широко распространенное в наши дни. Это вполне понятно и может быть объяснено той двойной потерей, которой подвергся человек с тех пор, как стал действительно человеком. В начале человеческой истории человек потерял некоторые из основных животных инстинктов, которые определяли поведение животного и посредством которого оно охранялось. Такая защита, подобно раю, закрыта для человека навсегда: человек должен совершать выбор. Вдобавок к этому при последующем развитии человек претерпел вторую потерю: традиции, которые служили опорой его поведения, сейчас быстро разрушаются. Никакой инстинкт не говорит ему, что он вынужден делать, никакая традиция не подсказывает ему, что он должен делать. Все больше и больше он начинает руководствоваться тем, что заставляют его делать другие, все в большей степени становясь жертвой конформизма» [281].

Эпистемология (греч. episteme – знание, logos – учение) «есть ветвь философии, имеющая дело с исследованием природы, источников и значимости знания. Среди главных вопросов фигурируют попытки ответить на вопрос: Что такое знание? Как мы его получаем? Могут ли наши средства получения знания быть защищены против скептического вызова?» [260]. «Более развернуто эпистемология – это философско-методологическая дисциплина, в которой исследуется знание как таковое, его строение, структура, функционирование и развитие. Традиционно отождествляется с теорией познания. Однако в неклассической философии может быть зафиксирована тенденция к различению Э. и гносеологии, которое основано на исходных категориальных оппозициях. Если гносеология разворачивает свои представления вокруг оппозиции «субъект – объект», то для Э. базовой является оппозиция «объект – знание». Эпистемология исходит не из «гносеологического субъекта», осуществляющего познание, а скорее, из объективных структур самого знания. Основные эпистемологические проблемы: как устроено знание? Каковы механизмы его объективации и реализации в научно-теоретической и практической деятельности? Какие бывают типы знаний? Каковы общие законы «жизни», изменения и развития знаний? При этом механизм сознания, участвующий в про-

цессе познания, учитывается опосредованно, через наличие в знании *интенциональных связей (номинации, референции, значения и др.)*. Объект при этом может рассматриваться как элемент в структуре самого знания (идеальный объект) или как материальная действительность отнесения знаний (реальность)... В 1970-х годах К. Поппер дал онтологическое обоснование эмансипации Э., выдвинув концепцию «третьего мира» (объективного содержания знания) и «познания без познающего субъекта». Среди факторов, определяющих современное состояние эпистемологических исследований, необходимо отметить следующие:

1. Отношение знания и объекта выходит за рамки чисто познавательных ситуаций. Складываются комплексные практики, где, помимо познания, необходимо рассматривать функционирование знания в других типах деятельности: инженерии, проектировании, управлении, обучении.

2. Классическое отношение «истинности» дополняется (а иногда и замещается) рядом других отношений: «непротиворечивости», «полноты», «интерпретируемости», «реализуемости» и др.

3. Типология знания становится все более разветвленной и дифференцированной: наряду с практическо-методологическим, естественнонаучным, гуманитарным и инженерно-техническим знанием выделяются более частные его варианты.

4. Особым предметом исследования становится семиотическая структура знания.

5. Помимо «знания», интенсивно исследуются и другие эпистемологические единицы (например, «языки»).

6. Обозначился кризис сциентизма: научное знание перестает рассматриваться как основная форма знания, все больший интерес вызывают когнитивные комплексы, связанные с различными историческими и духовными практиками, выходящими за рамки традиционных представлений о рациональности» [282].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Наливайко Н.В., Паршиков В.И.* Философия образования как объект комплексного исследования. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2002. – 191с.
2. *Гершунский Б.С.* Философия образования для XXI века. – М.: Педагогическое общество России, 2002. – 512с.
3. *Ильин Г.Д.* Философия образования (идея непрерывности). – М.: Вузовская книга, 2002. – 224с.
4. *Майер Б.О.* Философские аспекты формирования современного педагога // Философия образования для XXI века. – Новосибирск: НИИ ФО НГПУ, 2000. – № 1. – С. 122.
5. *Казначеев В.П.* Проблемы человековедения. – М.: Исследовательский центр проблем качества подготовки специалистов, 1997. – 352с.
6. *Вейценбаум Дж.* Возможности вычислительных машин и человеческий разум. От суждений к вычислениям. – М.: Радио и связь, 1982. – С.49.
7. Цит. по: *Капра Ф.* Уроки мудрости. Разговоры с замечательными людьми. М.: Изд-во Трансперсонального Института; Киев: AirLand. 1996. – С. 208.
8. *Кара-Мурза С.Г.* Манипулирование сознанием в России сегодня. – М.: Алгоритм, 2001. – 544с.
9. *Юнг К.Г.* Тэвистокские лекции: Исследование процесса индивидуации / Пер. с англ. – М.: Рефл-бук; Киев: Ваклер, 1998. – 295с.
10. *Андреас К., Андреас Т.* Сущностная трансформация: Обретение неиссякаемого внутреннего источника /Пер. с англ. Серединой Е.В. – Воронеж: Изд. НПО «МОДЭК», 1999. – 320с.
11. *Маслоу А.Г.* Дальние пределы человеческой психики. – СПб.: Евразия, 1999. – 432с.
12. Цит. по: *Капра Ф.* Уроки мудрости. С. 23.
13. *Шутценбергер А.* Синдром предков. Трансгенерационные связи, семейные тайны, синдром годовщины, передача травм и практическое использование геносоциограммы. – М.: Изд-во Института психотерапии, 2001. – 240с.

14. Мамардашвили М.К. Необходимость себя: Лекции. Статьи. Философские заметки. – М.: Лабиринт. – 1996. – С. 56.
15. Байрон А. Люис, Р. Фрэнк Пуселик. Магия нейролингвистического программирования без тайн. – СПб.: Изд-во «Петербург – XXI век», 1995. – 176с.
16. Кругляков Э.П. «Ученые» с большой дороги. – М.: Наука, 2001. – С. 284.
17. Куликов И. Метастазы оккультизма в системе образования. Аналитическое исследование. – М.: Паломник, 1999. – 95с.
18. Казначеев В.П., Акулов А.И., Кисельников А.А., Мингазов И.Ф. Выживание населения России. Проблемы «Сфинкса XXI века». – Новосибирск: Изд-во НГУ, 2002. – 463с.
19. Целищев В.В. Философия математики. Ч.1. – Новосибирск: Наука, 2002. – 212с.
20. Липкин А.И. Основания современного естествознания: Модельный взгляд на физику, синергетику, химию. – М.: Вузовская книга, 2001. – 300с.
21. Бейтсон М.К. Ангелы страшатся. – М.: Технологическая школа бизнеса, 1994. – С. 34.
22. Франкл В. Наука о личности //Феникс. – М.: Региональный Центр переподготовки работников образования «Развитие личности», 1994. – № 3. – С. 5-8.
23. Мамардашвили М.К. Необходимость себя. – С. 30.
24. Мацкевич В.В. Образование // Всемирная энциклопедия. Философия. – М.: АСТ; Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – С. 717.
25. Колесников В.Н., Тыщенко В.П. Введение в современную теорию социологии образования. – Новосибирск: Институт философии образования НГПУ, 2003. – С. 38.
26. Наливайко Н.В., Паршиков В.И. Философия образования как объект комплексного исследования. – С.27.
27. Гершунский Б.С. Философия образования для XXI века. – М.: Педагогическое общество России, 2002. – С.42.
28. Там же. С. 27.
29. Еремин С.Н. Философия образования как предмет рефлексии // Философия образования для XXI века. – Новосибирск: Изд. НИИ ФО НГПУ, 2000. – № 1. – С. 15.

30. Там же. С.14.
31. Там же. С. 16.
32. Shermis Samuel. Philosophic Foundations Education. – N.-Y., 1969. – P.8.
33. *Соколова А.Е.* Образование человека и генезис культуры // *Философия образования.* – Новосибирск: Изд. НИИ ФО НГПУ, 2003. – № 7 – с. 242.
34. *Еремин С.Н.* Философия образования как предмет рефлексии. С. 13-22.
35. *Наливайко Н.В., Паршиков В.И.* Философия образования как объект комплексного исследования. – С.191.
36. Там же. С. 59.
37. *Шварц Л.* Анализ. – М.: Мир, 1972. Т.1. – 824с.
38. *Налимов В.В.* В поисках иных смыслов. – М.: Прогресс, 1993. – 280с.
39. *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя. С. 15.
40. Там же. С. 32.
41. *Анохин П.К.* Философские аспекты теории функциональной системы // *Вопросы философии.* – 1971. – № 3. – С.56.
42. *Степин В.С.* Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая реальность // *Вопросы философии.* – 2003. – № 6. – С. 5-17.
43. *Лефевр В.А.* Рефлексия. – М.: «Когито-Центр», 2003. – С. 16.
44. *Кожеевников Н.Н.* От равновесия к равновесию. – М.: Мысль, 1997. – С. 3.
45. *Казначеев В.П.* Проблемы человековедения. – М.: Исследовательский центр проблем качества подготовки специалистов, 1997. – С. 83.
46. *Мосолова Л.М.* В диалоге со временем // *Диалог в образовании.* – СПб: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2002. – С.16.
47. *Ильин Г.Д.* Философия образования (идея непрерывности). – С. 16.
48. *Казначеев В.П., Акулов А.И., Кисельников А.А., Мингазов И.Ф.* Выживание населения России. Проблемы «Сфинкса XXI века». – Новосибирск: Изд-во НГУ, 2002. – С. 18.
49. Там же. С.22.
50. *Кругляков Э.П.* «Ученые» с большой дороги. – С. 284.

51. Абдеев Р.Ф. Философия информационной цивилизации. – М.: ВЛАДОС, 1994. – С. 7.
52. Пригожин И. От существующего к возникающему: Время и сложность в физических науках. – М.: Наука, 1985. – 327с.
53. Кууси П. Этот человеческий мир / Пер. с англ.; общ. ред. и вступ. ст. Э. А. Араб-Оглы. – М.: Прогресс, 1988. – 368с.
54. The Cambridge Encyclopedia of Human Evolution. – Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1994.
55. Воронцов Н.Н. // Природа. – 1973. – № 2. – С.79.
56. UNFPA. Народонаселение мира в 2003 году. – <http://www.un.org/russian/>
57. Long range world population projection. Two centuries of population growth 1950-2050. – New York: UN, 1992.
58. Капица С.П. Феноменологическая теория роста населения Земли // УФН. – 1996. – Т. 166. – № 1. – С. 63-79.
59. Руммер Ю.Б., Рывкин М.С. Статистическая физика. – М.: Наука, 1972.
60. Капица С.П. Феноменологическая теория роста населения Земли. – С. 73.
61. Там же. С.74.
62. Там же. С.72.
63. Chesnais J-C. The Demographic Transition. – Oxford: Oxford Univ. Press, 1992.
64. Keyfitz N., Flieger W. World Population Growth and Aging. – Chicago: Univ. of Chicago Press, 1990.
65. Агаджанян Н.А. Адаптация биологическая // Глобалистика: Энциклопедия. – М.: ОАО «Радуга», 2003. – С.18.
66. Ганжа А.Г. Адаптация этническая // Глобалистика: Энциклопедия / Центр научных и прикладных программ «Диалог». – М.: ОАО «Радуга», 2003. – С. 19.
67. Карако П.С. Адаптация // Всемирная энциклопедия: Философия: – М.: АСТ; Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – С.19.
68. Лефевр В. Указ. соч.
69. Колесников В.Н., Тыщенко В.П. Введение в современную теорию социологии образования. С. 81.

70. *Майер Б.О.* Образование и философско-антропологические аспекты динамики численности населения Земли // *Философия образования*. – Новосибирск: НИИ ФО НГПУ, 2003. – № 9. – С. 268 – 275.

71. *Философский энциклопедический словарь*. – М.: ИНФРА-М, 2000. – С.452.

72. *Философия: учебник* / Под ред. проф. В.Н. Лавриненко. – М.: Юрист, 1998. – С. 11.

73. Там же. С. 12.

74. *Майер Б.О.* и др. Образование в условиях современного реформирования // *Модернизация отечественного образования: сущность, проблемы, перспективы*. – Новосибирск: Изд-во ГЦРО, 2005. – С. 10-21.

75. Там же. С. 21.

76. *Степин В.С.* Философия // *Всемирная энциклопедия: Философия*. – М.: АСТ; Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – С. 1127.

77. *Ян Хин-Шун.* Древнекитайский философ Лао-Цзы и его учение. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. – С.146.

78. *Рассел. Б.* История западной философии: В 3 кн. – СПб.: Азбука, 2001. – С. 20.

79. Там же. С. 22.

80. *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя. – С. 29.

81. *Ян Хин-Шун.* Указ. соч.

82. *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя. – С. 21.

83. Там же. С. 51.

84. Там же. С. 55.

85. *Ян Хин-Шун.* Указ. соч. С.125.

86. *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя. – С. 45.

87. Там же. С. 50.

88. *Майер Б.О.* Метаанализ пограничных проблем философии / *Материалы регионального научно-практического семинара “Философское осмысление педагогики и психологии детства”* (21 декабря 2001 г.). – Новосибирск: НИИ ФО НГПУ, 2002. – С. 3-15.

89. *Гроф С.* Психология будущего: Уроки современных исследований сознания. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2001. – С. 56.

90. *Торчинов Е.А.* Религии мира: Опыт запредельного. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. – 384с.

91. Юнг К. Г. *AION*. Исследование феноменологии самости. – М.: Рефл-бук. Ваклер, 1997. – 330с.
92. *Гроф С.* Психология будущего: Уроки современных исследований сознания. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2001. – 476с.
93. *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя. – С. 25.
94. *Эко У.* Имя розы. – М.: Книжная палата, 1989. – 496с.
95. *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм // Полн. собр. соч. 5-е изд. – М.: Политическая литература, 1961. – Т.18. – С. 131.
96. Там же. С. 274.
97. *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя. – С. 40.
98. Там же. С.56.
99. Там же. С. 30.
100. Там же. С. 56.
101. *Ян Хин-Шун.* Древнекитайский философ Лао-Цзы и его учение. – 161 с.
102. *Радхакришнан С.* Индийская философия. – М.: Иностранная литература, 1956. – Т.1. – 623с.; Т.2. – 731с.
103. *Майер Б.О.* Духовность и деньги, Или есть ли у денег тайное значение // Философия образования XXI века. – Новосибирск: Изд. НГПУ, 2002. – № 4. –С. 22 – 32.
104. *Гедамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988. – 704с.
105. *Вартовский М.* Репрезентация и научное понимание. – М.: Прогресс, 1988. – 507с.
106. *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм. – С. 275.
107. *Румянцева Т.Г.* Гегель // Всемирная энциклопедия: Философия. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – С.207 – 215.
108. *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. – М.: Наука, 1987. – 240с.
109. Там же. С. 229.
110. Там же. С. 31.
111. Там же. С. 234.
112. Там же. С. 235.
113. *Бейтсон М.К.* Ангелы страшатся. – 216 с.
114. Там же. С. 34.
115. *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм. – С. 151.

116. *Энгельс Ф.* Диалектика природы // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. – М.: Изд-во полит. литературы, 1961. – Т. 20. – С. 343 – 824.
117. *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Наука, 1990. – С. 82.
118. *Бейтсон М.К.* Ангелы страшатся. – С. 35.
119. *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977. – С. 252.
120. *Майер Б.О.* Мудрость или «любовь» к ней // Философия образования. – Новосибирск: НИИ ФО НГПУ, 2003. – № 6. – С. 74-83.
121. *Майер Б.О.* На пути к синтетической философии // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы Третьего Российского Философского конгресса (16-20 сентября 2002 г): В 3 т. Т.1: Философия и методология науки, эпистемология, философская онтология, логика, философия природы, философия сознания, философия техники, философия образования. – Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. – С. 220.
122. *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества. – С. 170.
123. *Майер Б.О.* Духовность и деньги, Или есть ли у денег тайное значение. – С. 22 – 32.
124. *Майер Б.О.* Духовность как трансгенерационная передача // Философия образования XXI века. – Новосибирск. Изд. НГПУ, 2002. – № 5. – С. 162 – 169.
125. *Топешко И.Н.* К вопросу о культурно-мифологической концепции происхождения языка // «Новые» и «вечные» проблемы философии. – Новосибирск, 2000. – С. 16-30
126. *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя. – С. 30.
127. Там же. С. 56.
128. Там же. С. 25.
129. *Майер Б.О.* Мудрость или любовь к ней.
130. *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя. – С. 40.
131. Там же. С. 56.
132. *Петренко В.Ф.* Основы психосемантики. – М.: Изд-во МГУ, 1997. – С. 10-19, 27-37.
133. *Лурия А.Р.* Язык и сознание. – М.: Изд-во МГУ, 1998. – С. 39.
134. *Блэк М.* Метафора // Теория метафоры. М., 1990. С. 153 – 172.

135. *Erickson, Rossi*. Hypnotic Realities. The Introduction of Clinical Hypnosis and Forms of Indirect Suggestion. – New York: Irvington Publishers, Inc., 1976.
136. *Erickson, Rossi*. Hypnoterapy. – New York: Irvington Publishers, Inc., 1979,
137. *Havens R.A.* The Wisdom of Milton H. Erickson. – New York: Irvington Publishers, Inc., 1985. P. 76-79.
138. *Грундлер Дж., Бэндлер Р.* Структура магии. – М.: КААС, 1995. – 518с.
139. *Erickson, Rossi*. Hypnotic Realities. The Introduction of Clinical Hypnosis and Forms of Indirect Suggestion. – P. 218.
140. *Erickson, Rossi*. Hypnoterapy. – P. 431.
141. *Князева Е., Туробов А.* Познающее тело. Новые подходы в эпистемологии // Новый мир. – 2002. – № 11. – С. 136 -155.
142. *Хомский Н.* Аспекты теории синтаксиса. – М.: Изд-во МГУ, 1972. – С. 20.
143. *Потебня А.А.* Мысль и язык. – М.: Лабиринт. 1999. – 156 с.
144. *Чумаков А.Н.* Проблема // Глобалистика: Энциклопедия. – М.: ОАО Издательство «Радуга», 2003. – С.854-855.
145. *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя. – С. 49.
146. Там же. С. 50.
147. Там же. С. 51.
148. Там же. С. 47.
149. *Леонтьев Д.А.* Мировоззрение // Глобалистика: Энциклопедия. – М.: ОАО Издательство «Радуга», 2003. – С. 616.
150. *Балашов Л.Е.* Практическая философия. – М.: МЗ-Пресс, 2001. – 320 с.
151. Там же. С. 3.
152. Там же. С. 5.
153. Там же. С. 6.
154. *Капица С.П.* Демографический переход // Глобалистика: Энциклопедия. – М.: ОАО Издательство «Радуга», 2003. – С. 293.
155. *Степин В.С.* Культура // Всемирная энциклопедия. Философия: – М.: АСТ; Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – С. 524.
156. *Вартовский М.* Репрезентация и научное понимание. – М.: Прогресс, 1988. – С. 10.

157. *Радионова С.А.* Модель // Всемирная энциклопедия: Философия: – М.: АСТ; Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – С. 650.

158. *Семрадова И.* Коммуникативная парадигма // Глобалистика: Энциклопедия. – М.: ОАО Издательство «Радуга», 2003. – С. 451.

159. Философский энциклопедический словарь. – 576 с.

160. Там же. С.388.

161. *Носов Н.А.* Виртуальная психология. – М.: «Аграф», 2000. – С. 20.

162. Там же. С. 21.

163. Там же. С. 28.

164. *Юхвид А.В.* Виртуальная реальность // Глобалистика: Энциклопедия. –М.: ОАО Издательство «Радуга», 2003. – С. 114.

165. *Носов Н.А.* Виртуальная психология. – С. 31.

166. *Корсунцев И.Г.* Прикладная философия: субъект и технологии. – М.: Российское философское общество, 2000. – С. 110.

167. Там же. С.108.

168. *Носов Н.А.* Виртуальная психология. – С. 30.

169. *Гибсон Дж.* Экологический подход к зрительному восприятию. – М.: Прогресс, 1988. – 462с.

170. *Турчин В.Ф.* Феномен науки: Кибернетический подход к эволюции. – М.: ЭСТ, 2000. – 368с.

171. *Муравьев А.Н.* Основной вопрос философии образования // Философия образования: Сборник материалов конференции. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского философского общества, 2002. – С. 13.

172. *Казначеев В.П.* Автотрофность и человечество // Философия образования XXI века. – Новосибирск: Изд-во ГЦРО, 2002. – С. 3- 5.

173. *Мурашев В.И.* Идея духовности. Фундаментальный принцип практического мировоззрения и государственной политики нового столетия. – М.: ООО «ИПТК Логос ВОС», 2000. – 180с.

174. *Корольков А.* Русская духовная философия. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1998. – 576с.

175. *Казначеев С.В.* Особенности развития российской системы воспитания – образования на грани тысячелетий // Новые об-

разовательные технологии в стратегии духовного развития общества. – Новосибирск: ГЦРО, 2000. – С. 391.

176. *Хилько Н.Ф.* Духовно-нравственный смысл русской народной культуры в пространстве образовательной и досуговой деятельности школьников // Новые образовательные технологии в стратегии духовного развития общества. – Новосибирск: ГЦРО, 2000. – С. 134.

177. *Гончаров С.З.* Основы концепции гуманистического образования в российской школе // Российская национальная школа. Воспитание духовности. – Екатеринбург: УрГУ, 1996. – С. 63.

178. *Карамышев А.Л.* Проблемы воспитания в народной педагогике // Педагогика отечественной культуры и современность: Сб. научн. трудов. – М.: МГУК, 1998. – С. 9.

179. *Хилько Н.Ф.* Духовно-нравственный смысл русской народной культуры в пространстве образовательной и досуговой деятельности школьников. – С. 137.

180. *Бердяев Н.* Судьба России. – М.: Советский писатель, 1990. – 346с.

181. *Ильин И.А.* Пути духовного обновления // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 томах. Т.1. – М.: Русская книга, 1993. –280 с.

182. *Бердяев Н.* Судьба России. – С. 332.

183. *Турченко В.Н.* Понятие «духовность»: сущность и структура // Новые образовательные технологии, стратегии духовного развития общества. Материалы Международной конференции. – Новосибирск: Изд. ГЦРО, 2000. – Т. 6. – Ч. 1. С. 26-40.

184. *Мурашев В.И.* Идея духовности. – С. 100.

185. *Корольков А.* Русская духовная философия. – С. 42.

186. Там же. С. 287.

187. *Повель Л., Бержсье Ж.* Какому богу поклонялся Гитлер? // Наука и религия. – 1966. – № 11. – С. 82-89.

188. *Майер Б.О.* Философский метаанализ и проблемы духовности // Философия образования: Тезисы и материалы научной конференции (апрель 2002г). – Новосибирск: Новосибирская академия водного транспорта, 2002. – С. 68-73.

189. *Майер Б.О.* Власть и духовность – опыт философского метаанализа // Философия образования XXI века. – Новосибирск: Изд. НГПУ, 2002. – № 3. – С. 45 – 51.

190. Майер Б.О., Наливайко Н.В. Духовность и экономика // Школа духовности. – 2001. – № 5. – С. 28 – 33.
191. Майер Б.О. Деньги и духовность. – С. 22 – 32.
192. Майер Б.О. Духовность как трансгенерационная передача. – С. 162 – 169.
193. Майер Б.О., Наливайко Н.В. Духовность и экономика – противоречие или синергия? // Материалы Международного семинара «Концепция философии образования и современная антропология». – Новосибирск: Изд-во ГЦРО, 2001. – С.34 – 39.
194. Erickson, Rossi. Hypnotic Realities. The Introduction of Clinical Hypnosis and Forms of Indirect Suggestion.
195. Erickson, Rossi. Hypnoterapy.
196. Havens R.A. The Wisdom of Milton H. Erickson. – С. 76-79.
197. Юнг К.Г. Человек и его символы. – М.: Серебряные нити, 1997. – 368 с.
198. Смирнов И., Безносюк Е., Журавлёв А. Психотехнологии. Компьютерный психосемантический анализ и психокоррекция на неосознаваемом уровне. – М.: Издательская группа «Прогресс» – «Культура», 1995. – 416с.
199. Печчеи Э. Человеческие качества. – М.: Прогресс, 1985. – 312с.
200. Юнг К.Г. Сознание и бессознательное. – СПб.; М.: Университетская книга; АСТ, 1999. – 538 с.
201. Кууси П. Это человеческий мир. – 368с.
202. Василькова В.В. Порядок и хаос в развитии социальных систем: Синергетика и теория социальной самоорганизации. – СПб.: Лань, 1999. – 480с.
203. Майер Б.О. Голографическая метафора // Экология человека: взаимодействие культуры и образования в современных условиях. – Новосибирск: Изд. НГПУ, 1998. – С. 214 -221.
204. Эриксон М. Стратегия психотерапии / Пер. с англ. – СПб.: ЗАО ИТД «Летний сад», 1999. – 512 с.
205. Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. – М.: Алгоритм, 2000. – 736 с.
206. Мамардашвили М.К. Необходимость себя. – С. 33.
207. Там же. С. 37.

208. Долан Э. Дж., Кэмпбелл К. Д., Кэмпбелл Р. Дж. Деньги, банковское дело и кредитно-денежная политика. – Л., 1991. – С. 35–36.

209. Цит. по: Капра Ф. Уроки мудрости. – С. 208.

210. Там же. С. 248.

211. Сорос Дж. Алхимия финансов. – М.: ИНФРА-М, 1996. – 416 с.

212. Ильин И.А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России

213. Маданес К., Маданес К. Тайное значение денег. – М.: Независимая фирма «Класс», 1998. – С. 7.

214. Там же. С. 5.

215. Макконнелл К.Р., Брю С.Л. Экономикс: Принципы, проблемы и политика: В 2 т. – М.: Республика, 1993. – С. 264.

216. Маданес К., Маданес К. Тайное значение денег. – С. 8.

217. Юнг К.Г. Психология переноса. Статьи. М.: Ваклер; Рефл-бук. – М., 1997. – 298 с.

218. Корольков А. Русская духовная философия. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1998. – С. 42.

219. Там же. С. 287.

220. Долан Э. Дж., Кэмпбелл К. Д., Кэмпбелл Р. Дж. Деньги, банковское дело и кредитно-денежная политика. – С. 34.

221. Там же. С. 12.

222. Там же. С. 26–30.

223. Кордонский С. Циклы деятельности и идеальные объекты. – М.: Пантори, 2001. – С. 7.

224. Там же. С. 8.

225. Маданес К., Маданес К. Тайное значение денег. – С. 10–12.

226. Майер Б.О. Проблемы формирования сознания и самосознания. Самосознание как рефлексивный компонент сознания // Философия образования для XXI века. – 2001. № 2. – С. 184–196.

227. Маданес К., Маданес К. Тайное значение денег. – С. 44.

228. Там же. С. 12.

229. Там же. С. 208.

230. Юнг К.Г. *Mysterium coniunctionis*. – М.: Рефл-бук; Ваклер, 1997. – 676 с.

231. Андреев А. Очерки русской этнопсихологии. – СПб.: Тропа Троянова, 1998. – 254 с.

232. Распад мировой долларовой системы: ближайшие перспективы: Сборник науч. работ / Под общей редакцией Ю. Д. Маслюкова. – М.: Издатель Н.Е. Чернышева, 2001. – 368 с.
233. Там же. С. 6.
234. Философия: учебник / Под ред. проф. В.Н. Лавриненко. – М.: Юристъ, 1998. – 520с.
235. *Корсунцев И.Г.* Прикладная философия: – С. 108.
236. Там же. С. 110.
237. *Маданес К., Маданес К.* Тайное значение денег. – С. 12.
238. Язык и моделирование социального взаимодействия: Сборник статей. – Благовещенск: БГК им. И. А. Бодуэна де Куртенэ, 1998. – 464 с.
239. *Холл Кэлвин С., Линдсей Гарднер.* Теория личности. – М.: ЗАО Изд-во «ЭКСМО-Пресс», 2000. – 592 с.
240. *Казаневская В.В.* Интегральная теоретическая психология личности. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 2000. – 526с.
241. *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя. – С. 32.
242. *Шутценбергер А.* Синдром предков. – С. 12.
243. Там же. С. 13.
244. Там же. С. 64.
245. Там же. С. 65.
246. Там же. С. 66.
247. *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя. – С. 25.
248. Архетип // Глобалистика: Энциклопедия. – М.: ОАО Издательство «Радуга», 2003. – С.46.
249. *Фурс В.Н.* Архетип // Всемирная энциклопедия: Философия. – М.: АСТ; Мн.: Харвест; Современный литератор, 2001. – С. 75.
250. *Юхвид А.В.* Виртуальная реальность // Глобалистика: Энциклопедия. – С. 114-115.
251. Там же. С. 115.
252. *Бабайцев А.Ю.* Гносеология // Всемирная энциклопедия. Философия: – М.: АСТ; Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – С. 243.
253. *Капица С.П.* Демографический переход // Глобалистика: Энциклопедия. – С. 293.
254. Там же. С. 294.

255. *Кордонский С.* Циклы деятельности и идеальные объекты. – М.: Пантори, 2001. – С. 7.
256. Там же. С. 8.
257. *Можейко М.А.*, о. Сергей Лепин. Дискурс // Всемирная энциклопедия. Философия: – М.: АСТ; Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – С. 316.
258. *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя. – с. 25.
259. *Грицанов А.А.* Знак // Всемирная энциклопедия: Философия: – М.: АСТ; Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – С. 372.
260. *Целищев В.В.* Эпистемология // <http://www.philosophy.nsc.ru/PUBLICATION/Tselishchev/Epistem.htm>
261. *Абушенко В.Л.* Знание // Всемирная энциклопедия: Философия. – М.: АСТ; Мн.: Харвест; Современный литератор, 2001. – С. 373.
262. *Бурцев М.* Эволюционно-кибернетический подход к моделированию адаптивного поведения. // <http://dserv.keldysh.ru/pages/mrbur-web/publ/kolomna02.htm>.
263. *Филиппович А.В.* Интенциональность // Всемирная энциклопедия: Философия: – М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – С. 419.
264. *Овчаренко В.И.* Коллективное бессознательное // Всемирная энциклопедия: Философия. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – С. 492.
265. *Семрадова И.* Коммуникативная парадигма. – С. 451.
266. *Степин В.С.* Культура // Всемирная энциклопедия. Философия: – М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – С. 524.
267. *Леонтьев Д.А.* Мировоззрение // Глобалистика: Энциклопедия / Центр научных и прикладных программ «Диалог». – М.: ОАО Издательство «Радуга», 2003. – С. 616.
268. Там же. С. 617.
269. *Радионова С.А.* Модель – С. 650.
270. *Петушкова Е.В.* Отражение // Всемирная энциклопедия: Философия: – М.: АСТ; Мн.: Харвест; Современный литератор, 2001. – С. 752.
271. Там же. С. 753.
272. *Чумаков А.Н.* Проблема. – С. 854-855.

273. *Вартовский М.* Репрезентация и научное понимание. – С. 10.
274. *Лефевр В.А.* Рефлексия. – С. 16.
275. *Грицанов А.А., Абушенко В.Л.* Рефлексия // Всемирная энциклопедия: Философия. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – С. 859.
276. Там же. С. 860.
277. *Винограй Э.Г.* Основы общей теории систем. – Новосибирск, 1993. – С. 46.
278. Там же. С. 48.
279. *Грицанов А.А., Баранчик Ю.В.* Формализация // Всемирная энциклопедия: Философия: – М.: АСТ; Мн.: Харвест; Современный литератор, 2001. – С. 1159.
280. *Вейценбаум Дж.* Возможности вычислительных машин и человеческий разум. – С. 96.
281. *Франкл В.* Наука о личности //Феникс. – М.: Региональный Центр переподготовки работников образования «Развитие личности», 1994. – № 3. – С. 5-8.
282. *Бабайцев А.Ю.* Эпистемология // Всемирная энциклопедия: Философия: – М. АСТ; Мн.: Харвест; Современный литератор, 2001. – С. 1265 – 1266.
283. *Лоренц К.* Агрессия (так называемое «зло»). – СПб.: Изд-во «Амформа», 2001. – 394 с.
284. *Леонов А.М.* Наука о сложности в эпоху постмодернизма. – Якутск: Изд-во Якутского университета, 2004. – 560 с.
285. Математика: Большой энциклопедический словарь. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. – С. 505.
286. Создание общеевропейского пространства высшего образования. Коммюнике конференции министров, ответственных за высшее образование (Берлин. 19 сентября 2003г). <http://www.uomo.msu.ru/conf/berlin.htm>
287. *Лекторский В.А., Швырев В.С.* Единство мировоззренческого и теоретико-познавательного аспектов в марксистской философии // Гносеология в системе философского мировоззрения. – М.: Наука, 1983. – С. 9.
288. *Лекторский В.А.* Специфика теоретико-познавательного исследования в системе диалектического материализма // Там же. – С. 39.

289. *Лекторский В.А., Швырев В.С.* Единство мировоззренческого и теоретико-познавательного аспектов в марксистской философии. – С. 16.
290. Там же. С. 17.
291. Там же. С. 12.
292. *Нарочницкая Н.А.* Россия и русские в мировой истории. – М.: Междунар. отношения, 2003. – С.456.
293. *Лекторский В.А.* Специфика теоретико-познавательного исследования в системе диалектического материализма. – С. 35.
294. *Поппер К.Р.* Эволюционная эпистемология // <http://history.tuad.nsk.ru/Author/Engl/P/PopperK/epis.html>
295. *Лекторский В.А.* Специфика теоретико-познавательного исследования в системе диалектического материализма. – С.38.
296. *Лекторский В.А., Швырев В.С.* Единство мировоззренческого и теоретико-познавательного аспектов в марксистской философии. – С. 27.
297. *Шестаков А.А.* Познавательная деятельность: пути преодоления натурализма // <http://www.ssu.samara.ru/~vestnik/2003web1/phil/200310501.html>
298. *Новиков А.М.* Российское образование в новой эпохе // Парадоксы наследия, векторы развития. – М.: Эгвес, 2000. – С. 23.
299. Там же. С. 16.
300. Там же. С. 9.
301. Там же. С. 8.
302. *Майер Б.О.* Философский метаанализ и герменевтика в естественных науках // Социокультурная герменевтика: проблемы и перспективы: Материалы Международной научно-практической конференции “Социокультурная герменевтика: теоретико-методологическое обоснование в контексте развития толерантности.” – Кемерово: КомплексГрафика, 2002. – С. 12-15.
303. *Майер Б.О.* Герменевтика, философский метаанализ и виртуальные миры // Там же. – С. 15-20.

СОДЕРЖАНИЕ

1. Философия образования и формирование человека в системе образования. О необходимости эпистемологического анализа философии образования..	3
2. Эпистемология и онтология философии образования. Эпистемологические аспекты философии образования	12
2.1. «Онтологический миф» – чему и как учить, или кто и зачем учит?	13
2.2. Образование – трансгенерационная передача и опережающее отражение	18
2.3. Современный «кризис» образования и популяционная динамика	26
2.4. «Еще раз» о философии	39
2.4.1. О философии и языке	47
2.4.2. Материализм или идеализм?	51
2.4.3. О синтетической философии	54
2.4.4. Эпистемологические аспекты философии образования	61
2.5. Языковые репрезентации и картина мира	72
2.5.1. Методика сравнительного анализа языков как «среды обитания» человека	72
2.5.2. Особенности картины мира в русской и английской языковой культуре	80
2.6. «Пограничные проблемы» философии образования: эпистемологические аспекты	89
3. Эпистемология и проблема духовности. Духовность для образования – воспитания в контексте современной социальной жизни	100
3.1. О духовности в контексте философии отечественного образования	101
3.2. Духовность и власть	107
3.3. Духовность и экономика	122
3.4. Духовность и деньги	131
3.5. Духовность как трансгенерационная передача	154
3.5.1. Личность как непрерывная репрезентация и накопление жизненно важной информации	159
3.5.2. Духовность как трансгенерационная передача императива жизни	163
4. О значении эпистемологии и ее связи с онтологией, аксиологией и праксиологией философии образования	169
5. Глоссарий	179
Список литературы	196

Научное издание

Майер Борис Олегович

ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ

Монография

Второе издание

В авторской редакции

Подписано в печать 18.12.2014. Формат бумаги 60×84/16.
Печать цифровая. Уч.-изд. л. 13,31. Усл. печ. л. 12,38. Тираж 500 экз.
Заказ № 241.

ФГБОУ ВПО «Новосибирский государственный педагогический университет»
630126, Новосибирск, Виллюйская, 28
Отпечатано: ФГБОУ ВПО «НГПУ»