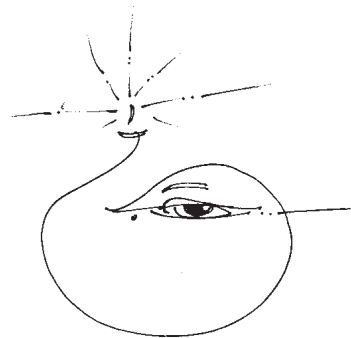


## ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД НА ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ



В. И. Ионесов

### КУЛЬТУРА КАК ОРГАНИЗОВАННЫЙ МИРОПОРЯДОК: СИМВОЛИЧЕСКИЕ ФОРМЫ И МЕТАФОРЫ ТРАНСФОРМАЦИИ

Рассматриваются социокультурные универсалии в переходном процессе, их социально-нормативные и семантические значения. Раскрываются символические формы и коммуникативные возможности меморативных ценностей, языка, художественных метафор и ритуальной практики в организации социального миропорядка. Показывается ключевое противоречие переходного процесса, основанное на хаотическом институциональном распаде и динамичном мифо-художественном конструировании нового культурного поля. Предпринимается попытка объяснить генезис и парадигмы символических трансформаций в дискурсе культурно-антропологического знания.

**Ключевые слова:** переходная культура; ритуальный процесс; метафоры трансформации; символическая коммуникация; меморативные объекты.

Знак, символ, ритуал, образ формируют смысловые значения или, иначе говоря, опорные пункты в коммуникативном пространстве культуры (мир людей и вещей) и выстраивают социально-этические границы (порядок) их взаимодействия. Человек как в значительной мере освобождённое от природы существо (в человеке наличествует лишь часть природы (А. Ф. Лосев)) пребывает в состоянии перманентной онтологической недостаточности и перехода. Недостаточность человека делает для него мир, с одной стороны, предельно осознаваемым, пограничным, что принуждает его сострадать, стремиться к единению и миропорядку, и с другой – выталкивает индивидуума на перепутье, в томлящую неопределённость. Сознанию в этом мире «узко и больно» (М. Я. Гефтер), и человек всякий раз переживает ситуацию, когда «снаружи пусто, внутри тесно» (А. Н. Башлачёв). Преодоление своей антропологической неопределённости – это, прежде всего, *лиминальный шок*, справиться с которым невозможно без имажинативно-символических и соционормативных установок. Они служат

своего рода способом маркирования границ, привнесения смысла, разграничения и доопределения культуры, т. е. реорганизации структурного порядка и институционализации перехода. Трансформационный процесс запускает в действие такие механизмы социальной адаптации и регенерации культуры, как *ритуальная практика*, *мифо-художественное словотворчество* и *меморативная репрезентация*.

*Ритуальный процесс и трансформация культуры*

Ритуально-символическая деятельность является предельно информативным источником моделирования культурных переходов и служит «общей схемой» или «концептуальным шаблоном» для осмысления культуры и возможностей её трансформации. Почти во всех теоретических построениях ритуал рассматривается как культурный институт, призванный подавлять и укрощать социальное насилие. Это особенно важно в критических ситуациях, когда именно ритуал, чаще всего, становится регенератором новой культурной реальности. Смысл символического модели-

рования в том, что ритуализация социальной драмы экранизирует конфликт для публики, что дает возможность его сценически разглядеть, понять и разрешить. Вынося конфликт на поверхность социальной жизни, проецируя его в мифо-художественной драматургии, ритуал институционализирует конфликт и, тем самым, снимает его деструктивную направленность.

Нередко ритуал вынужден сам инициировать очаги противостояния, преднамеренно провоцируя конфликт, с помощью которого маркируется пространство и привносятся различия. Нужно дать насилию выйти наружу, чтобы его уничтожить (Р. Жирар). Ритуальная экспликация насилия позволяет перевести негативное изображение в позитивное. Выражая собой «парадигматическое событие» (К. Гирц), ритуал проецирует в культурном процессе ключевые темы переходности и предстает как «метасоциальный» язык или «комментарий» по насущным запросам бытия. В критической ситуации культура конструирует и утверждает в образах ритуала, музыки, шутовства, праздника *иной*, не связанный с кризисной реальностью, часто перевернутый, «не от мира сего» мир бытия (М. М. Бахтин). С помощью таких механизмов ритуальной деятельности, как символическая имитация, подмена, мимикрия, двойное оппозиционирование, оборотничество и др., нейтрализуются спровоцированные переходностью социальные конфликты, эскалация насилия, институциональный кризис и др. Эти механизмы широко представлены в обрядах перехода трансформирующихся обществ, в том числе и, быть может, наиболее ярко в погребальной практике и в ритуально-символических артефактах исторически трансграничной протобактрийской культуры, включая её имитативные обряды, кенотафные (ложные) захоронения, вотивные предметы и пр.<sup>1</sup> Ритуал как способ удвоения реальности есть своего рода «лаборатория» по трансформации культуры, в чём видится социально значимая терапевтическая миссия символизации (ритуализации) социальной драмы перехода.

В переходной реальности зарождаются наиболее репрезентативные художественные артикуляции (символы, гимны, марши, песнопения, лозунги, заклинания и пр.). Потребность в ритуале и, шире, в мифо-художественном творчестве тем значительнее, чем глубже

и радикальнее структурная трансформация культуры. Так же, как «потребность в красоте развивается тогда, когда человек в разладе с действительностью, в негармонии, в борьбе, то есть когда наиболее живёт» (см. Ф. М. Достоевский. Записки о русской литературе). В стремлении преобразовать конфликтующий мир именно ритуалу лучше всего удаётся сочетать в себе ориентацию на сохранение и обновление культурных ценностей посредством механизма «ломки традиций в рамках самой традиции». К примеру, «обряды перехода стремятся трансформировать в уверенность страшную неуверенность»<sup>2</sup>.

Таким образом, кризис культуры находит своё имажинативное разрешение с помощью ритуально-символической практики<sup>3</sup>. Более того, можно сказать и так: кризис обнажает корневую основу культуры, так же, как ритуал выявляет культурный смысл кризиса. Современный мир с его сложным и неоднородным комплексом многокультурных взаимоотношений не только актуализирует обращение к ритуально-символическому наследию в поиске конструктивной согласованности между своим и чужим, индивидуальным и универсальным, локальным и глобальным, но и ставит новые задачи по развитию межкультурного опыта, примирения и интеграции в условиях нарастающего культурного многоголосия и социальной турбулентности.

Вместе с тем, в глобализующейся культуре нарастает противоречие между процессом размывания традиций и очевидным запросом на их регенерацию. Поскольку «когда влияние традиций и обычаев в мировом масштабе ослабевает, меняется и сама основа самоидентификации – ощущение себя как личности»<sup>4</sup>. Противостоять этому деструктивному процессу без культивации новых ценностей и креативных практик невозможно. «В обществе, переживающем процесс детрадиционализации для сохранения религиозных ритуалов и обрядов, необходимы существенные рациональные основания»<sup>5</sup>. По мнению Э. Гидденса, «традиции прекрасно можно отстаивать нетрадиционным способом – и в этом кроется их будущее»<sup>6</sup>. Примером регенерации традиционных ценностей может служить практика распространения в сегодняшней культуре разного рода корпоративных ритуалов, деловых обычаев и профессиональной символической атрибутики, которые способны нейтрализовать пагубные

последствия современной десакрализации. Одним из важнейших механизмов структурирования социальной практики и преодоления неопределённости на этапе культурного перехода является язык.

*Язык как культурная реальность: метафоры трансформации*

Язык следует трактовать как систему, формирующую необходимое рефлексивно-знаковое пространство культуры. Коммуникативная природа языка делает мир видимым, осмысленным, различимым и узнаваемым. Наряду с этим в словесном творчестве удерживаются и воспроизводятся семантические значения и метафоры трансформации. Язык выступает в культуре как многосоставной коммуникативный комплекс по переработке и упорядочиванию действительности, обладающий двумя мощными амбивалентными свойствами – соединять/организовывать мир и разделять/фрагментировать реальность. Но суть языка/слова сводится к одному – делать мир выразимым и различимым для человека посредством рефлексивной трансформации и сигнификации действительности.

Словами маркируется реальность и выстраивается структура коммуникативного действия. Язык в культуре формирует область выразимого, различаемого и связующего. Культура, будучи сотканной человеком «паутиной смыслов» (К. Гирц, М. Вебер), обрамляет себя языковым «одеянием» и, тем самым, минимизирует «ожог от реальности» (Г. Марсель). Проименованная опасность не так страшит, словом снимается конфликтующий раскол переходности, деструктивность критических сдвигов. Воплощенное слово и есть спасение от отчаяния, и есть залог бытия (Ф. М. Достоевский).

Язык канализирует (структурирует) в культуре хаотические движения и, тем самым, нейтрализует их разрушительную силу. Страх вызывает то, что не различимо для человека, не распознано, *безымянно, безобразно*. Не случайно слово ‘ад’ в переводе с греческого означает ‘невидимое’. Различить и проименовать угрозу, значит уже, в некотором роде, её обезвредить. Язык, явленный в слове, есть по существу регистрация социальной и коммуникативной разобщенности. Поэтому самые торжественные слова, призывы, заклинания, лозунги звучат в предельно острых общественных противостояниях – во время конфликта, войны, революции, кризиса, т. е.

в ситуации радикального перехода, трансформации. В критические моменты самые обычные слова превращаются в выразительные мифо-художественные манифестанты (восклицания), обрстая ореолом святости и непоколебимости. Без них не обходятся всевозможные праздничные гуляния, парады, шествия, торжественные митинги, ритуалы и пр. Именно поэтому в пограничных, переходных состояниях общество испытывает такую настоятельную потребность в словотворчестве.

Следовательно, слово присутствует там, где есть какая-то незавершенность, недостаточность. Если на острие слова лежит нечто завоёванное, выраженное и оформленное, то на его противоположном фланге – нечто отсутствующее, невыразимое, недостающее. В языке замечательно проецируется онтологическая двuasпектность переходности, выраженные в метафорах трансформации, которые позволяют нам рассмотреть культуру более объёмно как со стороны того, что она отображает, так и со стороны того, что в ней отображается. Иными словами, «то, что мы видим, и то, что смотрит на нас»<sup>7</sup>.

Если язык есть нечто *выразимое*, то бинарной противоположностью языка является нечто *невыразимое*, то, что провоцирует культуру и бросает ей вызов, а именно то, чего культуре не хватает, то, в чём культура нуждается. В языке позиционируется не только присутствие, но и отсутствие того, что хотелось бы иметь, нечто утраченное. Транзитивные свойства языка проявляются в том, что слово переводит хаос в порядок и, по существу, вторгаясь в «terra incognita», перерабатывает так называемые *реликтовые* образования культуры, о чём свидетельствуют длинные списки этимологических ссылок. Любопытно, что слово ‘языкъ’ в древнерусской традиции использовалось в значении ‘переводчик, лазутчик, проводник’<sup>8</sup>. Методологическое значение языка состоит также в изучении корневых или так называемых *стволовых клеток культуры*. В любом случае, все то, что выражает язык, включается в культуру, а всё, что включается в культуру, так или иначе служит человеку и способствует развитию.

*Следы и вещи: артефакты трансформации*

В трактовках механизмов реорганизации переходной культуры зачастую игнорируются возможности материальных объектов и ме-

моративных комплексов в структуре повседневной социальной практики. Между тем, именно артефакты трансформации обеспечивают зримый и устойчивый миропорядок в сбалансированном развитии современной культуры. В период глобальных трансформаций возрастает социальная значимость культурных констант и, прежде всего, меморативных комплексов и предметно-символических артефактов. Наиболее визуально репрезентативными константами культуры в ситуации нарастающих перемен выступают объекты культурно-исторического наследия и символические артефакты повседневной культуры, иными словами и в широком смысле вещи<sup>9</sup>. Вещи, которые по своему образу и своей фактуре удерживают прошлое или, точнее, наследуют его. В артефактах наследия отражается феноменология следа, остатка, отпечатка прошедшего времени. По существу, в этимологических ссылках на *наследие* фиксируется одна главная смысловая установка в значении *‘след, отслеживать, выявлять, приводить в порядок’*. Культурное наследие экранизирует субстанциональное утверждение вечности, в нём «пульсирует вечное возвращение к неизменному», но одновременно позиционируется перманентно давящая на него угроза исчезновения, временной исчерпанности и телесной ограниченности. В артефактах наследия, выражаясь словами А. Ф. Лосева, **вечное и временное «синтезированы в вечный лик»**, образуя так называемую *«фигурную вечность»*<sup>10</sup>.

Наследие как *культурная селекция* и *каталогизация* человеческого опыта выражает деятельный и динамичный процесс. Наследие – это завершенная часть незавершенной культуры или, точнее, культурного процесса. При этом наследие всегда граничит с известной недостаточностью, условностью, дефицитностью, угрозой разрушения, утраты, исчезновения. Поскольку «завершенность произведению придаёт, прежде всего, то, что раскалывает его, превращая в произведение дробное, во фрагмент истинного мира, в обломок символа», – пишет В. Беньямин<sup>11</sup>. Это позволяет рассматривать артефакты памяти и наследия не только как константы и универсалии культуры, но также как активные социальные *трансформеры*, позволяющие культуре осуществлять смену своих жизненных циклов и удерживать себя от распада на крутых виражах эпохальных переходов. Насле-

дие не живёт без связи с настоящим, без обретения своей структурно-функциональной значимости и социальной востребованности, т. е. без включённости в культурную систему современного социума. Ведь, «прошлое представляет интерес для культуры только тогда, когда оно по-прежнему является настоящим или может ещё стать будущим»<sup>12</sup>.

Меморативные комплексы – наилучшая среда для спасения и адаптации меняющейся культуры. Поскольку чем радикальнее инновации, тем незыблее должны быть традиции, только в этой функциональной связке становится возможной конструктивная (позитивная) трансформация культуры. Между тем, в современной культуре увеличивается отрыв предметного мира от духовных ценностей, инноваций от традиций. Мир вещей превращается в самостоятельный обособленный конгломерат чисто материальных индикаторов и технологических новаций. Вертикальные (временные) и горизонтальные (пространственные) модусы трансформации в период перманентных потрясений почти смыкаются и образуют сплошной поток тотальной изменчивости. Между традициями и инновациями практически стираются различия. Это *обезразличивание* приводит к деструкции и нивелированию культурных значений.

Способность символических артефактов культуры преодолевать и соединять время не только делает их образцом исторической устойчивости, но и обрекает их быть первой жертвой межэтнических, межрелигиозных и социально-политических конфликтов. Примерами ненавистнического самоуправства и социальной мести в отношении объектов культурно-исторического наследия могут служить: уничтожение талибами статуй Будды в Бамияне (Афганистан), крушение мавзолеев в Тимбукту (Мали), разрушение памятников в Ираке, Сирии, Египте, осквернение памятников **В. И. Ленину в постреволюционной Украине** и пр. Однако очевидно, что в период инновационной экспансии поддержание устойчивой социальной «транспортёрки» культурных объектов из прошлого в настоящее (с помощью новой ритуально-символической практики, актуальной музеефикации и меморализации артефактов наследия) становится, в конечном счете, императивом выживания и жизнеспособности трансформирующейся культуры. Ведь именно через современность прошлое обретает свою соци-

альную значимость, а современное обретает через прошлое свою функциональную завершенность.

### Примечания

<sup>1</sup> Ionesov, V. I. *The Struggle between Life and Death in Proto-Bactrian Culture : Ritual and Conflict*. Lewiston, N. Y. : The Edwin Mellen Press, 2002. 220 p.

<sup>2</sup> Жирар, Р. *Насилие и священное*. М. : Новое культур. обозрение, 2000. С. 345.

<sup>3</sup> Ионесов, В. И. *Культура на переходе : императивы трансформации и возможности развития*. Самара : СГАКИ : Самар. культуролог. о-во : АКР : Век # 21, 2011. 537 с.

<sup>4</sup> Гидденс, Э. *Ускользящий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь*. М. : Весь мир, 2004. С. 63.

<sup>5</sup> Там же. С. 62.

<sup>6</sup> Там же. С. 61.

<sup>7</sup> Диди-Юберман, Ж. *То, что мы видим, то, что смотрит на нас*. СПб. : Наука, 2001. 264 с.

<sup>8</sup> Фасмер, М. *Этимологический словарь русского языка : в 4 т. Т. 4*. М. : Прогресс, 1986–1987. С. 550–551.

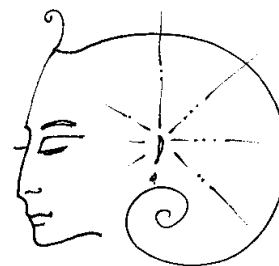
<sup>9</sup> *Вещи в пространстве визуальной коммуникации и креативной экономики [Электронный ресурс] // Креативная экономика и социальные инновации : междунар. информ.-аналит. журн. 2012. Вып. 2. URL : [www.cesi-journal.com](http://www.cesi-journal.com)*

<sup>10</sup> Лосев, А. Ф. *Философия. Мифология. Культура*. М. : Политиздат, 1991. С. 185.

<sup>11</sup> Benjamin, W. *Les “Affinites Electives” de Goethe (1922–1925)* / W. Benjamin; trad. M. de Gandillac // Benjamin, W. *Œuvres, I. Mythe et Violence*. P., 1971. P. 297–314.

<sup>12</sup> Сепир, Э. *Избранные труды по языкознанию и культурологии*. М. : Прогресс, 1993. С. 485.

**ФИЛОСОФИЯ,  
РЕЛИГИЯ,  
МИФ**



*А. Б. Невелев, Н. Л. Худякова*

### **ЗНАНИЕ И ПРЕДМЕТ КАК РАЗЛИЧИЯ ВНУТРИ ФОРМЫ ОСВОЕНИЯ ЧЕЛОВЕКОМ МИРА**

*Философское понимание мира вещей и мира идей предполагает, что это и два мира идентичности человека. Знание – это форма самой вещи, но форма, имеющая относительную самостоятельность. Объективность знания в структуре идентичности человека обеспечивает его личностную устойчивость.*

**Ключевые слова:** знание; предмет; форма; освоение.

Знание – это форма освоения человеком предметов и мира как целостного предмета. Категория формы выступает в философии в паре с категорией материи. Форма – это то, чем является вещь, предмет. Это определенность предмета, качество, отличающее его от других предметов. Материя, если вывести на первый план субстратный, а не субстанциональный подход к ней, – то, из чего состоит предмет.

Когда мы подводим понятие знания под категорию формы, мы имеем в виду, что знание, в конечном счете, не есть материя, что знание в принципе является формой. В вещах, предметах форма и материя неразрывно соединены. В знании форма отделена от материи. Эта отделенность формы от вещи в знании была осознана Платоном под видом мира идей, который он противопоставил миру вещей. Это платоновское противопоставление идеи (знания) и вещи обычно критикуют, но следует отметить и его большую значимость.

Философское понимание мира вещей и мира идей предполагает, что вместе с тем это два мира идентичности человека. В мире вещей человек отождествляет себя с чувственно данной вещностью, телесностью, в мире идей – с идеальным, сверхчувственным бытием. Идентичность с идеальным бытием обеспечивает самостояние человека, его взгляд на себя, погруженного в мир вещей, тел, со

стороны идеи, идеала как меры его телесно-вещественного бытия. Другое дело, что противопоставление, о котором идет речь, не следует доводить до разрыва, до превышения допустимого интервала абстракции от мира вещей, тел. Диалектический подход требует фиксировать изначально как непосредственное различие того, что представляется противоположным, так и непосредственное тождество. Это страхует мыслителя от абсолютизации противоположности между какими-либо относящимися сторонами, в нашем случае – между миром вещей и миром идей (знаний). Аристотель смягчил это платоновское противопоставление, трактуя форму и материю как соединенные в вещи стороны ее бытия. То есть он ввел момент совпадения противоположностей знания и мира, о котором это знание существует.

Знание – это форма самой вещи, но форма, имеющая относительную самостоятельность, отличная от нее. На самостоятельности знания, в конечном счете, базируется самостоятельность человека, позволяющая ему противостоять хаосу потока изменчивых вещей. Конечный философский интерес как раз и заключается в том, что человек через отделенность формы (знания) от вещей, отождествляя себя со знанием, сохраняет, если обратиться к актуально жизненным примерам, верность данному слову, присяге, уставу, закону порой

в противовес складывающимся обстоятельствам жизни. В ином случае, как мы знаем, сила страстей, отождествляющая человека с предметами его привязанностей, делает его в значительной степени функцией от мира как потока вещей. Через идентификацию со знанием как относительно самостоятельной от вещей формой человек удерживает свою идентичность в качестве инварианта. Нужно с долей здорового скепсиса относиться к безудержному следованию «материалистическим» установкам, которые на поверку могут оказаться просто оправданием редукции личности, отождествления её с «порядком вещей», который порой просто «подминает под себя» человека, лишая его воли, свободы выбора, способности управлять своими поступкам как свободного существа.

Форма и материя в аристотелевском учении о бытии выступают также средством существования друг друга и, соответственно, переходят в противоположность, друг в друга. На этом строится само понимание мира как иерархии форм. Только Бог оказывается у Аристотеля **actus purus, чистым актом, свободным от материи, совершенно идеальным, абсолютно сверхчувственным.**

В нашем обсуждении аристотелевская иерархия форм интересна именно попыткой философски представить постепенный переход от мира вещей с преобладанием материи к миру идей с преобладанием формы (знания). Можно говорить об «исчезновении предметности» (К. Ясперс), точнее, материальности по мере восхождения по иерархическим уровням бытия.

Знание как форма возникает из внутренней дифференциации бытия вещей и деятельностного переноса формы в бытие человека. Вместе с нарастанием степени идеальности «пересаженной» формы нарастает и степень её активности (формальной причины), которая предстает как движущая и как целевая причины бытия. Абсолютная идеальность и целевая единственность в Боге сопровождается абсолютной концентрацией творческой мощи, силы в нем. Он предстает как идеальный абсолютно знающий, концентрированно могучий философ, приводящий мир в движение силой знающей мысли.

В эпоху Средневековья оппонирование платоновской и аристотелевской парадигм продолжилось, например, в рамках христианской философской мысли, в частности в спо-

ре реалистов и номиналистов о природе универсалий, то есть – о природе общего знания, выраженного в понятиях. В Новое время значительное место в философском обсуждении заняла проблема ведущей роли эмпирического или рационального знания в процессе познания. Существенным прорывом к объединяющей эмпиризм и рационализм теоретической позиции была философия И. Канта. Познание предстало как деятельность, а эмпирическая и рациональная составляющие – как ее моменты. В эмпирической составляющей довлеет материальное начало деятельности. В рациональной составляющей довлеет знание как упорядочивающая материю (материал) форма. Во всяком случае, в классической философской традиции разум предстал как средоточие знания, упорядочивающая форма, как желанный пункт на пути предметной идентификации человека. В неклассической философской традиции в качестве основной детерминанты стали рассматриваться силы, оппонированные разуму (знанию), упорядочивающей форме. В качестве таковых предстали воля, жизнь, материя, эмоции, бессознательные влечения, практика. На первый план вышло знание о незнании человеком тех жизненных импульсов, которые определяют его деятельность в окружающем мире. Детерминация поведения человека в этом случае идет со стороны «вещи в себе», о которой сам человек ничего сказать не может за неимением знания о ней. Но знание о незнании – это начальный пункт познания, и в рамках неклассической философской традиции вплоть до современной философии был создан огромный массив знаний о тех внерациональных детерминантах, которые были перечислены нами. Знание как форма окружающего человека мира и самого человека существует и наращивает свою массивность и мощь от эпохи к эпохе.

Следующим термином из данного в начале определения, требующим пояснения, идет понятие «освоения». Человек осваивает предмет и сам мир как единый предмет. Рассматривая понятие формы, мы подчеркивали, что в виде знания она в известном смысле противостоит миру вещей, существенно отличается от него. Мир вещей даже можно тут трактовать как массив материи, в своей внутренней неразличимости противостоящий форме в виде знания. Знание – это добытая человеком из вещи (предмета) форма. Знание – форма,

ставшая относительно самостоятельной по отношению к миру вещей, о которых имеется это знание. Это и позволило Платону через усиление момента самостоятельности знания наделять мир идей самодовлеющим значением по отношению к миру вещей.

Опосредующим звеном между предметом и знанием является форма. Она смягчает оппозицию между ними. Предмет и знание предстают как внутреннее саморазличение формы. Она выступает их единством, даже изначально – тождеством. Знание – извлеченная человеком из вещи форма, которой он придает самостоятельность. Этот процесс извлечения формы и является освоением человеком предмета, мира вещей.

Категория формы привлекает внимание исследователя к целому «гнезду» сопряженных с нею по содержанию категорий. Это категории и понятия 'отношение', 'структура', 'система', 'строение', 'связь', 'координация', 'иерархия', 'субординация', 'коммуникация', 'формация' и т. п. Представляется, что для пояснения и понимания процесса освоения человеком мира как извлечения формы лучше всего воспользоваться таким заместителем категории 'форма', как категория 'отношение'. В истории философии эта категория зачастую использовалась для фиксации элементарной зародышевой формы любого предмета.

Отношение – это форма, но простейшая. Она содержит вместе с тем все необходимые составляющие формы и может быть применена для пояснения ее сущности. В составе отношения мы фиксируем три компонента: две относящиеся друг к другу стороны и само отношение, которое выражает их единство и не сводимо окончательно ни к одной из них. Так, например, отношение обучения не сводимо ни к одной из своих сторон: ни к учителю, ни к ученику. Мы фиксируем три компонента: обучение, учитель, ученик. Учитель и ученик как стороны отношения преимущественно различны, обучение как отношение – преимущественно едино, объединяющее. Относящиеся стороны в отношении обучения могут меняться, т. е. являются переменными, отношение обучения при этом является постоянным, инвариантным, константой. Отношение в известном смысле получается в принципе делимым от относящихся сторон. Учителя и ученики меняются, отношение обучения инвариантно. Кто бы ни учил

и кто бы ни учился, чему бы ни учили, само отношение обучения как таковое неизменно. Отделимость отношения от относящихся сторон – это делимость формы от материи. Относящиеся стороны в ходе противоречивого взаимодействия в рамках отношения «стирают» свое своеобразие, свою качественно определенную материальность в пользу отношения, «притираются» друг к другу во имя, в конечном счете, торжества отношения. Это «стирание» своеобразия создает условия для отделения отношения как такового от единичных, чувственно конкретных относящихся сторон. Их единичность подвергается отрицанию в пользу отношения как общего, как формы, как потенциального знания. Человеку остается только это общее инвариантное отношение освоить, чтобы оно закрепилось как знание. В нашем примере отношение, реальная форма обучения стала понятием 'обучение'.

Понятие обучения с помощью соответствующего слова (символа, знака) удерживает в человеке отношение обучения как такового. Слово (понятие) удерживает само отношение обучения вне относящихся сторон. То есть – вне чувственно данных учителя и ученика. Тем самым, познающий человек продвинулся в освоении общественной сферы образования, создав понятие обучения. В содержании этого понятия фиксируется форма (отношение) – существенные признаки предмета (обучения как такового), в объеме этого понятия фиксируется материя – предметы, подпадающие под это содержание, все конкретные случаи обучения, все возможные относящиеся стороны.

Говоря об освоении человеком мира, следует отметить одно весьма важное обстоятельство. Человек не стоит в отношении к миру, не пассивен, он активно преобразует окружающий мир, сознавая необходимую ему среду обитания. Деятельность, труд, производство, составляющее материальную основу человеческой жизни, – это активное отношение. Человек не ждет знания, он в ходе деятельности, производства приобретает знание, что зачастую связано с путем проб и ошибок. Освоить предмет и мир как предмет – это значит действовать, руководствуясь своими потребностями, стремясь их удовлетворить через присвоение, например, присвоение природной среды в процессе труда. Но природа сопротивляется присвоению, сопротив-

ляется целям человека, обнаруживает свою объективность, независимость от субъективных намерений человека. Человек стремится к тому «как лучше» для себя, но натывается на то, что получается «как всегда», то есть на то, что не входило в его цели, что оказалось объективным. Хотя нереализация целей болезненна для людей, она имеет позитивную составляющую в виде объективного, невольно добытого знания, которое становится ориентиром при новых актах деятельности. Поэтому знание – это не присвоение мира, а его освоение. Присвоить можно только то, что не сопротивляется реализации субъективности человека, освоить – значит учесть в своих целях объективность, независимость, сопротивление предмета, которое порождает «знание дела». В знании присутствует компонент объективности, которая обнаруживается не прямо, а через стремление человека к деятельной реализации его целей. В знании как форме освоения предметов мира тем самым утверждается не человек отдельно от мира и не мир отдельно от человека. В знании утверждается само отношение ‘человек – мир’, ‘человек – предмет’. Знание через объективный компонент ограничивает экспансию субъективных претензий человека. Оно существует в человеке, но в значительной степени не зависит от него. Это важно, если помнить, что человек имеет возможность идентифицировать себя как с материальным компонентом бытия, так и с идеальным его компонентом, со знанием.

Объективность знания в структуре идентичности человека делает человека открытым миру, законам его бытия. То, что называют «второй природой», это материальная культура, которая возникла как результат освоения человеком в знании окружающей природы. Только потому, что человек учитывал в своем знании объективность природы, ее законы, он сумел реализовать и свои цели, создать значимую для себя культурную среду обитания.

Человек деятельно погружен в предметный мир, он идет «по контуру» предметов, его деятельность осуществляется «по контуру» мира как предмета. То есть форма деятельности человека повторяет форму бытия мира и составляющих его предметов. Каждый предмет требует к себе соответствующего ему подхода, соответствующей его форме деятельности с ним. Деятельность «по контуру» предмета – это переводение фор-

мы бытия предмета в форму деятельности человека. Форма бытия предмета тем самым дублируется в форме деятельности. Когда человек идет по форме предмета он деятельностно совпадает (идентичен) с предметом. Но человек, вместе с тем, «отпадает» от предмета, отличается от него. Отнятый от предмета человек, тем не менее, сохраняет форму предмета в своей деятельности. Эту форму он может воспроизвести вне материи предмета. Воспроизвести контур предмета без материи предмета, как это делает человек в пантомиме. К примеру, пантомимой можно изобразить стену и движение человека по контуру этой стены. Это может быть изображено настолько искусно, что у зрителя возникает иллюзия реального препятствия. Между тем, материи, вещественной составляющей этой формы в случае пантомимы как раз и нет. Объективное знание формы через движение человека, через его деятельность создало впечатление объективности вещи, предмета.

Знание – форма освоения человеком предметного мира. Форма, отделенная и противопоставленная материи, – это отношение, отделенное и противопоставленное относящимся сторонам, строение, противопоставленное составу, структура, противопоставленная элементам, и т. п. Различение, отделение и даже противопоставление, о котором идет речь, не привходит к вещам, предметам извне, в виде знания. Оно вызревает в самих вещах через их противоречивое взаимодействие. Отношение как единство относящихся снимает их своеобразие, т. е. в гегелевском смысле отрицает их особость и удерживает их в нередуцируемом к ним единстве. Отношение как единство выходит за обособленность относящихся сторон. Они сами «стирают», существуя в рамках отношения, свою особость в пользу целостности отношения. А человек, сам являясь телесным существом и совпадая в известном смысле по ряду параметров с вещами (телесные пространственно-временные свойства), материально-деятельно идет по контуру рассматриваемого объективного «стирания» относящихся и фиксирует в форме своей деятельности форму отделения отношения от относящихся сторон.

Отделение отношения от относящихся сторон – это произвольный абстрагирующий акт мыслящего субъекта, человека, это собственное объективное развитие предметного мира, в который вплетена предметная

деятельность человека. Поэтому знание об-  
дает посюсторонней силой («знание – сила»).  
Оно ближайшим образом опирается на пред-  
метно действующего в предметном мире  
человека, людей. Знание – форма реальных  
предметных действий человека с предметами  
мира. Оно организует, например, материаль-  
но действующего человека, через деятель-  
ность которого изменяется порядок самих  
материальных вещей. Телекинез, приписыва-  
ющий мысли способность двигать вещи, прав  
при одном существенном уточнении: мысль  
(знание) вначале двигает самого человека,  
который затем двигает вещи. Живого, мате-  
риально живущего и действующего среди  
вещей человека невозможно элиминировать,  
исключать из рассмотрения, соотнося знание  
и мир. Знание – это форма мира, но передан-  
ная человеку через его деятельность.

Можно интерпретировать отношение  
‘вещь – форма действия – знание’ в духе  
гегелевского закона отрицания отрицания.  
Действие, отрицая вещь, сохраняет в себе ее

форму, а знание, отрицая действие, фиксиру-  
ется вещностью символов и знаков (к приме-  
ру, языка). Явная метаморфоза: переселение  
формы (отношения) из вещи в действие, а из  
действия в вещные знаки. Форма (отноше-  
ние) в действиях (деятельности) реального  
человека, пока она не закреплена символиче-  
ски или знаково (например, в устной и осо-  
бенно в письменной речи), является текучей,  
неустойчивой и требует систематического  
воспроизводства в вещной среде, чтобы сама  
вещь вновь и вновь придавала предметную  
форму живой деятельности.

### Список литературы

1. Ильенков, Э. В. Диалектическая логи-  
ка. Очерки истории и теории. М. : Политиз-  
дат, 1984. 272 с.
2. Мамардашвили, М. К. Формы и содер-  
жание мышления. М. : Высш. шк., 191 с.
3. Лифшиц, М. А. Об идеальном и реаль-  
ном // Вопр. философии. 1984. № 10.

В. К. Шрейбер

## УРОВНЕВАЯ ОНТОЛОГИЯ – ВЛОЖЕННОЕ ПРОСТРАНСТВО

Цель статьи – уточнить принципиальные моменты холистской и «атомистической» исследовательских программ и указать онтологические основания их воспроизводства в исследованиях. По мысли автора, специфическим индикатором атомистического и холистского подходов является абсолютизация соответственно внешних или внутренних отношений, и обе эти программы имеют своё основание в уровневой организации бытия. Для описания последней важны идеи эволюции и уровня существования. Уровневая онтология позволяет вернуть в оборот понятия субстанции и субстрата, а также заменить обыденное представление о пространстве мира как своеобразном слоеном пироге на более точный образ охватывающего и вложенного пространства.

**Ключевые слова:** атомизм; холизм; эволюция; субстрат; субстанция; пространство.

Частота обращения ученых к идеям холистского или атомистического толка поддается проверке и философской проблемой не является. Методологический, то есть собственно философский аспект ситуации, связан с выбором между ними. При каких обстоятельствах целесообразен атомизм или, по-другому, плюрализм, а когда лучше обращаться к холистским принципам? Решение обычно находится интуитивно – при весьма скромных концептуальных обоснованиях. И уж совсем худо получается, если встает вопрос о причинах сосуществования атомистической и холистской программ. Ибо это вопрос онтологический. Он касается глубинного устройства реальности или, в языке схоластиков, *being qua being*.

Моя цель – уточнить принципиальные положения обеих программ и обозначить онтологические основания их воспроизводства в исследовательской практике. Я буду доказывать, что специфическим индикатором атомистического и холистского подходов является абсолютизация соответственно внешних или внутренних отношений, а также что обе программы имеют своё реальное основание в уровневой (слоистой) организации бытия. При этом я буду опираться на идеи эволюции и уровня существования. Последний концепт близок марксистскому понятию уровня организации материи, но в данном случае он предпочтительнее, так как дает санкцию на учет идеальных структур.

Основы уровневой онтологии заложены Аристотелем. Затем они получили развитие в схоластике и размышлениях Энгельса о формах движения материи. Принципы уровневой

организации материи плодотворно применяются в области биологических и гуманитарных наук. Вместе с тем уровневую концепцию критикуют за неясность связей между уровнями<sup>1</sup>. Уровневые онтологии очень чувствительны к научным достижениям. Отсюда возникает возможность их трансформации в картины мира либо акцентуации на противоположности материального и идеального бытия и как следствие размывания границ между онтологией и метафизикой. Если воспользоваться лексикой Вольфа или Гуссерля, то онтологии первого типа можно назвать содержательными или материальными онтологиями. Теории второго типа тяготеют к формальным онтологиям. По степени разработанности среди них выделяется концепция Николая Гартмана.

Статья ограничивается рассмотрением отношений между смежными по времени уровнями существования, и в этом смысле она ближе к формальной тематике. Это позволит уменьшить влияние специальных дисциплин, восстановить в правах подзабытые понятия субстанции и субстрата и заменить обыденное представление о пространстве мира как своеобразном пироге из наслаивающихся «коржей» на более точный образ охватывающего и вложенного пространств.

Но прежде поясним, что, собственно, будет подразумеваться под атомизмом и холизмом.

1. *Холизм и атомизм как исследовательские программы*

Термин ‘холизм’ введен в двадцатом столетии. Однако попытки интерпретировать реальность как целостность ведут свой корень

от Платона и неоплатоников и через средневековую мистику дотягиваются до Ф. Брэдли и религиозных фундаменталистов. При всех своих различиях эти онтологии опираются на три принципа: (1) всеобщей связи, (2) истолкования всех отношений как внутренних и (3) приоритета или даже первичности целого по отношению к части. В гносеологии последний принцип ведет к признанию определяющей роли представления о целом при изучении частей и порождает загадку происхождения этого целостного взгляда, вошедшую в историю новейшей философии под названием «регресса Брэдли». Для мыслителей типа Брэдли существует *один* мир, которому отвечают все наши претендующие на *истинность* утверждения, с импликацией, что истина по природе своей не может быть радикально относительной.

Начала, на которых строятся атомистические теории предмета исследования, представляют собой обратное зеркальное отражение холистских принципов.

К атомистическим учениям относятся «методологический индивидуализм» в социологии, логический атомизм Рассела и Фреге, классические теории рыночного обмена, теории естественных прав и общественного договора в истории правовой мысли. Для концепций атомистического толка специфичны методологический приоритет части по отношению к целому и признание внешнего характера отношений. Важно, что все сторонники атомизма отстаивают идею множественности форм бытия. Иными словами, принципиальным моментом во всех разновидностях такого *метафизического* атомизма является признание *самодостаточности* элементарной единицы бытия. Будь то атомы Демокрита, монады Лейбница, «природные» индивиды Гоббса или Адама Смита, «факты» Витгенштейна – все они изначально не зависят друг от друга. Как пишет автор «Логико-философского трактата», «нечто может происходить или не происходить, а все остальное окажется тем же самым»<sup>2</sup>.

Не надо думать, что сторонники атомистической программы не признают реальности вторичных структур. Демокрит ясно разграничивает первичные и вторичные качества. Первые принадлежат базисным сущностям, вторые – возникающим при их «сплетениях» вещам. Как поясняет Плутарх, одно такое скопление кажется водою, другое – огнем,

третье – растением, четвертое – человеком<sup>3</sup>. «Левиафан», или «невидимая рука», рассматриваются Гоббсом или Смитом как самые, что ни на есть, реальности. Различие холизма и атомизма закладывается на уровне понимания именно элементарных структур, то есть тех, что обладают одной и той же природой, мыслятся изначально и не могут быть представлены через диалектику бытия и ничто.

Отличие Платона от Демокрита иногда ограничивают пониманием природы начальных сущностей. Для одного они материальны, согласно воззрениям другого, идеальны, но оба варианта постулируют бесчисленность элементарных сущностей, и в этом аспекте их авторы суть плюралисты. Такая перспектива упускает из виду важную деталь теории идей. Элементарная клеточка платоновской концепции образуется не абстрактной идеей как бестелесным атомом, а тандемом «идея плюс душа». Идеи и души вечны и изначальноны (хотя здесь Платон не слишком ясен), и у них одинаковая природа. Они принадлежат одному онтологическому пространству. Но в отличие от отношений между атомами отношения идей и душ асимметричны: идея – то, что познается, а душа – то, что познает; идея остается идеей независимо от того, познана она или нет, для души же то, что она в силах припомнить, является качественной характеристикой<sup>4</sup>.

Ещё один момент, который требует пояснения, касается разницы внутренних и внешних отношений. Отношение будет внешним, если изменение одной стороны, меняя те или иные характеристики отношения, не вызывает каких-либо изменений в другой стороне отношения. Стол можно отодвинуть от стены; его пространственная локализация по отношению к стене изменится; но со стеной ничего не произойдет. Изменение «соприкосновения» атомов вещества может изменить его структуру; скажем, оно превращает графит в алмаз, но при этом в свойствах атомов углерода ничего не меняется. Это примеры внешнего отношения. Там же, где изменение одной стороны вызывает (или сопровождается) изменением другой стороны, отношение носит внутренний характер. Натуралистически настроенный Д. Армстронг, фигура в аналитической философии заметная, приводит в качестве примера внутреннего отношения формулу « $12 > 7$ ». Она выражает внутреннее

отношение между числами<sup>5</sup>. В норме отношение между лектором и его аудиторией является внутренним. Такое отношение можно назвать экзистенциальной зависимостью.

Онтологически интересны именно внешние отношения. В атомистических теориях они выступают самостоятельным классом элементов бытия. В холистских же концепциях они растворяются в своих условиях и сторонах: если нам даны элементы и условия отношения, то дано само отношение. Отношение здесь мыслится как что-то вроде бесплатного завтрака в рамках туристической программы «все включено». С точки зрения Брэдли, реальность *едина* в более глубоком смысле, чем это предполагается идеей *объединенного* мира. В марксистской традиции для описания внутренних отношений обычно обращаются к понятию взаимодействия с вытекающей отсюда трудностью концептуального разграничения отношения и взаимодействия. Я буду пользоваться терминами ‘внутреннее’ и ‘внешнее’, чтобы обеспечить сопоставимость рассматриваемых подходов.

При работе с холизмом или атомистической программой следует учитывать, что связь объясняющего положения с объясняемым фактом опосредуется всем набором принципов, составляющих подход. Если, скажем, в качестве доказательства коллективистской природы российского менталитета приводятся случаи меценатства и благотворительности русского купечества, то не стоит забывать, что эта же самая практика может быть обоснована принципом наибольшего блага для наибольшего числа, который сопрягался с откровенно индивидуалистической моделью общества.

Оба подхода опираются на идеализирующие допущения. Принцип всеобщей связи отвлекается от факта разновременности возникновения и от различий времени существования тех или иных вещей, процессов и состояний. Не исключено, что в каких-то экземплярах нынешней флоры и фауны, а может быть даже и в каких-то человеческих индивидах, находятся атомы тела Александра Македонского. Но для качественной определенности всех этих объектов данное обстоятельство никакого значения не имеет. И точно также требует уточнений допущение об онтологической первичности индивидов по отношению к обществу или культуре. Ясно, однако, что в качестве методологиче-

ских программ оба подхода работают. Когда, к примеру, лингвисты обсуждают, считать ли артикль служебным словом или частью речи, за аргументами оппонентов скрывается холистская либо атомистическая онтология.

Каждая программа обладает эвристическим потенциалом. В холизме момент истины связан, в частности, с феноменом неотделимости частей. Неотделимые части можно распознать и идентифицировать, но их нельзя перенести в другую структуру или вставить в другой процесс. В организме можно выделить нервную или пищеварительную подсистемы, но они не могут быть перемещены в другое место без утраты качества, как это возможно для отделимых частей: «...отделимым, – перефразирует Аристотеля профессор из Тренто Роберто Поли, – является все, что может быть помещено где-то в другом месте или времени»<sup>6</sup>. Этот момент истины можно выразить и так: свойства целого не сводятся к сумме свойств частей. В силу этой целостности, например, реакция организма на изменения среды охватывает все его уровни – от микроскопического и молекулярного до макроскопического. Здесь нет каких-либо контролируемых частей, и ни одна его часть не является контролируемой. Подходящим концептом оказывается не контроль, а коммуникация. Благодаря коммуникации частей организма, согласование, ответные реакции и изменения, необходимые для поддержания целостности, могут распространяться во всех направлениях сразу<sup>7</sup>. Другим примером целостности, правда, не биологической, а биосоциальной, сегодня является наша планета.

Значит, нужна концепция, которая объединила бы идею независимого существования с принципом экзистенциальной зависимости. Именно такую модель предлагает уровневая онтология.

## 2. Уровневая онтология: её идея и принципы

Правила концептуального синтеза известны. После выделения контрарных позиций нужно найти опосредующее звено. Так, синтез натурализма и культуроцентризма обеспечивается понятием материи. Здесь таким опосредующим будут понятия субстанции, субстрата и уровня существования. Как уже отмечалось, в диалектическом материализме вместо уровня существования говорят об уровне организации материи. Но отношения уровня типа существуют и в мире идеальных объектов<sup>8</sup>. К примеру, таковы отно-

шения между смыслами слов русского языка и сюжетными линиями романа «Война и мир». Поэтому есть резон увеличить степень обобщения и мыслить уровень существования как совокупность однотипных объектов, обладающих единством происхождения и структуры, а также сходными свойствами (признаками).

В концепции уровней принимается, что вещи есть нечто большее, чем пучки свойств. Иначе говоря, сторонник уровневой онтологии признает реалистическую концепцию бытия или, если перефразировать это положение в терминах «философских тетрадей», воспринимает мир как множество отдельных. В мире существуют отдельные вещи, у которых есть свойства. Свойства суть атрибуты вещей и сами по себе не существуют. Ещё одним методологическим регулятивом уровневой онтологии является идея эволюции как направленного необратимого изменения, в котором новое состояние обусловлено предшествующим.

Базисная идея уровневой онтологии предложена Аристотелем в учении о возможности и действительности или, что тут то же самое, о материи и форме. Аристотель перенес платоновские эйдосы внутрь вещи, лишив их идеальности, но сохраняя активную функцию формы по отношению к материи (материалу). Это позволило трактовать вещь как единство возможности и действительности и ввести этот принцип в структуру мира. Стихии или первоэлементы – материя для глины; глина служит материей по отношению к кирпичам или амфоре. Кирпичи и амфоры в свою очередь становятся материалом для строения или вместилищем для хранения зерна или вина. У Стагирита нет идеи эволюции. Однако его метафизика содержит телеологический принцип, что методологически позволяет улавливать временные связи между ближайшими уровнями.

Основные тезисы уровневой онтологии можно сформулировать следующим образом.

Мир состоит из множества разнородных и возникающих в разное время слоев и уровней существования (поля, атомы, вещества, планеты, растения, животные и т. п.). Вследствие этой неоднородности и одновременности возникновения предметы одного уровня генетически и структурно отличаются от объектов другого уровня. Связь объектов или, в языке Гартмана, *конкретных* внутри одного

уровня Гартман именуется «категориальной согласованностью»; она обеспечивает приоритет структурной целостности уровня по отношению к его составляющим.

В мире всегда можно найти два смежных уровня существования, один из которых предшествует другому и представляет собой его основание. Другими словами, если феномены нижнего уровня существуют до и независимо от феноменов следующего эволюционного уровня, то последние не могут существовать без своих эволюционных предшественников. Между верхним и нижним уровнем существует *односторонняя* экзистенциальная зависимость. Закономерности и особенности объектов (или предметностей) верхнего уровня не совпадают с закономерностями и особенностями объектов нижнего уровня. Если бы эти закономерности и особенности совпадали, мы имели бы дело с предметностями одного уровня.

Различие возникает исторически и не сразу осознается. К примеру, в химии оно было осознано лишь в XX в., когда Фридрих Панет предложил концептуально развести химический элемент как простое вещество и его функционирование в качестве основного вещества. Хотя понятие субстанции, которым он оперировал, двусмысленно (в германских языках *'substance'* обозначает и вещество, и субстанцию), предложение опиралось на диалектику уровней существования. В качестве основного вещества химический элемент не имеет специфических свойств, поскольку в сочетании с другими веществами участвует в генерации бесконечно различающихся характеристик. Однако в случае простых веществ, – отмечает Панет, – мы можем оставаться наивными реалистами<sup>9</sup>. В поисках соратников он цитирует Д. И. Менделеева, который во введении к своим «Основам химии» тоже обращает внимание читателя на необходимость различать «понятие о простом теле, как об *отдельном* однородном *веществе*, и о нем же, как *вещественной части* или *элементе* сложных веществ». Таким образом, объекты нижнего уровня существования поставляют строительный материал для объектов верхнего уровня. Этот тип взаимоотношений отображается понятием субстрата.

Уровневая онтология позволяет вернуть в обиход понятия традиционной метафизики и включить в наш тезаурус скрытые за ними различия. Я имею в виду *'субстрат'* и *'суб-*

станцию'. Когда с легкой руки энциклопедистов в философский оборот было введено понятие материи и – позднее – Конт провозгласил наступление эры позитивного знания, понятие субстанции превратилось в пережиток и тихо ушло на покой. По крайней мере, оно сместилось на периферию словоупотребления. Вместе с ним ушло и зависимое от 'субстанции' понятие субстрата.

Слово 'субстрат' обозначает некую подоплеку, первооснову как *носителя* свойств. Субстрат – это не вещь и не часть вещи, а, скорее, характеристика отношения, то есть реляционное свойство. Оно возникает по отношению к смежным структурам, позднейшим по времени появления. Так, смыслы слов русского языка образуют подоплеку для осуществления сюжетных линий «Войны и мира». При их описании автор должен был считаться с особенностями русского языка, его грамматикой и синтаксисом. Но логика поведения героев, авторские ходы при обосновании и объяснении поступков персонажей – то, что соответствует гартмановской *категориальной согласованности*, – не могут быть выведены из законов грамматики русского языка. Субстратные свойства обуславливают существование объектов, но не их качество<sup>10</sup>.

Какое же понятие способно, с одной стороны, зафиксировать указанную связь, а, с другой стороны, учесть качественную несводимость объекта высшего уровня к свойствам, обеспечивающим его существование? На мой взгляд, наиболее подходящим кандидатом для выполнения этой задачи будет понятие субстанции. Субстанция – это первооснова как совокупность существенных свойств объекта. В данном случае субстанциальной будет вся совокупность свойств, характеризующих поэтику романа, психологию его героев, их жизненные обстоятельства, взаимоотношения, само собой разумеющиеся жизненные смыслы и предпочтения того круга и времени и т. п. После того, как новый уровень бытия сложился, субстраты могут замещаться. Роман Толстого можно перевести на другой язык, сделать кинематографическую версию и даже превратить в балет или оперу. Но в любом случае сущностные (субстанциональные) характеристики произведения должны сохраняться<sup>11</sup>. Иначе мы получим нечто другое.

Условия и возможности такой замены – предмет дискуссий. Во всяком случае, они

зависят от качественных особенностей объектов и способов перехода от уровня к уровню. Практика субстратных замещений активно развивается в технологической сфере, где важнейшей характеристикой артефакта является его социальная функция. Однако на уровне природных объектов, в тех же химических структурах, замещение атомов одного элемента другими резко меняет свойства нового образования. Субстратные и субстанциальные характеристики вещей тесно связаны между собой, и разница между ними порой неуловима. Например, в учении о формах движения материи различие между эмерджентами нового типа и эмерджентами того же самого уровня бытия развернутого концептуального аппарата не получает. И понятно почему: законы сохранения не объясняют, как возникают различия между носителями отдельных видов энергии; взаимодействие качества и количества происходит в любом случае, – а различия качеств понятием материи не фиксируются. Уровневый подход позволяет артикулировать их разницу и наметить направления для исследования способов и форм переходов между уровнями.

Наряду с генетическим (временным) аспектом в отношениях уровней существует и топологический (пространственный) аспект.

### 3. Структура пространства: слоеный пирог versus матрешка

Гартман и до него Энгельс подчеркивают, что уровни бытия различаются не только типом базисных объектов, но и характером взаимодействий между ними<sup>12</sup>. Устойчивый порядок этих взаимодействий, когда одно полагает сосуществование другого, есть пространство. Какова природа этого пространства? Является ли оно однородным, скажем, физическим, или это какое-то особое – метафизическое – пространство? А может быть этих пространств много? Вопрос не лишен оснований, если учесть, что для каждого уровня специфичен свой тип базовых (материальных) носителей. Но тогда – как они связаны? Какими средствами можно описать переход от одного пространственного уровня к другому?

Уровневая онтология дает новую перспективу для рассмотрения вопроса о существовании нефизических форм пространства и времени. Она позволяет снять противопоставление субстанциальной и релятивистской трактовки пространства. В этом заключается ещё один «плюс» уровневой онтологии.

В истории познания эти трактовки связаны с именами Ньютона и Лейбница, и обе явились ответом на картезианское отождествление материи с протяженностью. Правда, первым критиком Декарта был Гассенди. Гассенди нуждался в идее пустого пространства для обоснования движения атомов и тел. Пространство, по Гассенди, беспредельно, недвижно и бестелесно – не в смысле идеальности, но в смысле проницаемости, которой нет у твердых тел. Но до середины XVII столетия воззрения Гассенди серьезной конкуренции идеям Декарта не составляли. Смертельный удар картезианской физике нанесли «Математические начала» Ньютона. Открытие закона всемирного тяготения завершило процесс отделения физики от философии природы, начатый Галилеем.

Однако Ньютон оставил философам загадку природы пространства. На основе экспериментов с вакуумом он приходит к убеждению, что пространство является некоей абсолютной сущностью, а не только набором отношений между телами. Ньютон следует за Гассенди, но идет дальше его, толкуя пространство как «чувствилище Бога». Что он подразумевал под этим – не совсем ясно. Едва ли он верил, что бог обладает какими-то органами, но он, несомненно, мыслил пространство как божественный атрибут. Бог, пишет Ньютон, «продолжает быть всегда и присутствует всюду, всегда и везде существуя; он установил пространство и продолжительность»<sup>13</sup>.

Эти соображения вызвали обмен репликами между Лейбницем и ньютоном Кларком. Лейбниц убежден, что пространство не может быть субстанцией; пространство и время являются «чем-то чисто относительным: пространство – порядком сосуществований, а время – порядком последовательностей. Ибо пространство с точки зрения возможности обозначает порядок одновременных вещей, поскольку они существуют совместно, не касаясь их специфического способа бытия. Когда видят несколько вещей вместе, то осознают порядок, в котором вещи находятся по отношению друг к другу»<sup>14</sup>.

Пустое пространство, говорит Лейбниц, было бы атрибутом без своего предмета, и он выдвигает ряд аргументов против отождествления пространства с абсолютным бытием. В ответе Кларк повторяет идею Ньютона о принадлежности пространства богу; наличие

пространства есть непосредственное и необходимое следствие существования Бога; без пространства вездесущность Бога была бы невозможной.

С позиций традиционного богословия отождествление пространства с безмерностью Бога не приемлемо: бог не имеет частей, а для пространства момент дискретности как раз существенен. Но и собственное видение Лейбница проблематично; оно вообще отрицает реальность пространства. Ибо в его системе есть только один класс реальных сущностей – монады; а они не имеют пространственных отношений между собой. Монада самодостаточна; она «не имеет окон». Лейбниц склоняется к логизации пространства, потому что не видит непротиворечивого способа признать реальность непрерывности: «геометры показывают, что протяженность не состоит из точек, однако метафизики утверждают, что материя должна быть составлена из единиц или простых субстанций».

Картина рисовалась следующая. Если пространство делимо до бесконечности, то тела, которые занимают место, тоже должны быть бесконечно делимыми. Они должны состоять из бесконечного числа частей. Насколько малы эти части? Если они подобны точкам, то даже бесконечное их число все равно не будет иметь размера, и тогда ни одно тело не будет иметь протяженности. Но если они имеют размер, то любое тело, составленное из бесконечного числа точек, будет бесконечным.

Способ обойти затруднение был указан еще Аристотелем. Он предложил различать актуальную и потенциальную бесконечности. Сколько раз мы бы не делили величину, она может быть разделена дальше – предела не существует. Но это не значит, что континуум имеет бесконечно много частей: бесконечность всегда лишь потенциальна. Гассенди показал, что бесконечная делимость вовсе не обязательно противоречит атомистической теории, хотя некоторые физические объекты и не могут быть разделены посредством физических сил.

«Лабиринт непрерывности», как назвал его Лейбниц, опирается на два ложных допущения: (1) отказ от аристотелевской диалектики возможности и действительности и (2) принятие картезианского отождествления материи с протяженностью. Без первого не было бы основания для внутреннего противоречия в понятии бесконечной делимости. Без

второго – исчезали основания полагать, что бесконечная делимость пространства влечет за собой бесконечную делимость тел. Преодоление этого заблуждения привело к победе релятивистской метафизики пространства: материальный мир состоит из трех сфер – микро-, макро- и мегамиров; они различаются типами базовых объектов и природой сил, обеспечивающих их взаимодействие.

При желании для этой модели можно отыскать исторические корни в виде мифологического образа мирового дерева. Но по существу этот сциентистски смоделированный мир оставался одной и той же физической реальностью: базовые структуры мира изучаются физикой, и, поскольку между физическими силами есть момент единства, выражаемый законами сохранения, получалось, что все эти сферы составляют единство пространственное. И с этой точки зрения рассуждения гуманистических о социальном или культурном пространстве выглядели не более чем метафорой.

На первый взгляд, Гартман коренным образом меняет эту модель. Реальное пространство, отмечает создатель «новой онтологии», охватывает неорганический и органический мир. Границу между ними составляют категориальные законы и способ возникновения новых «конкретностей». В неорганическом мире господствует «преобразование формы» (*Umformung*). Органические и психические структуры возникают посредством «надстраивания» (*Überbauung*). Психическое бытие «возвышается» над органикой подобно строению над фундаментом. Надстраивание характеризует также отношение между психическим и духовным феноменами. В ранней работе «Основные черты метафизики познания» Гартман подчеркивает, что на границе органического и психического происходит «обрыв» связи. Таким образом, можно предположить, что в сфере духа возникает своя топология.

Однако Гартман не пошел в эту сторону и предпочел толковать пространство в платоновском духе. Идеальное пространство есть «общее всех возможных пространств»: оно относится к реальным пространствам как род к виду. Идеальное пространство – предмет геометрии, и оно «образует только схему возможного наполнения реальным»<sup>15</sup>. Пространство – система, ибо о пространстве можно говорить только при наличии измерений. «Категориальным моментом» пространства является противоположность непрерывности

и дискретности. Она по-своему реализуется в превращениях энергии, в жизни организмов и личности, в мышлении и обществе. Везде особому континууму соответствует особая дискретность.

В «Философии природы» Гартман смягчает установку на разрыв между психическим слоем и органическим. Татьяна Николаевна Горнштейн приводит высказывание, которое она предлагает считать окончательным, поскольку оно опубликовано в последний год жизни философа: «Дистанции между слоями не являются баррикадами для причинной связи; в многообразных формах она имеется всюду. Падающий камень гасит духовную жизнь, катастрофа в природе уничтожает исторически развившуюся культуру или дает место новой культуре; идея в голове человека преобразует Землю. Отношения надстраивания очень мало отличаются здесь от отношений преобразования»<sup>16</sup>.

Сдвиг в позиции определенно есть, но в концепции пространства это мало что меняет. Та возможность признания качественных различий в пространственной организации слоев, которая содержалась в законах категориальных согласований, осталась не осуществленной. Геометрия даже в качестве общей схемы реальных пространственных отношений все-таки остается теорией фигур и тел, которые не обладают способностью самовоспроизводства. Поэтому Гартман был вполне последователен, когда отвергал применимость понятия пространства к явлениям духа.

С точки зрения уровневой организации бытия, система значений романа «Война и мир» входит в пространство значений и смыслов русского языка, но *создает внутри* его новые структуры сосуществования. Они обладают своей внутренней целостностью. Можно провести четкую границу между смысловыми частями пространственно-временной композиции романа и пространством (и временем) значений русского языка. По отношению к системе значений романа пространство языковых смыслов – *охватывающее* пространство. Отношения уровней есть отношения вложенности. Реальное пространство представляет собой своеобразную матрешку.

## Примечания

<sup>1</sup> По мысли критиков, сторонники уровневой онтологии не в силах отобразить механизмы

переходов между уровнями. См.: Heil, J. From an Ontological Point of View. Oxford : Oxford Univ. Press, 2003. Ch. 3–5.

<sup>2</sup> Витгенштейн, Л. Логико-философский трактат. 1. 21.

<sup>3</sup> Антология мировой философии : в 4 т. Т. 1, кн. 1. М., 1969. С. 327.

<sup>4</sup> Платон. Парменид. 135А-С.

<sup>5</sup> Armstrong, D. M. Sketch for a Systematic Metaphysics. Oxford Univ. Press, 2010. P. 25. Обзор основных трактовок концептов внутреннего и внешнего в современной метафизике см. в моей статье: Взаимодействие внутреннего и внешнего как предмет философской рефлексии // Современная онтология – III. Категория взаимодействия. СПб. : Издат. дом С.-Петербург. ун-та, 2009. С. 26–142.

<sup>6</sup> Poli, R. Glancing at the Problems of Contemporary Ontology // Scire. 2002. Vol. 8, №. 1. P. 29.

<sup>7</sup> Laszlo, E. The New Holism : the Grand Prospect for Science and Society // World Futures. 2002. №. 58. P. 142.

<sup>8</sup> Гартман различает два способа бытия: реальное и идеальное, и затем указывает, что «для понимания “сущего как сущего” необходимо предварительное условие – не принимать ступени уровней бытия за ступени его способов» (Гартман, Н. К основоположению онтологии. СПб., 2003. С. 208).

<sup>9</sup> В 1931 г. Ф. Пинет, один из ведущих тогда неоргаников, выступил с докладом об эпистемологическом статусе понятия ‘химический элемент’. Работа вошла в реестр важнейших публикаций столетия по методологии химии и неоднократно перепечатывалась. Изюминку доклада составлял тезис о необходимости различения химического элемента как простого и как основного вещества. Подробнее см.: Paneth, F. A. The Epistemological Status of the Chemical Concept of Element // Foundations of chemistry. Philosophical, historical, educational and interdisciplinary studies of chemistry. Kluwer Academic Publishers. 2003. Vol. 5, № 2. P. 130.

<sup>10</sup> Poli, R. Glancing at the Problems of Contemporary Ontology. Гартман и вслед за ним Поли пользуются термином ‘слой’ [Schicht] применительно к объектам любой степени сложности, описываемых собственным специфическим набором категорий, и термином ‘уровень’ [Stufe] для обозначения основных сфер бытия. Их четыре: неорганическое бытие, органический мир, психическое бытие и духовное. Основные сферы или уровни состоят из слоев меньшей степени общности. В данной статье эти смысловые различия не учитываются.

<sup>11</sup> Характеризуя сферу психического, Гартман замечает, что онтологически «внутренний мир» представляет собой область, вырастающую «над» органической структурой. Но он лишь опирается «на» неё как на свою онтологическую основу. Он не состоит «из» органических явлений как из своего материала (Hartmann, N. New Ways of Ontology. Connecticut : Greenwood Press, 1975. P. 78–79).

<sup>12</sup> Novum, что отличает один слой от предыдущего, не выводится из элементов прежнего уровня или их синтеза и связано с появлением специфических «категориальных законов» (Hartmann, N. Der Aufbau der Realen Welt. Allgemeinen Kategorienlehre. Berlin : De Gruyter, 1940. S. 503). Ср.: **Философия естествознания**. Вып. 1. М., 1966. С. 110–113.

<sup>13</sup> Ньютон, И. Математические начала натуральной философии. М., 1989. С. 681.

<sup>14</sup> Лейбниц, Г.-В. Третье письмо Лейбница, или Ответ на второе возражение Кларка // Лейбниц, Г.-В. Сочинения : в 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 441.

<sup>15</sup> Hartmann, N. Philosophie der Natur. Berlin, 1950. S. 86. // Цит. по: Горнштейн, Т. Н. Философия Николая Гартмана : (Критический анализ основных проблем онтологии). Ленинград : Наука, 1969. С. 194.

<sup>16</sup> Ibid. S. 36. Цит. по: Горнштейн, Т. Н. Философия Николая Гартмана... С. 195.

А. А. Дыдров, Р. В. Пеннер

## **НОВОЕ О СВОБОДЕ В НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ: И. КАНТ – Г. ГЕГЕЛЬ – К. МАРКС**

*Статья посвящена философским воззрениям И. Канта, Г. Гегеля и К. Маркса на сущность свободы. В дискурсах немецких мыслителей проблема свободы не является магистральной, но важность ее, тем не менее, неоспорима. Идея свободы эволюционировала: у И. Канта она находилась в недрах трансцендентального идеализма, у Г. Гегеля – объективного идеализма. К. Маркс, «перевернув» диалектику Г. Гегеля «с головы на ноги», прекратил поиски «сущности-абстракта» свободы.*

**Ключевые слова:** свобода; трансцендентальный идеализм; объективный идеализм; диалектический материализм.

Сформулировав ныне широко известные вопросы («Что я могу знать?» «Что я должен делать?» «На что я могу надеяться?»), И. Кант пришел и к вопросу о том, что такое человек. Исходя из явного интереса мыслителя к определению сущности человека, целесообразно и обращение к сущности свободы человека. И. А. Калинина выдвигает тезис о том, что «учение о свободе личности является связующим звеном всей философской системы Канта»<sup>1</sup>. Справедливости ради следует отметить, что И. Кант так и не смог исчерпывающе ответить на вопрос о том, что есть свобода человека. Однако в своих трудах мыслитель указывает на различные проявления свободы, целокупное рассмотрение которых позволит увидеть своеобразие кантианских идей о свободе человека, личности, гражданина.

В «Критике чистого разума» И. Кант рассуждает о природе антиномий, а также формулирует множество антиномий. Свобода фигурирует в третьей антиномии, различающей роды причинности. И. Кант утверждает два рода причинности: природную необходимость и свободу. В одном из суждений антиномии оба рода причинности полагаются «равноправными», а другим суждением утверждается то, что причинность, отвечающую законам природы, следует считать истинной. В «Критике чистого разума» И. Кант понимает идею свободы как трансцендентальную идею, не подлежащую возможности познания. Свобода, согласно позиции немецкого мыслителя, может быть основана только на вере. Философ предлагает «ноуменальную» трактовку свободы человека. Иными словами, свобода объявляется «вещью в себе». Но И. Канта интересует свобода не только в качестве транс-

цендентальной идеи. Философ задается вопросом о свободе в практике. В «Критике практического разума», наряду с природной необходимостью, немецкий мыслитель указывает на социальную необходимость, выступающую «препятствием» для свободы. Подобное противоречие разрешается философом благодаря формулированию этического «ядра» его системы – категорического императива.

В своей первой «Критике» И. Кант утверждал свободу каждого отдельного человека, но этот «абстрактный» человек не существует безотносительно социального целого. Потому во второй «Критике» И. Кант заключил, что человека необходимо рассматривать как субъекта, погруженного в социальные отношения, как конкретного представителя общества. Свое воление каждый конкретный человек должен сорганизовывать с волением Другого. Соблюдение императива обусловит, по оценке И. Канта, гармоничное сосуществование человека и социального целого.

В «Критике способности суждения» И. Кант рассматривает человека через призму культуры. Личность признается философом «венцом» божественного творения, вместе с тем сама же выступая активным творческим началом. Поэтому свобода человека рассматривается мыслителем как основа и вместе с тем импульс творчества, любого творческого акта. Свобода является условием реализации творческой составляющей в человеке, а творчество человека выступает основой гармонизации отношений свободного субъекта с природой и обществом.

Таким образом, в философии И. Канта проблема определения свободы человека не является магистральной. Однако разрешение этой

проблемы признается немецким мыслителем важной и трудно разрешимой задачей. Свобода неотделима от человека, она живет в практике, обуславливая творческую деятельность.

Если И. Кант в определении свободы субъекта, ею обладающего, указывает на человека прежде всего как на моральное существо, то Г. Гегель рассматривает человека прежде всего в качестве мыслящего субъекта.

В центр философской системы Г. Гегель «помещает» Дух, Абсолют, выступающий активным началом. Дух противопоставляется материи. Материя, по оценке Г. Гегеля, вполне соотносима с «тяжестью», «бренностью» бытия, а Дух есть безусловная свобода в познании мира. Как утверждает В. Ж. Келле, «тема свободы присутствует во всех разделах гегелевской философии, само понятие свободы, его связь с другими категориями, его трактовки, проявления свободы и отклонения от нее подвергаются тщательному, всестороннему анализу»<sup>2</sup>. Однако в наибольшей степени проблема свободы актуализируется в философии истории, разработанной Г. Гегелем.

В своих лекциях по истории философии Г. Гегель выделяет три стадии исторического становления духа: восточную, греко-римскую и германскую. На Древнем Востоке, по мыслителю, свободой обладал только один – патриарх; в Древней Греции такое положение дел было изменено, свобода стала «прерогативой» группы «избранных», т. е. граждан полиса; и только в современной философии Германии свободой наделен каждый человек.

Подобным же образом философ разграничивает формы правления: деспотизм подразумевает свободу одного; и аристократия, и демократия – свободу нескольких; но только монархия – свободу каждого. Здесь мыслитель представляет очень интересную коннотацию свободы: свобода всех, в его понимании, соотносится исключительно с монархией, ведь только там, где есть закон, как утверждает Г. Гегель, граждане свободны. Свобода воплощается, согласно воззрениям Г. Гегеля, в праве подчинения человека закону. Оптимальное функционирование закона возможно исключительно в монархии.

Для Г. Гегеля важны не конкретные способы реализации человеком своей свободы, как, например, свобода слова, печати, выступлений, собраний и пр. Воплощением свободы, в трактовке мыслителя, выступает свободное самоопределение Духа.

Если приложить гегельянскую идею к реалиям современности, то обнаруживается, что гражданин демократического государства с рождения и по мере взросления (в особенности, по достижении совершеннолетия), обладает целым комплексом прав и свобод. Однако философ указывает на абстрактную сущность этих свобод. На протяжении всей своей жизни человек может не воспользоваться ни одной из них.

«Негативной» свободе противостоит «положительная» свобода. Она («положительная» свобода) воплощается не только в отсутствии определенных «оков» в жизни человека, не столько в возможности познания субъектом мира, сколько в реализации человеком зафиксированных в нормативных актах прав и свобод, в шествии по пути к истине. Иными словами, под «положительной» свободой Г. Гегель понимает совокупность действий человека, направленных на реализацию многочисленных возможностей.

С представлением о гармоничном бытии социального целого коррелирует положение метафизического учения берлинского профессора, согласно которому особой ценностью обладает только целое, а не часть. Философ иллюстрирует обозначенный тезис примером из физиологии: отделите глаз от тела человека, и вы поймете, что никакой ценностью этот глаз вне человеческого организма не обладает. Применительно к его философии истории, мы понимаем, что исключительной ценностью для Г. Гегеля выступает единое мощное монархическое государство, то, какой он видел родную Германию, но не монарх, не подданный этого государства в отдельности. Если для Аристотеля Стагирита – «*σύνολο είναι μεγαλύτερο από το áthroisma ton merón tou*», то для Г. Гегеля – ценнее. Это наводит на мысль о том, что для немецкого философа первичностью обладает единое целое, Абсолют, единственно обладающий подлинной и высшей ценностью.

И все же каждый отдельный человек, по оценке Г. Гегеля, обладает свободой, но это вовсе не абстрактная свобода, а свобода познания. Каждый человек, выступая для И. Канта «ноуменом», с позиции Г. Гегеля, вместе с тем, объективен. В познании последователь И. Канта усматривает «тождество» мышления и бытия, что и ведет человека по «дороге свободы».

В. Ж. Келле, переходя от изложения философии Г. Гегеля к рассмотрению марксистской

концепции, пишет: «Марксизм воспринял решение проблемы свободы, данное Гегелем. Признав, что нельзя быть свободным ни от общества, ни от естественной необходимости природы, марксизм утверждал, что человек может быть свободным по отношению к реальности, если действует в соответствии с познанной необходимостью, действует “со знанием дела”»<sup>3</sup>.

К. Марксом, воспринявшим идеи Г. Гегеля, было иное, отличное от позиции немецкого классика, видение соотношения части и целого. В «Манифесте коммунистической партии» К. Маркс заявляет: «На место старого буржуазного общества с его классами и классовыми противоположностями приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех»<sup>4</sup>. Акценты в диалектике части и целого смещаются. Для К. Маркса первичностью обладает не целое, состоящее из образующих его частей, но части, составляющие, образующие это целое.

Решение проблемы свободы обнаруживается в «Немецкой идеологии» К. Маркса и Ф. Энгельса, весь первый том которой представлен в полемической форме с «безгласным» оппонентом М. Штирнером, в своем труде «Единственный и его собственность» отстаивавшим идеи индивидуалистического анархизма<sup>5</sup>.

М. Штирнер – один из апологетов анархизма – проблему свободы рассматривает в главе «Особенность»: «...то, как я пользуюсь свободой <...> зависит от моей особенности»<sup>6</sup>. Акцентируя внимание на обозначенном положении, идеолог индивидуализма приходит, по К. Марксу, к весьма парадоксальным выводам: выстраивая логику своего рассуждения на антитезах, например: тезис «Свобода – бессодержательное удаление чуждой силы» – антитезис «Особенность – действительное обладание особенной, собственной силой», М. Штирнер утверждает то, что свободен он может быть только от чего-то, может быть свободен только от того, от чего он избавлен. Но так как человек, по М. Штирнеру, является по природе своей собственником, то даже по-настоящему желать свободы и стремиться к ней субъект не может. Вместе с тем, особенность для М. Штирнера выступает проявлением истинной сути и бытия человека. Таким образом, свобода для М. Штирнера выступает только лишь как абстрактная идея, в то время как особенность – проявлением сущности собственника.

Критика К. Марксом идей М. Штирнера заключается, в числе прочего, в указании на противоречивость исходного постулата философии индивидуалистического анархизма. М. Штирнер рассматривает субъекта как собственника и акцентирует внимание на неотчуждаемости его собственности. К. Маркс замечает, что выдвигая на первый план особенность собственника, М. Штирнер забывает о самом человеке в целостности: «Не “Штирнер” живет, и даже не его “собственник”, а живет, “работает” и “создает” в нем “особенность”. Мы узнаем здесь, что не особенность является описанием собственника, а собственник представляет собой лишь парафразу особенности»<sup>7</sup>. Не удовлетворяют К. Маркса и рассуждения его оппонента о «свободе от». К. Маркс указывает на то, что, в конце концов, человек как будто становится свободным от всего: от предметного мира, от бытия человеческого, от своего тела и т. д. М. Штирнер акцентирует внимание на противопоставлении свободы рабству, крепостничеству, любой физической зависимости одного человека от другого. Нетрудно заметить и то, что крепостник применяет так называемое «экономическое» принуждение, не говоря уже о внеэкономическом. К. Маркс, в свою очередь, убежден в том, что стремление к свободе зарождается в недрах самых деспотичных форм социальных отношений, в глубинах саморазорванной, самопротиворечивой действительности. Иначе невозможен генезис революционных настроений у фабричных и заводских рабочих, не более чем фикцией стали бы многочисленные крестьянские восстания и войны.

По М. Штирнеру, «самоосвобождение» каждого раба, крепостного и т. д. – «самоотречение», отречение человека от самого себя. К. Маркс задает риторический вопрос: какое место в этой формуле занимает «положительное развитие производительной силы самого человека, его реальная энергия и удовлетворение неустранимых потребностей, а главное – самостоятельное расширение своей власти самим индивидом»? И, наконец, завершающим пунктом полемики выступает тезис М. Штирнера о соотношении свободы с избавлением. В «Немецкой идеологии» К. Маркс приводит пример самого М. Штирнера: отсутствие головной боли у человека возможно сравнить с избавлением человека от этой боли, вместе с тем это же отсутствие приравнивается к свободе человека от головной боли, а это

означает, что возможно «приравнивание» свободы к избавлению. На что К. Маркс саркастично заявляет: с таким же успехом человек может быть свободен, «избавлен» от головы и других частей своего тела.

Недоумение и вопрошание К. Маркса, конечно, весьма обоснованно. М. Штирнер полагает, как известно, что человек помещен «в оковы бытия». Любое стремление к свободе для него обесмысливается. К. Маркс соглашается со своим оппонентом: человек помещен «в оковы»: руссоистский дикарь «остро» ощущает природную необходимость, находясь в абсолютной зависимости от природы; в меньшей степени природную необходимость ощущают рабочий или буржуа, однако на первый план выходит уже социальная необходимость как зависимость человека от социального целого. К. Маркс не отрицает того, что человек находится в разнообразных «оковах», вынужден терпеть ограничения и преодолевать препятствия. Но немецкий мыслитель не стремится к их абсолютизации и, напротив, не стремится к превращению свободы в некий миф, призрак, бесплотную идею. Только тогда человек достигнет собственной свободы, когда осознает наличие в своем бытии различных родов ограничений, к коим, в том числе, необходимо отнести и отчуждение; свободу человек обретет только тогда, когда свои действия станет соотносить с осознанными ограничениями или необходимостью.

Для К. Маркса **вовсе не важен поиск личности-абстракта свободы**. Главенствующей является идея об осознании саморазорванности действительности, о координации действий желающего обрести свободу человека, о революции как апогее несогласия со status quo. «Манифест коммунистической партии» завершается, как известно, следующими словами: «Коммунисты считают презренным делом скрывать свои взгляды и намерения. Они открыто заявляют, что их цели могут быть достигнуты лишь путем насильственного низпровержения всего существующего общественного строя. Пусть господствующие классы содрогнутся перед Коммунистической Революцией. Пролетариям нечего в ней терять, кроме своих цепей. Приобретут же они весь мир. Пролетарии всех стран, соединяйтесь!»<sup>8</sup>.

Рассмотрев некоторые идеи немецких мыслителей, следует отметить то, что проблема свободы человека не является магистральной в дискурсах данных философов, а идеи,

высказанные о свободе, далеко не всегда являлись несущими конструкциями рассматриваемых философских учений. И вместе с тем, каждый из философов вынужден был обращаться к проблеме свободы, ибо исследовал человека как субъекта, взаимодействующего с социальным целым, познающего мир, преобразующего действительность. Не отрицая наличия ограничений и препятствий развертыванию человеческой сущности, И. Кант, Г. Гегель и К. Маркс были убеждены в существовании возможностей выхода за пределы, в возможности сбрасывания оков, в способности стать подлинно свободным человеком.

### Примечания

<sup>1</sup> Калинина, И. А. Понятие свободы личности в трудах Иммануила Канта // Вестн. Тамб. гос. ун-та им. Г. Р. Державина. 2009. № 4. С. 255–259.

<sup>2</sup> Келле, В. Ж. Культура и свобода // Филос. журн. 2008. № 1. С. 50.

<sup>3</sup> Там же. С. 52.

<sup>4</sup> Маркс, К. Манифест коммунистической партии [Электронный ресурс]. URL : <http://www.marxists.org/russkij/marx/1848/manifesto.htm> (дата обращения: 30.05.2013).

<sup>5</sup> Штирнер, Макс [Электронный ресурс] : статья свободной энциклопедии. URL : <http://ru.wikipedia.org/wiki/> (дата обращения: 31.05.2013).

<sup>6</sup> Маркс, К. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс. М. : Политиздат, 1988. С. 275.

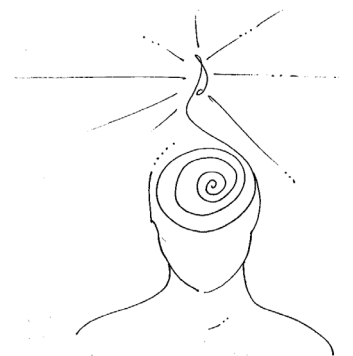
<sup>7</sup> Там же. С. 287.

<sup>8</sup> Маркс, К. Манифест коммунистической партии.

### Список литературы

1. Гегель, Г. Лекции по истории философии. СПб. : Наука, 2006. 1356 с.
2. Гегель, Г. Наука логики. СПб. : Наука, 2005. 800 с.
3. Кант, И. Критика практического разума. М. : Наука, 2007. 528 с.
4. Кант, И. Критика способности суждения. М. : Наука, 2006. 512 с.
5. Кант, И. Критика чистого разума. М. : Эксмо, 2012. 736 с.
6. Маркс, К. Сочинения : в 39 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. М. : Гос. изд-во полит. лит., 1954. Т. 25, ч. 2. 392 с.

## АКСИОЛОГИЯ: ПРОЕКТ БУДУЩЕГО



*М. Н. Щербинин, А. И. Павловский, О. В. Павловская*

### **ВЫРАЖЕНИЕ БАЗОВЫХ ЦЕННОСТЕЙ КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ ПОСРЕДСТВОМ ФИГУРЫ ГЕРОЯ: ИМПЕРАТОР ШУНЬ**

*На примере мифического образа императора Шуня показывается, каким образом фигура героя выступает в качестве ключевого конструктивного элемента смыслообразования, который на основании базовых ценностей культуры формирует назидательную практику и идеал человека. Рассматривается, как в деятельности данного персонажа проявляются характерные черты и проблемы китайской культуры.*

**Ключевые слова:** базовые ценности; фигура; идеал; герой; иерархичность; общинность; культура освоения.

Общеизвестно, что в любой исторической интерпретации заложена назидательная тенденция, так как в пристрастном сознании потомков исторические персонажи превращаются в положительные и отрицательные фигуры, а в саму историческую действительность привносятся понятие о борьбе «добра» и «зла». Особенностью китайской историографии было то, что подобная назидательность не просто существовала, но и напрямую предписывалась, ибо важнейшей целью историка в Китае было «...определение нравоучительного смысла истории»<sup>1</sup>. В результате: «Биографии исторических деятелей в Китае неизменно сводят личность к определенному общественному типу – “добрый чиновник”, “злой чиновник” <...> Факты, не вмещавшиеся в избранную схему, помещались в жизнеописание других лиц...»<sup>1</sup>. Подобная идеализация персонажей подразумевает необходимость исторических фальсификаций, которые требуется осуществить скрытно, что не так просто сделать в цивилизации, уделявшей, начиная с эпохи Чжоу (1027–249 гг. до н. э.), столь большое внимание истории<sup>2</sup>.

Поэтому китайская традиционная историография сформировала в своих рамках богатую мифологию, персонажи которой да-

вали значительно больший простор для назидательной фантазии, выступая исходными образцами нормативно значимых субъектов и социальных процессов. Мифическая династия Ся демонстрировала идеальный цикл подъема и упадка династии<sup>3</sup>, повторение которого историки усматривали в периодах правления всех последующих династий<sup>4</sup>. А пять мифических первых китайских императоров, предшествовавших Ся, сформировали совокупный идеал человека и правителя. Эти квазиисторические фигуры «собирали» смысловое пространство китайской культуры, организовывали мифологическое пространство и время, задавали нормативные образцы социальной деятельности.

Существенно, что ни один из пяти безупречных императоров древности не передал власть собственному сыну, недостойному «наследнику» – все они предпочли очередного идеального правителя<sup>5</sup>. Эта модель была важна для китайского самосознания, ибо она демонстрировала недостатки кровного наследования власти, объясняющего деградацию династий в течение династического цикла. Но даже среди этой пятерки особое место занимает император Шунь, который не только не был сыном своего предшественника Яо,

но и вообще являлся простолудином. Таким образом, история прихода к власти императора Шуня задавала самый мощный образец «правления совершенномудрых», которое было идеалом конфуцианства.

Но этим не исчерпываются назидательные смыслы, свернутые в данной фигуре. Драматическая история взаимоотношений Шуня с его родственниками задаёт идеал построения вертикальных связей внутри семьи и общества на основании иерархичности как одной из базовых ценностей китайской культуры. В семейных отношениях фундаментом иерархичности является «сыновья почтительность», и именно «сыновья почтительность» Шуня перед совершенно недостойными родителями задает нам экстремальное проявление этого идеала.

Коллизия Шуня и его родителей едва ли оригинальна, скорее, это «кочующий сюжет» мифов и народных сказок. Злая мачеха, недалёкий и уступающий Шуню в добродетели младший брат и безвольный отец, потакающий жене, вызывают в памяти массу литературных параллелей. Интерес заключается, конечно же, в тех деталях, которые позволяют увидеть в этой узнаваемой форме принципиально иное содержание. Так, отец Шуня не только слаб духом, но еще и слеп, фигурально и физически, следовательно, полностью зависит от старшего сына-кормильца (младший настолько неуклюж, что практически не годен к работе без постороннего руководства). Отец настолько одиозен, насколько способна изощриться народная фантазия: неподобающе злораден, алчен, коварен – после каждого неудачного покушения на собственного сына приходит к нему с извинениями и вновь заманивает в очередную смертельную ловушку. Одним словом, оставлена лишь функция, оболочка – это «отец» по названию, но не по сути. Гипертрофированные черты как бы демонстрируют людям, что родитель не должен мериться обычным мериллом, как не измеряется в цюнях и ли великое Дао.

Мотивы и форма поведения Шуня, со своей стороны, тоже неуловимо отличаются от поведения подобных ему мифологических персонажей. Во-первых, им движет не фатум, как это бывало, например, у героев европейского эпоса или русских сказок: он идет на встречу судьбе предупрежденным и вооруженным, явно намереваясь выжить (для сравнения вспомним «Морозко» и покорную Мар-

фушу, которая послушно замерзает в лесу, куда её привёз отец по приказу мачехи). Во-вторых, между Шунем-героем и помощниками героя (в данном случае ими являются его жёны, снабжающие его защитными артефактами) возникает негласная договорённость. Они не обсуждают и никак не комментируют желание отца расправиться с сыном. Более того, преступлению не даётся даже названия: максимально нейтрально ими констатируется факт опасности и затем принимаются необходимые меры. В-третьих, и это самое главное, Шунь совершенно неожиданно ведёт себя в конце, когда злодейство почти доведено до финала, младший сын уже командует жёнами «погибшего» старшего брата, отец радостно перебирает вещи, которые достались ему в наследство, а мачеха подсчитывает барыш. Он не гневается на происки младшего брата, как библейский Исав, не упрекает отца и не мстит мачехе: Шунь делает вид, что не понял разыгрывающейся на его глазах сцены и радостно приветствует родственников, которые зашли «в гости». И поскольку в истории покушений на этом ставится точка, а сюжет разворачивается так, что никто не несёт наказания, следует задуматься, что же именно сделал Шунь и его «ослепительно красивые» жёны. Совершенно очевидно, что он не просто продемонстрировал послушание старшему (обычное дело для традиционного общества вообще), но позволил своим родственникам «сохранить лицо». Его действия ориентированы на то, чтобы оставалась возможность и дальше сосуществовать в одном пространстве, пока естественный ход вещей (со смертью мачехи отец «исправляется») не расставит всё по своим местам. Шунь активен, и в то же время не гонится за беспристрастной справедливостью, он покорен, но сохраняет жизнь своим родичам.

Строго говоря, в этом случае он далеко выходит за рамки «сыновней почтительности», потому что по традиции она не должна распространяться на его младшего брата, а стремление сгладить (скрыть) возникшие в общности (семье) противоречия, создать ситуацию, когда каждый может «сохранить лицо», выражает уже не столько иерархичность, сколько общинность как еще одну из базовых ценностей китайской культуры. В частности, Г. Триандис прямо указывал, что представители общинных культур (он использовал для их описания термин 'коллек-

тивистские<sup>7</sup>) избегают озвучивать существующие в общности противоречия<sup>6</sup>.

Но еще более явно в деятельности Шуня выражается освоенческий характер китайской культуры, в соответствии с которым главной целью человеческой деятельности является освоение материального мира, что задает прагматический характер традиционного мировоззрения.

Во-первых, вся история Шуня строится вокруг производящей деятельности: он земледелец, и именно его успехи в земледелии отчасти являются основанием для избрания в императоры. А отец заманивает Шуня к себе для того, чтобы он помог его семье по хозяйству (починил крышу, почистил колодец), то есть и свою «сыновнюю почтительность» он выражает именно производящим путем.

Во вторых, в отношениях с родственниками Шунь проявляет весьма специфическую активность. Она не деятельна, он не европейский герой-преобразователь, осуществляющий свою творческую миссию в борьбе со злом. Но в то же время она и не пассивна в отношении окружающего его материального мира, Шунь и не ближневосточный претерпевающий герой, отказывающийся впрямую перестраивать этот мир, ибо «царствие его не от мира сего». Вовлеченный в социальные связи Шунь просто действует по ритуалу, осуществляя только то должное, которое предписано ему самому. При этом он ведет себя так, будто те, с кем он связан, тоже поступают по ритуалу, сводя их связи к некоторому правильному образцу. При этом он напрямую не влияет на их поведение, но, вступая в «резонанс» с Дао, способствует тому, что Дао проявляется в этих связях, и они сами собой начинают исправляться. Его история учит, что если каждый будет поступать правильно, то тем самым он позволяет самому Дао проявиться в отношениях, а этого вполне достаточно, чтоб они вернулись к правильному состоянию.

Следует отметить, что, придя к власти, он продолжает ту же самую парадигму выполнения собственного долга, правда, на этот раз уже долга императорского. Конфуций свидетельствует: «Если и был правитель, добившийся порядка [в Поднебесной], не делая ничего, то им был Шунь. Чем же он занимался? Он лишь сидел в почтительной позе лицом на юг»<sup>7</sup>. По мнению конфуцианства, таким образом правитель подавал пример следования ритуалу, который автоматически вызывал

следование ритуалу и всех подданных, что в свою очередь напрямую приводило к гармонизации Вселенной. Как видим, здесь выполнение долга – это не деятельность, ибо под деятельностью понимается воплощение субъектом собственного воления. Специфический характер деятельности Шуня привел к тому, что некоторые исследователи и вовсе не считают его культурным героем, противопоставляя его Юю, обуздавшему потоп<sup>8</sup>.

Но подобная оценка представляется нам поверхностной. Общинность китайской культуры полностью исключает героя-индивидуалиста, действующего своевольно, а ее иерархичность означает признание интеллектуального и нравственного преимущества предков перед потомками, в то время как освоенческий характер культуры означает, что это преимущество заключено, прежде всего, в умении в полной мере приспособлять окружающий материальный мир под нужды человечества. В результате мы имеем дело с героем-производителем, постоянно возвращающим Вселенную к состоянию, которое было придано ей изначально, к правильному состоянию бытия, воплощенному в великом Дао и противостоящему тем отклонениям от идеального состояния, которые вносятся субъективным человеческим своеволием.

В «Чжун юн» приводятся слова Конфуция, сказанные им в качестве обобщения опыта жизни императора Шуня: «Вот почему обладающий великой добродетелью непременно займет подобающее ему место, непременно преуспеет на службе, непременно станет знаменитым, ему непременно суждена долгая жизнь»<sup>9</sup>. А Мэн-цзы писал: «Я же не смею излагать перед князем ничего, кроме принципов Яо и Шуня»<sup>10</sup>. То есть личный опыт Шуня признается образцом для подражания. При этом Шунь выступает в таком качестве именно как культурный герой, ибо те его действия, которые и требуют подражания, прежде всего в плане «сыновней почтительности», были совершены им до прихода к власти, а потому его фигура более универсальна, чем фигуры Яо и Юя, признаваясь примером для любого китайца.

### Примечания

<sup>1</sup> Малявин, В. В. Китайская цивилизация. М. : Дизайн. Информация. Картография : Астрель : АСТ, 2003. С. 205.

<sup>2</sup> История Китая : учебник / под ред. А. В. Меликсетова. М. : Изд-во МГУ : ОНИКС 21 век, 2004. С. 29.

<sup>3</sup> Там же. С. 30–31.

<sup>4</sup> Там же. С. 140–142.

<sup>5</sup> Фицджеральд, С. П. Китай. Краткая история культуры. СПб. : Евразия, 1998. С. 22.

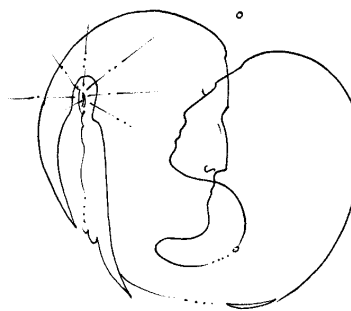
<sup>6</sup> Триандис, Г. С. Культура и социальное поведение. М. : ФОРУМ, 2007. С. 22.

<sup>7</sup> Конфуций. Лунь юй // Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). М. : Восточ. лит., 2004. С. 216.

<sup>8</sup> История Китая. С. 71.

<sup>9</sup> Чжун юн // Конфуцианское «Четверокнижие»... С. 134.

<sup>10</sup> Мэн-цзы // Конфуцианское «Четверокнижие»... С. 281.



**В. А. Рыбин**

### **ЭВОЛЮЦИЯ РЕФЛЕКСИИ: ЭВОЛЮЦИОННЫЙ ПОДХОД В БИОЛОГИИ, ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ, ФИЛОСОФИИ**

*Представлен опыт философской рефлексии на новейшие достижения биологической науки и их социокультурные эффекты. Зафиксирован «идеальный тип» всеобщего эволюционного процесса в трех возможных вариантах с учетом особенностей воплощения на уровне природы, практики культуры и теоретического мышления.*

#### **Ключевые слова:**

История общечеловеческой культуры никогда не была ровным, беспроблемно протекающим процессом, но в конце XX в. и особенно в начале XXI в. характер проблем, сопровождающих историческое развитие, явно переходит в новое качество: если все цивилизации и культуры прошлого всегда испытывали нехватку потенциала (энергетического, производственного, человеческого и пр.), то цивилизация наших дней, напротив, распоряжается техническими и социальными силами такой мощности, оказывает на окружающую среду давление такого масштаба, что и природа, и культура, и человек могут просто-напросто не выдержать подобного напора. В этих условиях особенно остро встает вопрос о перспективах человечества, о продолжении природной и культурной эволюции, о самой сути эволюционного процесса, в конечном счете – о совершенствовании самой способности осмысливать эволюцию, об эволюции рефлексии.

В представленной работе избран нетривиальный путь прояснения этого вопроса. Сначала к рассмотрению привлекаются данные биологической теории, в которой на сегодняшний день наработан наиболее весомый эволюционный материал. Затем выводы, полученные при осмыслении этого материала,

экстраполируются на сферу культуры. После чего производятся обобщения философского порядка, позволяющие выработать способы преодоления негативных эволюционных тенденций.

Начнем с представлений об эволюции<sup>1</sup> в биологии, в науках о живом, где в последние десятилетия были достигнуты такие безусловно впечатляющие успехи, как расшифровка генома человека, клонирование млекопитающих, создание новейших биомедицинских технологий и т. д. Однако, если взглянуть на те же результаты менее пристрасно, то они окажутся более скромными. В частности, в отношении расшифровки генома человека, одного из наиболее амбициозных научных проектов второй половины XX в., выяснилось, что в данном случае был выявлен лишь элементарный геномный состав, но не было достигнуто знание того, по каким законам воссоздается живой организм. Вызванное данным обстоятельством разочарование, затронувшее не только научные круги, указывает на наличие некоего *родового недостатка* в представлениях о биологической эволюции, который выражается как *аналитическая ориентация исследования на раскрытие преимущественно внутренних факторов биологической эволюции* (таких,

как генетический механизм наследственности, мутации) при *недостаточном учете факторов внешней среды*.

Причина – отсутствие в науках о живом таких методологических подходов, которые создавали бы возможность промоделировать взаимосвязь живых организмов и их средового окружения на основе неких *единых, сквозных принципов*. Отсюда вытекает необходимость формулировки новых методологических принципов, на основе которых можно было бы сформировать однородный теоретический контекст исследуемой сферы. На роль подобного фактора, безусловно, претендует теоретически представленная культура, в контекстуально однородное пространство которой при таком подходе втягиваются все исследуемые предметы – не только природа в ее внутренних (организменных, клеточных и субклеточных) и внешних (средовых) проявлениях, но и люди (включая исследователей) и сама культура. В этой своеобразной призме мир живого предстанет не как *противопоставленный* человеку, но как *обращенный* к нему, а сам человек проявит себя не как «сторонний наблюдатель», но как субъект, во всех аспектах своего существования «интегрированный» в него. При подобном подходе «человек выступает как носитель культуры. Ее объективации – наука, искусство, язык и т. д. – становятся той средой, в которой мы наблюдаем человека, иными словами, наблюдаем всю человеческую реальность как конкретное жизненное единство. Культура и должна стать предметом исследования как специфическое выражение этого жизненного единства. Виды и формы ее объективаций должны дать нам материал для суждения о структуре жизненной системы человека в совокупности всех ее слоев»<sup>2</sup>. Что и позволит *на едином основании* проследить взаимосвязь генотипа и фенотипа, организма и среды, вида и биоценоза, биоценоза и биосферы, биосферы и ноосферы, т. е. *всех конкретных составляющих биологической эволюции*.

Конечно, для отечественных теоретиков, прошедших школу диалектического материализма, привычнее было бы выразить данное *основание* на гегелевский манер – через действенность «законов диалектики», пронизывающих собой разные уровни организации живого (включая и культуру как активно воспроизводящуюся – живую – реальность). Но при таком понимании не выявляется кон-

структивный источник их общего эволюционного развития; он, как в классической биологии, остается внешним (что и побуждает в конечном счете формулировать его мистическим образом – через акт творения или активность Абсолютного Духа). Искомое же «конструктивное» понимание источника эволюции следует выразить тезисом: «Живое в процессе эволюции *само*, т. е. *активно* производит условия своего существования».

В свете данного положения вид и среда предстают как *контекстуальное единство* (субстратно однородная целостность), и потому то, что принято называть *средой* существования вида, противопоставленной ему в качестве чего-то *сугубо внешнего*, выступает тут одновременно и как условие, и как результат жизнедеятельности вида, т. е. как нечто опосредствованное видом. В этом смысле вид *не адаптируется* к внешней среде, формируя себя изнутри (как это в конечном счете выглядит во всех версиях эволюционной теории – и у Ламарка, и у Дарвина, и в синтетической теории эволюции, и в концепциях «самоустремленной эволюции» – у Л. Берга или Тейяра де Шардена), *но активно воссоздает* ее, ассимилируя и превращая в продолжение самого себя. Среда существования вида – это *условия, производимые, воспроизводимые и преобразуемые самой деятельностью этого вида, выступающего как активное начало «одно-родной» – родственной с ним – среды*.

С этой точки зрения органическая эволюция в своих конкретных – биологических и культурных – проявлениях представляет собой процесс, характеризующийся *непрерывным усложнением взаимодействия среды и вида*, которое можно определять также и как «уплотнение» условий видовой жизнедеятельности, по ходу которого выявляются три возможных варианта дальнейшего существования, одним из которых собственно и становится восходящее – эволюционное – развитие. Варианты эти, определенные на примере биологической эволюции, таковы.

Первый означает, что с какого-то момента вид становится неспособным к дальнейшей переработке результатов собственной активности, к существованию в среде этих результатов, т. е. в среде самого себя. Что и означает на практике вымирание вида, его гибель.

Второй предполагает свертывание контактов вида со средой, перевод их в русло узконаправленного, ограниченного взаимодействия

с нею. Это означает снижение активности, переход на более низкий уровень организации. В рамках биологической эволюции воплощением такого варианта являются многочисленные примеры *специализации*.

И третий вариант, направленный по линии эволюционного совершенствования, реализуется как перевод внешней, «средовой» сложности во «внутривидовой» план, что означает формирование у составляющих вид особей более совершенных способов воспроизводства и ориентации в среде, т. е. овладение ею. Данный вариант лежит в русле *универсализации* вида (например, посредством совершенствования нервной системы или цефализации), которая, собственно, и задает восходящую траекторию биологической эволюции. Вид формируется, переводя внешние (средовые, филогенетически «прожитые» факторы своего существования) во внутренние (организменные, онтогенетические) программы своего развития и освоения среды. Чем выше располагается вид на эволюционной лестнице, тем более сложные «тексты», повествующие об истории средового освоения, «свернуты» в нем, закреплены для повторения в онтогенезе особи, и, как следствие, более совершенными являются новые средства освоения (усложнения) среды и более значительными – масштабы её охвата.

Органическая эволюция, таким образом, есть результат преобразования среды ее активным – живым – началом, которое, воздействуя на среду, «уплотняет» ее, пересоздает условия своего существования, справляется с «подпором» этих новых условий («ассимилирует сложность»), и само в конечном счете полностью преобразуется в этом процессе – *эволюционирует*, т. е., образно выражаясь, *протискивается в проход* между двумя крайними, «неудачными» вариантами, отталкивается от них *и так движется вперед и вверх*.

Однако если подобный культуроцентрический подход позволяет обогатить понимание закономерностей биологической эволюции, то и вытекающие отсюда более конкретные представления о ней создают, в свою очередь, возможность выявить и в культурной эволюции новые стороны. Иными словами, эта же *тройственная модель* восходящего саморазвития может быть распространен на исследование культуры и человека, но – с учетом специфики его проявления в сфере культуры, ибо при слишком широкой экстраполяции

представлений об активном саморазвитии живого могут возникнуть поверхностные или даже мистические аналогии, типа уподобления микрокосмоса – макрокосмосу, человеческого организма – устройству общества и т. д., как это происходит в астрологии или алхимии, в концепциях виталистического толка, в разного рода натурфилософских учениях.

Различие биологической и культурной эволюции заключается, во-первых, в том, что биологический мир живого всегда остается селективно разделенным: каждый вид осваивает лишь какую-то более-менее ограниченную часть биосферы, живет и совершенствуется лишь в рамках своего ограниченного видового пространства; человек же существует в условиях полноты предельного порядка: его мир – бытие в целом, его «видовое» пространство – весь Универсум, его эволюция – совершенствование исторически данной культуры *во всем её объеме*. В силу чего человек разумный – это *существо универсальное*. Во-вторых, освоение этой полноты всегда выступает для человека как неповторимое, ему одному предназначенное «жизненное задание», в силу чего человек разумный – это *существо уникальное*. Таким образом, человек как основной агент культурной эволюции представляет собой существо, для которого «смысл жизни имеет не одно, а два измерения – универсальное и уникальное»<sup>3</sup>.

Данное обстоятельство, безусловно, повышает бытийный статус человека, но столь же неоспоримо усложняет и его жизнь, и процесс культурной эволюции в целом: и по причине непрерывного наращивания массива того коллективного опыта, который каждое очередное поколение людей должно освоить, чтобы любой его представитель мог стать человеком разумным, и по причине постоянного ускорения темпов обновления образцов культуры, и по причине исторического обособления человека как самостоятельного социального элемента в современной культуре – культуре европейского типа эпохи Модерна и Постмодерна. Сегодня формы человеческого самоосуществления не предписываются более традицией, т. е. конкретный человек проживает свою жизнь в качестве самостоятельной единицы, автономной от социальной целостности общинного типа, в силу чего как раз невиданно и возрастает напор массива духовных и материальных артефактов,

обращенных непосредственно к отдельному индивиду.

Ситуация такого рода еще более 100 лет назад была определена как «трагедия современной культуры». Особенно ярко высказался по этому поводу Г. Зиммель: «Необозримо растущий запас объективированного духа предъявляет к субъекту целый ряд запросов, будит в нем стремления, исполняет его чувством собственной недостаточности и беспомощности и вплетает его в общие отношения, избежать которых в их целом можно лишь путем преодоления отдельных содержаний. Так образуется типичное проблематическое положение современного человека: кругом бесконечное число культурных элементов, хотя и не лишенных значения, но, в сущности все же мало значительных. Своей массой они давят, ибо субъект не в силах ассимилировать каждый из них в отдельности, но также не может отвергнуть и всю совокупность их, так как потенциально они все же принадлежат к сфере его культурного развития»<sup>4</sup>.

Таким образом, на уровне культурной эволюции в современных условиях перед человеком открываются те же *три варианта развития*, что и перед живыми видами на уровне биологической эволюции. Особенно наглядно видно это на следующих примерах. В медико-антропологическом плане показателен факт преобладания так называемых «болезней цивилизации» – сердечно-сосудистой и онкологической патологии – в структуре заболеваемости и смертности современных обществ<sup>5</sup>, что дает основания рассматривать их в качестве результата неверной жизненной стратегии, избранной конкретными индивидами. С этой точки зрения сердечно-сосудистой патологии подвержен человеческий тип, реагирующий на сложности современной жизни гиперактивностью, избытком контактов и реакций; онкология развивается у лиц, склонных или вынужденных свертывать свою активность сверх некоей присущей им индивидуальной меры; здоровье сохраняют люди, способные выстраивать свою жизненную траекторию по средней – оптимальной – линии, удерживаясь от отклонения в сторону разрушительных крайностей, т. е. «*противискиваясь в проход*» по линии самосовершенствования.

Эти же три варианта прослеживаются и на общесоциальном уровне: каждому из крупных национально-государственных образова-

ний современности в наши дни открываются следующие перспективы: либо раствориться в котле глобализации, либо замкнуться в рамках фундаментализма, либо сохранить свою специфику на общечеловеческом уровне.

Осторожный оптимизм по поводу перспектив последнего из трех вариантов основывается на том положении, что спецификой своего родового – культуурообусловленного – бытия человек предопределен к самосовершенствованию, к саморазвитию, к эволюции: он может жить, лишь наращивая массив культуры и, обращая его «на себя», продвигаться вперед; следовательно, даже если масса артефактов постоянно нарастает, это отнюдь не означает, что она рано или поздно обязательно раздавит человека, как это следует, например, из культурологических концепций З. Фрейда, Г. Зиммеля или других «пессимистов». Вывод как раз противоположный: поскольку человечество все же так или иначе выживало под давлением нарастающего культурного опыта, в мире человеческого бытия должен быть какой-то «противоток» массиву культуры и следующему за ним распаду; весь вопрос лишь в том, *где именно* располагаются его регуляторы и *что конкретно* следует делать, чтобы воздействовать на него.

Попробуем разобраться в этом. Живая индивидуальность – такая, которая обладает способностью существовать в составе окружающего ее многообразия, воспроизводя модель этого многообразия в себе, т. е. вырабатывая свойство «сопряжения», как выражается Л. Н. Толстой. «Сопрягать» – такова наиболее общая формулировка закона жизни у Толстого. Эта мысль приходит Пьеру Безухову при исходе из Москвы, когда он, засыпая на постоялом дворе в Можайске, вспоминает битву на Бородинском поле: «“Самое трудное (продолжал во сне думать или слышать Пьер) состоит в том, чтобы уметь соединять в душе своей значение всего. Все соединить? – сказал себе Пьер. – Нет, не соединить. Нельзя соединять мысли, а *сопрягать* все эти мысли – вот что нужно! Да, *сопрягать надо, сопрягать надо!*” – с внутренним восторгом повторил себе Пьер, чувствуя, что этими именно, и только этими словами выражается то, что он хочет выразить, и разрешается весь мучавший его вопрос» (Война и мир. Т. 3, ч. 3, IX).

Если так, то должен быть и инструмент, «орган» этого сопряжения – некое упорядочивающее, организующее, «сопрягающее»

начало. Для человека таким «сопрягающим» началом является *смысл*. Смысл упрощает и каждую конкретную ситуацию, и мир в целом благодаря тому, что сводит задачу «сопряжения» к единому центрирующему основанию и тем самым позволяет человеку удержать себя в потоке составляющего мир многообразия. «Бес-смысл-енность» существования потому так опасна, что отсутствие смыслового центра оборачивается неустойчивостью, рыхлостью индивидуальной человеческой жизни, угрозой «распыления» под напором всей массы воздействующих жизненных обстоятельств.

Каким же образом реализуется смысловая сторона человеческого существования?

Прежде всего, человек как представитель особого живого вида, программы существования которого заложены «вовне» его телесной индивидуальности (в культуре), является существом «биологически недостаточным» по сравнению с другими живыми видами которые существуют, воссоздаваясь «изнутри», т. е. на основе врожденной биологической программы. По этой причине человек вынужден компенсировать эту «недостаточность» посредством обучения<sup>6</sup>, через усвоение текстов культуры. Поскольку же «биологическая недостаточность» человека сказывается и в том, что ни один представитель его вида не в силах *одномоментно* ассимилировать весь объем необходимой культуры, требуется ее *фрагментирование*, т. е. «рассечение» всего массива знаково представленной культуры на доступные для усвоения фрагменты<sup>7</sup>, содержание каждого из которых выстраивается вокруг какого-то одного «центрирующего» знака. Такой *знак, стягивающий на себя все содержание того или иного фрагмента, и есть смысл*, а в усвоении смыслов заключается и суть обучения, и суть всякого понимания вообще, ибо «понять что-то» значит «понять смысл».

В условиях современной культуры «концентр-ирующая» роль смыслов приобретает особо важное значение. Если в традиционном обществе главным социальным элементом являлась профессионально-семейная община, в составе которой индивид культивировался «естественно», т. е. неформализованным путем, то в современном обществе главным социальным элементом становится отдельный («автономный») индивид, культивирование которого осуществляется «ис-

кусственно», т. е. *формализованным путем, предполагающим целенаправленное выстраивание смыслов*.

Представляется, что решение данной задачи по силам только философии – единственной из обладающих научным статусом дисциплин, которая способна удерживать весь теоретический массив общечеловеческого опыта в составе единой концептуальной целостности. «Во всех этих переменах на долю философии достается роль амбивалентной *духовной силы*, порожденной внутренней родовой необходимостью интегрировать разнонаправленные тенденции в историческом развитии форм общественного сознания»<sup>8</sup>.

Главной задачей философии поэтому становится сегодня «сжатие» всей совокупности накопленного культурного опыта в совокупность теоретических резервуаров-концептов, в составе которых каждый из погруженных в массив современной культуры индивидов смог бы вычитать собственный, предназначенный только ему одному уникальный жизненный смысл. Примеры реализации проектов подобного рода уже имеются<sup>9</sup>. Возможны иные версии. Но в любом случае развитие философии, совершенствование ее теоретического аппарата, развитие философского знания выступают в качестве базисного фактора эволюции рефлексии и продолжения культурной эволюции.

## Примечания

<sup>1</sup> Эволюция в данном случае понимается как вариант развития, предполагающий усложнение рассматриваемой системы, достижения ею состояния, «связанного с увеличением уже имеющегося» (См.: Новая философская энциклопедия : в 4 т. Т. 4. С. 408).

<sup>2</sup> Плеснер, Х. Ступени органического и человек : (Введение в философскую антропологию). М. : РОССПЭН, 2004. С. 48.

<sup>3</sup> Плотников, В. И. Жанр в духовной ситуации XX века // Многообразие жанров философского дискурса : коллектив. моногр. / под общ. ред. д-ра филос. наук В. И. Плотникова. Екатеринбург, 2001. С. 234.

<sup>4</sup> Зиммель, Г. Понятие и трагедия культуры // Зиммель, Г. Избранные работы. Киев : Ника-центр, 2006. С. 101–102.

<sup>5</sup> См.: Юдин, Б. Г. Здоровье человека как проблема гуманитарного знания // Философия здоровья. М. : ИФ РАН, 2001. С. 65.

<sup>6</sup> Петров, М. К. История европейской культурной традиции и ее проблемы. М. : РОС-СПЭН, 2004. С. 61–62.

<sup>7</sup> Неретина, С. С. Новая философская энциклопедия : в 4 т. / С. С. Неретина, М. К. Петров. С. 229.

<sup>8</sup> Плотников, В. И. Указ. соч. С. 231.

<sup>9</sup> Рыбин, В. А. Идея университета XXI века : опыт исследования. Челябинск : Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2012; Рыбин, В. А. Человек в современной культуре : введение в человековедение (на материале кинематографа) : учеб. пособие / В. А. Рыбин, М. С. Мегалинский. Челябинск : Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2010.

Ю. В. Бельская

## **ЭКОНОМИЧЕСКИЙ ЧЕЛОВЕК А. СМИТА: ИНТЕГРАЦИЯ НОМОТЕТИЧЕСКОГО И ИДИОГРАФИЧЕСКОГО ПОДХОДОВ**

*Представлен анализ основных произведений А. Смита с целью выявления номотетического и идиографического подходов к концептуализации поведения человека в сфере экономических отношений. Делается вывод, что современный этап развития экономической теории определяется значительным интересом к проблеме интеграции двух исследовательских подходов и тенденцией признания в ней нормативного элемента и необходимости его осмысления современными познавательными средствами.*

**Ключевые слова:** экономический человек; проблема А. Смита; номотетический и идиографический подходы.

Современную специальную литературу по философии и экономике условно можно разделить на две исследовательские области: методологию экономической науки, которая взаимодействует с эпистемологией социально-гуманитарных наук и философией науки, и литературу по экономике в ее взаимосвязи с моральной философией и этикой. На этапе зарождения экономической науки её характерной чертой была существенная взаимосвязь с философскими идеями. Адам Смит был автором двух основных произведений «Теория нравственных чувств» (1759) и «Исследование о природе и причинах богатства народов» (1776), которые, с одной стороны, отразили нравственную детерминированность хозяйственных процессов и экономического поведения людей, а с другой, оставили много вопросов о специфике этой взаимосвязи.

Распространено мнение, что своим становлением как самостоятельной области знаний экономическая наука обязана А. Смиту. Именно с помощью А. Смита экономическая наука вышла из области нравственной философии, избавившись от ценностной оценки хозяйственных процессов, приняв в качестве основной своей задачи изучение механизма и результатов проявления естественного стремления человека к улучшению своего материального положения. Однако остается вопросом, как сам А. Смит разделял экономическую науку и нравственную философию. В западной литературе существует термин – ‘Das Adam-Smith-Problem’ (проблема Адама Смита), означающий идущую от А. Смита проблему связи между нравственной философией, этикой и экономической теорией.

Частью проблемы Адама Смита является два различных понимания экономического человека в его произведениях. Как отмечает В. М. Ефимов: «В ранней книге Смита человек наделен моралью; если он стремится к богатству, то не столько для повышения своего благосостояния, сколько для того, чтобы быть признанным другими членами общества, что совсем не похоже на экономического человека “Богатства народов”»<sup>1</sup>.

Гипотеза, которую здесь предлагается проверить, следующая: различия в описаниях экономического человека А. Смита связаны с двумя способами познания социально-экономической реальности, а именно номотетическим и идиографическим исследовательскими подходами. Номотетический способ познания имеет своей целью выявление общего (похожего, родственного) в явлениях, которое можно рассматривать как закономерность или закон их функционирования. В противоположность ему целью идиографического способа познания является изображение объекта в его индивидуальности и неповторимости, как единого, но в то же время особенного целого. Однако специфический смысл противоположению номотетического метода методу идиографическому придали неокантианцы В. Виндельбанд и Г. Риккерт. Номотетическое мышление имеет целью отыскание общих законов. Напротив, идиографическое исследование занимается поисками отдельных исторических фактов. «И если первое исследует “неизменную форму” реальных событий, то второе выясняет их “однократное, в самом себе определенное содержание”»<sup>2</sup>. Идиографическому подходу

также свойственно соотносить описание объекта с теми или иными ценностями и социальными нормами, что предполагает его рефлексию в постоянной связи с социокультурной средой.

Попытаемся теперь реконструировать взгляды Смита через призму этих вышеобозначенных исследовательских подходов, опираясь, с одной стороны, на его теорию нравственных чувств, а с другой – на трудовую теорию стоимости, как она представлена в «Богатстве народов».

Сложная и глубокая взаимосвязь экономики А. Смита и его нравственной философии во многом предопределена деистическими установками его мировоззрения. Деизм представляет собой религиозно-философское учение, отвергающее идею личного Бога и его повседневного вмешательства в жизнь природы и человека. В этой концепции Бог рассматривается как первопричина бытия мира, как первоисточник, а за его творениями признается определенная свобода действия. Центральным для деизма является понимание мира как осуществление величайшего замысла. Поэтому наиболее привычной аналогией картины мироздания служит часовой механизм. Бог выступает в роли гениального часовщика. Частью этой машины является и человек. И забота об истинном благе человека – это дело Бога, а не отдельного человека.

Как указывает сам Смит, колеса таких часов точно соответствуют своему назначению, и их движение согласовано, и хотя нам это движение может казаться не имеющим цели, оно отвечает цели, ради которой они созданы. При таком понимании мира общественные процессы, по существу, не отличаются от процессов в природе. Однако сам Смит не всегда строго придерживался этой деистически-механистической картины, предполагая, что Бог и природы разделены, и Бог со стороны взирает на свое «детище». В ряде случаев его позицию можно интерпретировать и как признание неразделимости природы и Бога или, во всяком случае, его постоянного присутствия в мире через человека и его религиозное чувство.

Этот момент возникает, когда Смит переносит идею гармонии на общество и обсуждает возможность его усовершенствования. Идея естественной гармонии для Смита означала не «освобождение» человека от каких-либо нравственных ограничений или

принятие несправедливости как чего-то неизбежного, а нечто совершенно иное. Прежде всего, по Смит, результаты действий людей могут не соответствовать их намерениям в силу того, что за ними скрывается недоступный человеку замысел Творца. Важным моментом было также то, что Смит считал естественной и безусловной способностью и готовностью человека оценивать собственные поступки и поступки других людей, проявлять дружеские чувства, сопереживать и т. д.

«В человеке, – пишет Смит, – рождаются такие чувства, как милосердие, сочувствие чужому горю, радость, участие, причем себялюбие не является причиной проявления этих чувств. Многие ощущения возникают в человеке и исчезают настолько быстро, что вряд ли личную выгоду можно было назвать первоисточником этих ощущений»<sup>3</sup>. Заботу о собственном здоровье, благополучии, о «добром имени», обо всем, что имеет отношение к собственной безопасности и счастью, А. Смит называет «благоразумием». Благоразумный человек не лицемерен и не тщеславен, он скромнен и действует на основе своих достижений, не стараясь представить себя в более выгодном свете и приписать себе чужие заслуги, он всегда искренен, хотя не всегда откровенен, его отличает сдержанность в поступках. Благоразумному человеку свойственны также «неизменное воздержание и неутомимое трудолюбие», он жертвует секундами минутами благами, чтобы достичь «более прочных благ» в будущем<sup>4</sup>.

Но в любом случае «наблюдение за порядком вселенной и попечение о всемирном благополучии чувственных и разумных существ принадлежит Богу, а не человеку», поэтому назначением человека следует считать заботу о своем благополучии, о счастье и благосостоянии своей семьи, своих друзей, своей страны<sup>5</sup>. Таким образом, одновременно с признанием естественности некоторой нравственной ориентации А. Смит признал и естественность стремления человека к улучшению своего материального состояния, т. е. к богатству. В установках идиографического подхода А. Смит принимал неповторимость самого человека как биосоциального и духовного существа, сочетая в нем такие качества, как корыстный интерес и симпатию к другому, жестокость и чувство сострадания.

Для того чтобы описать принцип, с помощью которого благоприятный общественный

порядок возникает как непреднамеренное следствие действий людей, Смит использует метафору 'невидимая рука'. Впервые А. Смит употребил выражение 'невидимая рука' в «Теории нравственных чувств», когда пытался объяснить, что жажда богатства может иметь благотворные последствия для общества. Он писал, что природа как бы обманывает людей, побуждая их следовать своим эгоистическим устремлениям (в том числе к богатству и наслаждениям), но от этого лучше становится людям, о благе которых никто не помышлял. Как указывает Н. А. Макашева, «в понятии “невидимая рука” соединились две идеи: неинтенциональности, или непренамеренности последствий целенаправленных действий людей, и о благотворности этих последствий для общества. На уровне мировоззренческих установок понятию “невидимая рука” соответствуют вера в мудрость Проведения и признание ограниченности человеческого разума»<sup>6</sup>.

Центральными понятиями нравственной философии А. Смита были понятия симпатии и бесстрастного наблюдателя. Чувство симпатии к другим людям, естественное для каждого человека так же, как и присутствие в каждом из нас внутреннего наблюдателя, которое можно назвать совестью, – вот тот духовный, нравственный и в то же время естественный (данный Богом) фундамент, на котором базируется любое общество и который в конечном счете определяет возможность мирного сосуществования и развития, в том числе в сфере хозяйства. Возможно, именно поэтому А. Смит столь большое значение придавал «Теории нравственных чувств», в которой он пытался показать этот фундамент и его значение. По мнению Н. А. Макашевой<sup>7</sup>, именно в этой работе он впервые указал на принципиальную возможность согласования интересов отдельного человека с интересами других людей, возможность, которая определена в конечном счете самой природой человека (можно сказать замыслом Божиим) и которая проявляется в том, что человек соотносит свои поступки и намерения с требованиями нравственного закона, заложенного в нем природой и присутствующего в человеке как бесстрастный наблюдатель, судья, совесть. Таким образом, через симпатию к другим людям, которая свойственна человеку изначально, появляется возможность согласования устремлений различных

людей. В конечном счете речь идет о специфической трактовке того, как Божественное Провидение реализует свой великий замысел в человеке. Такая позиция представляет собой философскую основу индивидуализма, причем индивидуализма, не воспевающего эгоизм человека и вражду всех против всех, а опирающегося на идеи гуманизма и просвещения.

Существование общества всецело зависит, по мнению Смита, от выполнения законом справедливости. «Хотя симпатия и составляет естественное свойство человека, – писал он, – все же люди так сильно сочувствуют самим себе; несчастья ближних имеют такое ничтожное для них значение в сравнении с самыми пустыми личными их неудачами; они имеют множество средств и случаев вредить друг другу, что если бы закон справедливости не был постоянно на страже для их взаимного охранения, если бы он не вызывал уважения к себе своей святостью и своим нужным значением, то они ежеминутно готовы были забыть его, подобно диким зверям, и человек боялся бы приблизиться к сборищу людей, как он боится вступить в пещеру, населенную львами»<sup>8</sup>.

Признавая заданность мира и принимая его механистическую картину, А. Смит все-таки не сводил человека к автомату, действующему по заранее определенным правилам. Смит оставил за человеком свободу выбора, в противном случае все его рассуждения о нравственной устремленности и о внутреннем ограничителе инстинктов человека потеряли бы всякий смысл. Свобода по воле и по совести – именно то, что связывает человека с другими людьми. Внутренний наблюдатель выступает у Смита как часть самого человека и как некая духовная связь с обществом. Речь идет, таким образом, об интернализации общественных установок. «Человек, – писал Смит, – несет общество в самом себе, он утверждает как часть самого себя общественные нормы, оценки и чувства других людей»<sup>9</sup>. Для отдельного человека обращение к Богу открывает надежду на высшую справедливость и поддерживает его в следовании совести. Свои поступки человек представляет на суд «высшего арбитра», от которого ничто не может скрыться и который поддержит того, кто ради справедливости и движимый благородными побуждениями вступает в конфликт с другими людьми. Существование бога для

А. Смита было гарантией того, что несправедливость будет устранена.

Важным выводом является также то, что такую позицию автора можно охарактеризовать как интеграцию номотетического и идиографического подходов. Подобно тому, как задачей «Теории нравственных чувств» было выявление общих принципов справедливости в их связи с естественными устремлениями людей, задачей «Богатства народов» стало описание основных принципов справедливого хозяйственного устройства. Справедливость в сфере хозяйства он понимал как такое положение дел, когда каждый человек имеет возможность следовать естественному стремлению к улучшению своего положения, не нанося ущерб другим людям. Таким образом, понимаемая справедливость не только не противоречит идее роста народного благосостояния, но полностью ей соответствует. Именно это и стремился показать Адам Смит в «Богатстве народов».

Перейдя от теории «Теории нравственных чувств» к «Богатству народов», А. Смит расстался с двумя основными понятиями его нравственной философии: чувством симпатии и внутренним наблюдателем<sup>10</sup>. Справедливое хозяйственное устройство – главная тема «Богатства народов». Что касается вопроса об общих принципах справедливости, то ответ на него уже был дан в «Теории нравственных чувств». Очевидно, что абстрактные принципы требуют конкретизации, когда речь идет о вопросах хозяйственного устройства и экономической политики, и «Богатство народов» предоставляет возможность проследить, как некий абстрактный принцип воплощается в решении конкретных вопросов.

Для А. Смита общество не выступает единым целым, поскольку Смит не рассматривает симпатию как чувство, обращенное на общество как нечто целое. Для него общество – это совокупность индивидов, выполняющих некие правила и нормы, но не более того. И в этом, собственно, и состоит суть индивидуалистического подхода к социальным процессам: не какая-либо группа, класс или общество в целом, а человек с его естественными устремлениями – главное действующее лицо и объект внимания общественных наук.

Нет сомнения, что А. Смит признавал естественным, а потому законным, корыстный интерес человека, его стремление к увеличению собственного благополучия.

Интерпретация экономического поведения человека в «Богатстве народов» существенно отличается от образа благоразумного человека в «Теории нравственных чувств». Во-первых, в своей модели экономического человека А. Смит исходит из того, что природа человека столь же универсальна, как и материальная природа, т. е. первоэлементы экономической системы столь же однородны и неизменны по своему качеству, как и атомы физического мира. Он утверждает, что «различные люди отличаются друг от друга своими естественными способностями гораздо меньше, чем мы предполагаем <...> Многие породы животных, признаваемые принадлежащими к одному и тому же виду, отличаются от природы гораздо более резко выраженным несходством способностей, чем это наблюдается, по-видимому, у людей, пока они остаются свободными от воздействия привычки и воспитания»<sup>11</sup>. Таким образом, имеющиеся различия – результат воздействия внешних (наблюдаемых) факторов, а именно вынужденного разделения труда. В результате получаются объективные свойства человеческой природы, которые формируют универсальный тип экономического поведения<sup>12</sup>.

В самом начале «Богатства народов» Смит пишет о свойствах человека, налагающих отпечаток на все виды его хозяйственной деятельности: это «склонность к обмену одного предмета на другой», собственный интерес, эгоизм, «постоянное у всех людей и неисчезающее стремление улучшить свое положение». В отношении интеллектуальных и информационных возможностей Смит исходит из положения о том, что такой человек информирован и компетентен в том, что затрагивает его интересы. Из всех качеств экономического человека Смит выделяет два универсальных моральных свойства человеческой природы – эгоизм и склонность к обмену<sup>13</sup>. Эти свойства рассматриваются как врожденные, а, следовательно, базовые и неизменные для любого человека, что позволяет им придать объективный характер, аналогичный законам неживой природы. Указанные два свойства составляют основу смитовской модели экономического человека. На них строится вся система экономических взаимосвязей. Эти идеи, как отмечает И. Г. Чаплина, напоминают идеи Гальвеция, современника Смита, а также Юма. Гельвеций более последовательно проводил аналогию между законами

морали и физическими законами, в частности утверждая, что «естественное» стремление человека к выгоде играет такую же роль для этики, как «всемирный закон тяготения» в физике<sup>14</sup>. Тем не менее, если склонность к обмену является абсолютной предпосылкой экономических отношений, то эгоизм – столь же естественное свойство природы – не является единственно возможным основанием обменных отношений. Даже в своей экономической работе он упоминает о способности человека к состраданию, милосердию и другим чувствам, которые также могут быть основой обмена между людьми.

Кроме того, важную роль начинает играть система, в которой функционирует человек. А. Смит утверждает, что эгоизм – это наиболее эффективный путь налаживания устойчивых отношений обмена в условиях существующей системы. Речь идет о системе расширенного взаимодействия экономических агентов, которую характеризует обезличенность отношений между людьми. В ней существует большое количество взаимозависимых игроков, и эти игроки в силу широты экономических контактов не в состоянии налаживать личные связи между собой. В этой ситуации логично опираться на единственный универсальный, а, следовательно, действенный в любой ситуации мотив – эгоизм<sup>15</sup>. Человек, по мнению классика, достигнет цели скорее, если обратится к эгоизму людей, покажет им, что в их интересах сделать то, в чем нуждается он: «Дай мне то, что мне нужно, и ты получишь то, что тебе нужно»<sup>16</sup>.

В экономическом пространстве человеку прежде всего следует ориентироваться на заинтересованность других лиц: «Не от благожелательности мясника, пивовара или булочника ожидаем мы получить свой обед, а от соблюдения ими своих собственных интересов. Мы обращаемся не к их гуманности, а к их эгоизму, и никогда не говорим о наших нуждах, а об их выгодах»<sup>17</sup>. Для Смита также важен обезличенный характер экономических явлений. В частности, когда он пишет о процессе разделения труда, он активно подчеркивает, что не по воле людей оно создается, что это обезличенный процесс развития экономических отношений под влиянием универсальной природы человека. Такая интерпретация экономического поведения человека убирает элемент свободы из модели поведения человека, а также утверждает не-

зависимость экономической системы от воли отдельного человека.

В результате поведение экономического агента превращается в объективный факт. Оно предстает как проявление универсальных объективных свойств моральной природы человека, а также результат действия существующей экономической системы (как имеющейся системы разделения труда, определяющей профессиональные свойства человека, так и расширенной системы экономического взаимодействия, диктующей требование обращаться исключительно к эгоистической природе человека и нейтрализующей все иные способы взаимодействия). В традициях номотетического подхода А. Смит находит закономерность, гармонию и упорядоченность в мире человеческих отношений. Закономерности, заложенные богом в природу, в человека, а через них и в общество привели А. Смита к идее естественного порядка, имеющего законы, которые могут быть раскрыты благодаря наличию причинно-следственных связей, объективных поведенческих установок людей, их рациональности и исчисляемости.

Резюмируя вышесказанное, следует еще раз отметить двойственное понимание человека и его поведения в сфере экономических отношений, заданное А. Смитом в двух его основных работах. «Благоразумный человек» из Теории нравственных чувств в большей мере соответствует идиографическому описанию субъекта, так как отражает идею множественности проявлений человеческой социальности и ориентацию на познание индивидуальных вариантов проявления этой социальности. Кроме того, идиографическое описание экономического поведения человека у А. Смита определяется глубокой погруженностью теоретических построений автора в социально-исторический контекст, связанный с зарождением капиталистического способа хозяйствования. «Экономический человек» из «Исследования о природе и причинах богатства народов» является в большей мере научной абстракцией, теоретическим конструктом, задача которого – абстрагироваться от всего многообразия нормативно-нравственных установок и личностных свойств и качеств человека. Выделенные типичные свойства экономического человека, такие как эгоизм и склонность к обмену, определяют все многообразие хозяйственных связей и

делают возможным моделирование и прогнозирование его поведения. Этот важный переход к модели экономического человека со стереотипизацией его основных черт определил выделение предмета экономической науки из моральной философии и дальнейшее развитие экономической теории в русле позитивной науки и номотетического подхода. Современный этап развития экономической теории определяется повышенным интересом к проблеме интеграции двух исследовательских подходов и тенденции признать неизбежность наличия в ней нормативного элемента и необходимости его осмысления. Аргументами, подтверждающими этот тезис, могут быть, например, следующие теоретические описания многообразия современных социально-экономических практик и поведения человека в сфере экономических отношений. К числу таких понятий, например, относятся: 'embeddedness' – понятие, характеризующее укорененность экономического действия в социальном (К. Поланьи); изменение типа научной рациональности, допускающей существование ее различных видов и форм (А. Тверской и Д. Канеман); 'non-tuism' – вид мотивации, который признается ни эгоистичным, ни альтруистическим, так как экономические агенты не лишены морального и личного чувства, просто они не привносят эти чувства в свои экономические транзакции (Ф. Уикстид), и т. д.

### Примечания

<sup>1</sup> Ефимов, В. М. Дискурсивный анализ в экономике : пересмотр методологии и истории экономической науки // *Journ. of Economic*

*Regulation* (=Вопр. регулирования экономики). 2011. Т. 2, № 3. С. 12.

<sup>2</sup> Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Ин-т философии РАН ; Нац. обществ.-науч. фонд ; предс. науч.-ред. совета В. С. Степин. 2-е изд., испр. и доп. М. : Мысль, 2010. С. 215.

<sup>3</sup> Смит, А. Теория нравственных чувств / вступ. ст. Б. В. Мееровского ; подгот. текста, коммент. А. Ф. Грязнова. М. : Республика, 1997. С. 36.

<sup>4</sup> Там же. С. 212–213.

<sup>5</sup> Там же. С. 233.

<sup>6</sup> Макашева, Н. А. Этические основы экономической теории. Очерки истории. М. : ИНИОН РАН, 1993. С. 39.

<sup>7</sup> Там же. С. 22.

<sup>8</sup> Смит, А. Теория нравственных чувств. С. 119–120.

<sup>9</sup> Там же. С. 121.

<sup>10</sup> Макашева, Н. А. Указ. соч. С. 29.

<sup>11</sup> Смит, А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М. : Эксмо, 2007. С. 78.

<sup>12</sup> Чаплина, И. Г. Виды экономических норм и ценностная нагруженность экономического знания // Философские проблемы экономической науки / И. Г. Чаплина, И. А. Болдарев, А. В. Чусов, И. Э. Флоров, О. Б. Кошовец, А. М. Орехов, О. И. Ананьин. М. : Ин-т экономики РАН, 2009. С. 30.

<sup>13</sup> Смит, А. Исследование о природе... С. 76–79.

<sup>14</sup> Чаплина, И. Г. Указ. соч. С. 30–31.

<sup>15</sup> Смит, А. Исследование о природе... С. 77.

<sup>16</sup> Смит, А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М. ; Л. : Гос. соц.-экон. изд-во, 1931. С. 21.

<sup>17</sup> Там же. С. 22.

М. Н. Щербинин, Н. С. Андреева

## ЭСТЕТИКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ВЫРАЗИТЕЛЬНОГО ПОТЕНЦИАЛА ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ КРАСОТЫ

*Красота человека рассматривается как один из факторов антропогенеза. Для выяснения природы воздействия представлений о красоте человека на объективацию человеческой сущности выявляются их объективные и субъективные основания. Человеческая красота представлена как способ обобщения человеческого индивидуального и родового многообразия до сущностного и общечеловеческого единства. Для определения онтологизирующего человеческую сущность потенциала человеческой красоты используются категории эстетической антропологии – ‘выразительность’ и ‘фигуративность’.*

**Ключевые слова:** красота человека; человеческая сущность; фигуративность; олицетворение; эстетическая антропология.

В обосновании общечеловеческих (сущностных) характеристик эстетическая антропология ищет эстетические способы их представленности, выражения, антропологизации в сфере человеческих чувств, в генезисе смыслов. Способна ли красота человека быть обобщением человеческих характеристик в их сущностном единстве? Благодаря заключенному в ней символически-образному и выразительному потенциалу человеческая красота выступала способом такого обобщения в антропогенезе, эстетическим способом всепредставленности человеческой сущности, выражения и визуализации социальных и духовных сущностных характеристик в их становлении.

Красота, добро и истина – эта древняя триада философских абсолютов причастна области надутилитарного и избыточного смыслодержающего континуума. По мысли М. К. Мамардашвили, человек «не есть продукт природы». Человеческое «рождается на каких-то неестественных, неприродных, немеханических, неавтоматических основаниях»<sup>1</sup>.

Представления о красоте человека, отсылающие к характеристикам человеческой сущности, нуждаются в их своевременной концептуализации. Человеческое чувство красоты – сложное непосредственное восприятие, универсальное, поскольку соотносится с различными объектами, имеющее как субъективные, так и объективные основания. При этом даже конкурсы красоты, существуя на грани легитимности и на грани общественного признания, не являются репрезентацией уровня представлений о красоте человека в общественном сознании, развиваемых худо-

жественным творчеством, искусством, самой жизнью. Подобные мероприятия не принимают в расчет «избыточную» добавку к человеческой красоте – выражение лица, фигуры, мимики, жеста, движения. Эту избыточность принимает в расчет иной «конкурс» – художественное творчество, а также обыденное восприятие человеческой красоты. Людей объединяет их стремление к красоте – естественному и социальному способу обобщения. Красота человека как способ идентификации с группой, родом, человечеством солидаризирует индивидов, решая проблему самоидентичности.

А если это так, то что есть красота...? Как нетрудно заметить, небезызвестный вопрос поэта был отнесен именно к человеческой красоте, наследуя некую традицию русской литературы XIX столетия, замороженную этой тревожащей, впечатляющей, сопряженной с демонизмом и губительной антропологической константой.

Если сущность человека выходит за рамки рода, обретая всечеловеческое содержание, то происходит ли это с помощью человеческой красоты или вовсе вопреки ей? С другой стороны, бесконечная динамика и разнообразие человеческой красоты не тонет ли в общечеловеческом эталоне, отсылающем к общечеловеческой сущности?

Говоря о целостности эстетического восприятия, необходимо обозначить единство внутренних и внешних аспектов в универсальной эстетической оценке, когда человек вызывает в воспринимающем и оценивающем субъекте чувство красоты, или целую гамму эмоций, составляющую чувство кра-

соты – радость, удивление, восторг, восхищение, потрясение. Эстетическая оценка, таким образом, является универсальной и «целостной» – когда наше восприятие схватывает внешние и внутренние, природные и духовно-социальные аспекты красоты человека в их единстве

С одной стороны, красота человека – это правильные пропорции, биологическая целесообразность, воспринимаемая и оцениваемая как красота. С другой стороны, уже в незапамятные времена к красоте человека добавляется «рукотворная» характеристика – выразительность. Феномены выражения и изображения наблюдаются в живой природе. Однако как человеческий культурный и деятельный феномен выражение и его вариант – изображение – достигают инвариантности и многоликости. Человеческие лицо и фигуру украшают выразительные действия и их собирательный результат, при участии мимики, жеста, движения. Духовно-социальные детерминанты, встраиваясь во внешний, видимый облик человека, формируют и обуславливают восприятие человеческой красоты.

Выразительные действия именно украшают человеческое лицо и человеческую фигуру (не только и не столько тело). Собирательный результат выражения встраивается в эстетическое восприятие человека, составляя духовно-социальный «пласт» человеческой красоты.

Мы интуитивно чувствуем красоту там, где проявилась духовная и социальная целесообразность, отдавая приоритет духовным или психическим свойствам. В целостной эстетической оценке человека разнообразные духовные диспропорции (выражение страха, тревоги, глупости, злобы) портят общее и целостное впечатление от физической пропорциональности. Так, «высшей красотой» Н. Г. Чернышевский называет красоту характера, которую можно заметить в чертах лица и поступках<sup>2</sup>.

Произошедшее в новоевропейской культуре обогащение представлений о человеческой красоте обусловили её роль в олицетворении и архетипизации социальных форм пространства, времени, движения. Портретная живопись расширила каноны красоты, вместе с тем «в портрете социальное проступает как уже *видимое*, антропометрически изображенное, т. е. человечески вымеренное и, следовательно, узнаваемое, опять-таки

олицетворенное воплощение социального статуса, положения в социальном пространстве, социальном времени и социальном движении»<sup>3</sup>. Как отмечает А. Л. Ястребов, пересмотр философской содержательности категории и образа прекрасного произошел в XVII в., когда, исчерпав диапазон стереотипных художественных приемов портретирования прекрасного, культура, «чтобы наполнить смыслом красоту, даже предпринимает эксперимент по эстетизации безобразного»<sup>4</sup>. А. Л. Ястребов полагает, что феномен красоты, «уставший» и «дискредитированный веками», возрождается в гротескном сопоставлении с безобразным, в антагонистических построениях. Гротеск, приоткрывая новые горизонты художественного существования феномена красоты, обновляя и открывая его для свежих интерпретаций, на наш взгляд, развенчивает портретируемую красоту лица в её абсолютизации и возвращает человека к гармонии с природной и социальной сущностью, визуализируя, помимо прочего, возможности социальной инверсии и социальных форм движения.

При этом выразительный принцип бытия красоты не равнозначен изобразительному принципу художественного творчества. Сущность выразительности – в непреднамеренности, в диалектическом единстве спонтанности и деятельности (активности).

Согласно Н. Г. Чернышевскому и известным положениям его диссертационной работы «Эстетические отношения искусства к действительности», сущность всего прекрасного в природе и живой действительности – непреднамеренность. «На нас чрезвычайно неприятно действует, если мы замечаем в сфере реального прекрасного какой бы то ни было преднамеренный расчет именно на красоту. Аффектация красоты в действительном существующем – совершенная противоположность истинной грации»<sup>2</sup>, – полагает автор. Непреднамеренность красоты, ее незнание о самой себе – прелесть прекрасного в действительности: «... в сознательной сфере прекрасное исчезает в ту минуту, как узнает о своей красоте, начинает любоваться на нее»<sup>2</sup>.

Таким образом, мы можем говорить о целостности эстетической оценки с доминированием духовной целесообразности при восприятии человека. Мы можем полагать, что человеческая красота играла в антропогенезе немаловажную роль, являясь способом обоб-

щения, собирания человека в его индивидуальном и родовом многообразии до общечеловеческого единства и целостности.

Развиваемое в последние годы философское направление эстетической антропологии находит ключ к исследованию духовно-социальной детерминации человеческой сущности в эстетических способах её самовыражения. Эстетическая антропология раскрывает формы эстетического самопознания человека в связи с последовательным доминированием видов и жанров искусства, развивающих и обогащающих систему представлений о красоте человека. Уровни самопознания – философский и художественно-эстетический – раскрываются в их «взаимодополнении и непосредственном взаимодействии»<sup>5</sup>.

В процессах становления, самопознания, самосовершенствования человека переход к социально-духовной детерминации в человеческой сущности происходил поэтапно. Красота человека при этом выступала способом трансценденции к общему за пределы биологического и родового. Красота человека может рассматриваться как необходимый способ продуцирования социальных смыслов, способ выхода за пределы исторической данности к качественно иному состоянию человеческой сущности: «На протяжении человеческой истории со времен палеолита прослеживается историческое “убегание” от природного начала к духовной составляющей, то есть к началу “собственно человеческому”, осуществляемое именно средствами красоты человека»<sup>6</sup>.

Для рассмотрения красоты человека как способа обобщения и собирания в общечеловеческом единстве и целостности родового и индивидуального разнообразия представляется перспективным использование эстетико-антропологических категорий «выразительности», «олицетворения» и «фигуративности», обобщающих потенциал онтологизации человеческой сущности, заключенный в красоте человека.

Красота человека как отражение физиологической целесообразности строения человеческого тела (природная красота), по всей видимости, является способом обобщения природной и родовой сущности человека. Вспомним известное высказывание И. Ефремова о том, что «в каждой расе в древности была своя отточенность, своя мера прекрасного»<sup>7</sup>. Однако даже физическая красота не-

сет в себе общечеловеческие обобщающие или нормативные характеристики. Красота человека как выражение духовной и социальной целесообразности может служить обобщающим способом антропологизации меры человеческого в человеке, способом обобщения до общечеловеческой сущности.

По всей видимости, духовно-социальные характеристики, общие, целесообразные, гармоничные, идеальные, должны быть выражены во внешней форме, проявиться фигуративно в движении, мимике, жесте, поступках, словах, тембре голоса, молчании... Закладывая в себе потенциал собирания и потенциал «сгущения», собранности, «...фигуративность отвечает интересам самообнаружения, совершенствования, обобщения, гармонизации человеческой сущности на фоне её социально-исторической и индивидуальной динамики <...> Исторически обобщенный характер эстетических ценностей говорит сам за себя»<sup>8</sup>. Образующее в результате саморазвития человеческой сущности единство М. Н. Щербинин называет «сложнокомбинированным», а целостность – «дробной»<sup>5</sup>, существующей в динамическом диалектическом взаимодействии, взаимодополнении её индивидуальных и социальных характеристик. Изобразительные и выразительные феномены искусства участвуют в гармонизации человеческого бытия, формируя представления и о красоте человека. Так, обращение искусства к феномену «преображения» демонстрирует возможности преобразования противоположных сил индивидуализации и социализации, социальной и индивидуальной видов реальности, одного в другой, через образ, «в “расчете” на удержание этих указанных противоположностей в едином социокультурном пространстве человечности одновременно, и также в “расчете” на возможную гармонизацию человеческого бытия»<sup>9</sup>. «Тем самым человеческий род преобразался (“пре-образался”), восходя к разнообразию своего единства, своей постоянно расширяющейся полноты и целостности»<sup>8</sup>.

Как отношение или система представленной человеческой красота имеет свои объективные и субъективные основания, обуславливающие её способность объективации человеческой сущности.

Вопрос о наличии объективного источника чувства красоты нередко трактуется как «основной вопрос эстетики». Источником

чувства красоты, объективно существующим вне сознания и являющимся свойством или закономерностью объектов мира, может выступать гармония, универсальное диалектическое единство, норма, целесообразность, гомеостатическое равновесие в концепциях системности мира и его объектов. Таким образом, в качестве объективных оснований чувства красоты могут рассматриваться фундаментальные внутренние свойства предмета, улавливаемые во внешних свойствах как ощущение красоты предмета. Во взаимообусловленных процессах самопознания, самосовершенствования и становления человека объективность феномена человеческой красоты является залогом и предтечей актуализации человеческой сущности как результата её самоузнавания и самопознания.

Постулируемое в качестве объективного основания красоты универсальное диалектическое единство мира обнаруживает в человеческой красоте самоотрицающее диалектическое начало развития человека и человечества. Чувство красоты порождается непосредственным восприятием закономерностей развития в противоречивом диалектическом единстве различных сторон и аспектов. О. В. Буткевич определяет радость в качестве основы чувства красоты, связанного с восприятием глубинной закономерности мира. «Будучи закономерностью не раз навсегда данной взаимосвязи, но и закономерностью развития <...>, эта закономерность, оказавшись воспринятой непосредственно в явлениях, в тех или иных конкретных видах, ощущаемых, проявляющихся перед нами взаимосвязях мира, в принципе не только способна, но и должна доставлять человеку безотчетное чувство радости. Радости непосредственного восприятия развития, прогресса, восходящего движения, радости субъективного, личного, эмоционального приобщения к великим, извечным процессам развивающейся, творящей себя материи»<sup>10</sup>.

М. К. Мамардашвили отмечает существенную связь эстетического переживания с «каким-то особым пронзительно-радостным состоянием»<sup>11</sup>, без которого не существует ни одного нашего переживания искусства или занятия искусством. Именно это состояние автор определяет как критерий истины, как радость «необратимой исполненности смысла»<sup>12</sup>.

В то же время красота является миру как феномен субъективного и спонтанного вос-

приятия и на протяжении веков оправдывает и обуславливает человеческую субъективность, субъектность, активность оценки и спонтанность действия. Как было отмечено нами ранее, «красота оправдывает и определяет человека как субъекта восприятия, мышления и действия, участвуя в развитии существенных характеристик человека»<sup>6</sup>.

Таким образом, красота может рассматриваться как ценностное или познавательное отношение человека к миру. Эстетическое переживание человеческой красоты и постоянное обновление её выразительных характеристик является родом интуитивного восприятия или предвосхищения внутренней сущности предмета и имеет активный характер, являясь способом познания человеческой сущности. Кроме того, в «мировоззренческом и философском обосновании человеческого единства и целостности»<sup>13</sup> интерес к человеческой красоте обусловлен воздействием эстетических факторов (искусства в частности и прекрасного в целом) на развитие и становление человека.

### Примечания

<sup>1</sup> Мамардашвили, М. К. Эстетика мышления. М. : Моск. шк. полит. исслед., 2000. С. 46–47.

<sup>2</sup> Чернышевский, Н. Г. Эстетические отношения искусства к действительности // Чернышевский, Н. Г. Сочинения : в 2 т. Т. 1. М. : Мысль. 1986. С. 104.

<sup>3</sup> Щербинин, М. Н. Эстетико-антропологическое бытие социума // Вестн. Тюмен. гос. ун-та. 2009. № 5. С. 193.

<sup>4</sup> Ястребов, А. Л. Трансформация границ бытийных констант : репрессия красоты и реабилитация уродства // Вестн. Амур. гос. ун-та. 2002. Вып. 16. Гуманитар. науки. С. 48–49.

<sup>5</sup> Щербинин, М. Н. Субъект и субъективность в фигуративности эстетико-антропологического поиска // Эстетическая антропология : фигуративный аспект : материалы Всерос. науч.-практ. конф. (Тюмень, 13 декабря 2013 г.). Тюмень : Мандр и К<sup>а</sup>, 2013. С. 3.

<sup>6</sup> Андреева, Н. С. Онтологический статус красоты человека // Вестн. Тюмен. гос. ун-та. 2013. № 10. Сер. «Философия». С. 73.

<sup>7</sup> Ефремов, И. А. Туманность Андромеды. Звездные корабли. Сердце Змеи. М. : АСТ, 2001. С. 125.

<sup>8</sup> Щербинин, М. Н. Фигуративность в самопознании : эстетико-антропологический опыт //

Эстетическая антропология : фигуративный аспект : коллектив. моногр. Тюмень : Мандр и К<sup>а</sup>, 2014. С. 17–18.

<sup>9</sup> Щербинин, М. Н. Эстетико-антропологическое освоение социума // Эстетико-антропологическое бытие социума : коллектив. моногр. Тюмень, 2010. С. 10–11.

<sup>10</sup> Буткевич, О. В. Красота : Природа. Сущность. Формы. Л. : Художник РСФСР, 1983. С. 96.

<sup>11</sup> Мамардашвили, М. К. Эстетика мышления. С. 9.

<sup>12</sup> Там же. С. 11.

<sup>13</sup> Щербинин, М. Н. Сущность и бытие человека в эстетико-антропологическом измерении / М. Н. Щербинин, С. М. Халин, В. Г. Богомяков // Вестн. Тюмен. гос. ун-та. 2012. № 2. Сер. «История». С. 177.

**Ю. А. Панасенко**

## **ТРАНСФОРМАЦИЯ ЭТНОКУЛЬТУРЫ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ**

*Предпринят анализ проблемы формирования и развития этнокультурных ценностей в глобальном мире. Этническая культура представляет собой культурный опыт, исторически приобретаемый этносом при освоении определенной территории и приспособлении к конкретным природным условиям существования.*

**Ключевые понятия:** цивилизация; этнокультурные ценности; традиции; трансформация; геополитика; модернизация; многонациональность.

В условиях современной цивилизации проблема этнокультурных ценностей зависит от многих факторов, в первую очередь от способности этноса найти свое место в мире, умения совмещать традиции и инновации, принимая вызов открытости и экономического соревнования. Важнейшим элементом решения этой задачи является процесс взаимодействия этнокультурных ценностей в глобальном мире, при этом важно понимать, что, защищая парадигму этнической культуры, российское общество испытывает необходимость в адекватном понимании собственной социальной природы, выяснении тенденций влияния на социальные изменения современной цивилизации.

Тема этнокультурных ценностей на фоне глобальных мировых проблем является предметом серьезного изучения и исследования, так как социально-экономические, политические и культурные процессы в стране неотделимы от этнонациональных.

Для своего существования и воспроизводства большинство народов в настоящее время не может обходиться только этнически специфическими, традиционными способами жизнедеятельности, сложившимися в условиях этнической культуры. Современная культура этноса стала интегрированной, взаимозависимой со всеми социокультурными трансформациями мировой цивилизации.

Этническая культура традиционно связана с процессом этногенеза и потому представляет собой культурный опыт, исторически приобретаемый этносом при освоении определенной территории и приспособлении к конкретным природным условиям существования. Этнокультурные ценности представляют собой своеобразное сочетание традиционных и инновационных элементов, в которых концентрируется опыт жизнедеятельности этнического субъекта в цивилизации.

Мы видим, что в модернизирующемся обществе культура этноса превращается из относительно замкнутой, локальной культуры в открытую, где этнос и его культура становятся все более зависимы от НТР и массовой культуры. В этих условиях этнос уже не способен сохранить изначальную среду и потому начинает осваивать новые, не свойственные ему ранее традиции.

В новых исторических условиях само существование этнокультурных ценностей уже проблематично, так как проблематична и сама среда их обитания, и как результат – трансформация этнической культуры.

Сегодня цивилизация вступает в новый постиндустриальный этап своего развития. Предлагаемые философами, политологами и социологами сценарии разрешения встающих проблем охватывают значительный спектр возможных решений – от неминуемого столкновения цивилизаций до противостояния в условиях многополярного мира. Варианты развития цивилизаций основаны на анализе глобальных трансформаций и включают тезис о неизбежности противостояния ведущих стран мира за мировые ресурсы, геополитическое влияние и экономическое доминирование.

В то же время вполне очевидно, что процесс усложнения социальных структур и усиливающаяся взаимосвязь и взаимопроникновение различных культурных традиций являются естественным и неизбежным этапом развития цивилизации.

Проблемы, которые встают перед этнокультурными ценностями в условиях современной цивилизации, не могут быть решены без концептуального философского анализа исходных ценностей современного человека, критического изучения его потребностей, способов самореализации, форм осмысления своего отношения к созданным им культур-

ным ценностям. Ядром всех отмеченных проблем выступает человек, и чтобы разрешить все более увеличивающееся число вопросов, в том числе и глобального характера, человек должен найти в себе силы пересмотреть свое место в современном мире.

Углубление процессов гомогенизации рыночного хозяйства, массовой культуры, правовых принципов могут порождать новый виток геоэкономической и цивилизационно-культурной дифференциации, обострение геополитических, цивилизационных и этнических противоречий в условиях ограниченных ресурсов и экологических проблем.

В современных условиях актуализируются традиционные формы культур народов, которые взаимодействуют друг с другом, культурой, модернизмом амбивалентно и разновекторно, что не сводится только к противостоянию или синтезу. В российской истории превалирующим стержнем выступало долговременное совпадение интересов народов на обширных просторах значительной части Европы и Азии. При этом на пути становления многонациональных государств было множество завоевательных войн, национального неравенства, религиозной нетерпимости, но было также и стремление к добровольному объединению в сильном государстве.

Длительные процессы межнационального сотрудничества и интеграции сформировали Россию как многонациональное государство, где народы сохраняли свою самобытность независимо от господствовавших политических режимов. В пользу такого подхода свидетельствует именно тот исторический факт, что народы-этноты, объединенные в составе России, сохраняли на протяжении веков свои этнокультурные ценности, государство сумело не подавить их, а наоборот – реально объединить в самобытную российскую цивилизацию.

Этнокультурные ценности в условиях современной цивилизации означают трансформацию индивидуальной и социальной идентификации, восприятия групповой идентичности. Эти процессы не означают ослабление примордиальных связей и тотальную рационализацию человеческого мышления, а, скорее всего, в процессе развития ведут к актуализации этнической идентичности, столь необходимой для каждого человека.

Как особый тип экосоциальной системы этнокультура остро реагирует на критические по своему характеру процессы перехода от

традиционализма к модернизму, но не менее, а, может быть, более активно – на аналогичные процессы перехода к постсовременности. Очевидно, что мы живем во все возрастающем и взаимозависимом мире и являемся свидетелями фрагментации империй и государств. В этих условиях затрагиваются прежде всего сущностные параметры этнических ценностей и представлений, сквозь призму которых воспринимается и осваивается окружающий мир. Межэтническая напряженность в связи с этим, как правило, обуславливается не способностью в силу различных перемен, в том числе и социально-психологических, выработать необходимую в новых условиях социальную мобильность, что требует отказа от некоторых ценностных представлений о человеке, времени и обществе. В условиях России модернизация, начавшаяся в дооктябрьский период и продолженная в годы Советской власти, оказалась реализованной лишь в технико-экономическом плане, но не в политическом и социокультурном отношении.

В начале 90-х гг. XX в. внутрироссийские политические процессы привели к ослаблению центральной власти. Демократические процессы раскрепостили национальную энергию, в значительной мере сдерживаемую ранее тоталитарными механизмами. Качественно изменились межнациональные отношения. Все активнее стали проявляться этнонациональные интересы и устремления.

Многонациональное общество изначально менее стабильно и более подвержено межнациональным проблемам, чем этнически однородное общество. И суть вопроса сводится к тому, как сохранить баланс интересов всех наций и народностей, проживающих на одной территории. В этих условиях все более очевидной становится проблема выработки национальной политики, в которой особое внимание уделялось бы формированию общегражданского национального самосознания населения страны, которое должно доминировать над локальными этнокультурными различиями.

Идею ценности российской многонациональности сформулировал В. В. Путин: «Россия богата не только ресурсами, она богата своей многонациональной культурой».

Можно утверждать, что это самое большое достояние. Это делает ее трудно уязвимой и непотопляемой. Поэтому забота об этом культурном многообразии должна стать одним из приоритетов государства.

*М. В. Седова-Бахенская*

## **СВОЙСТВА ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО КАПИТАЛА**

*Рассматриваются свойства интеллектуального капитала, отличающие его от других видов капиталов. Выделяются три основных свойства: системность, неотделимость и уникальность. Также производится классификация на постоянный капитал и переменный. Показывается значимость исследования свойств интеллектуального капитала для раскрытия его сущности.*

**Ключевые слова:** интеллектуальный капитал; социальный капитал; социология управления.

В научной литературе последних лет большое внимание уделяется понятию интеллектуального капитала. При этом имеет место существование различных подходов к определению структуры интеллектуального капитала. На наш взгляд, стоит выделять три составляющие: человеческую, структурную и клиентскую. Человеческий капитал – основная и исходная составляющая – неотделим от личности работника и представлен его знаниями, умениями и творческим потенциалом, который функционирует в организации и способен принести для нее положительный экономический результат. Структурный капитал представляет собой организационную структуру, инфраструктуру, бизнес-процессы и управленческие, а также коммуникационные связи внутри организации, развивающиеся с целью производства и поставок товаров и услуг. Клиентский капитал – это отношения с покупателями, поставщиками и прочими контрагентами, заинтересованными в данном взаимодействии<sup>1</sup>.

Одним из первых шагов в исследовании феномена интеллектуального капитала является выделение и описание его свойств.

Интеллектуальный капитал во многом схож с физическим капиталом. Оба капитала возникают как результат вложений ресурсов (денег, материальных средств, знаний, квалификации) для производства товаров и услуг. Оба капитала приносят своему обладателю доход. Оба капитала подвергаются моральному износу, причем интеллектуальный капитал даже в большей степени (обесценивается и программное обеспечение, и любые знания). Оба нуждаются в «ремонте», т. е. требуют затрат на свое поддержание. В то же время между ними наблюдаются и различия<sup>2</sup>.

Иначе говоря, интеллектуальный капитал имеет ряд свойств, отличающих его от других видов капитала:

*Системность.*

Интеллектуальному капиталу присущи все свойства системы, которые сформулированы в общей теории систем: целостность, ограничение от внешней среды, коммуникативность, структурированность, согласование и противоречивость взаимосвязей компонентов системы, целесообразность и развитие<sup>3</sup>.

Интеллектуальный капитал также является подсистемой социально-экономической системы.

Составляющие интеллектуального капитала не аддитивны, т. е. в процессе взаимодействия разных составляющих можно получить положительный эффект, непропорциональный приложенным усилиям.

Все элементы интеллектуального капитала взаимосвязаны между собой. Воздействие на один элемент интеллектуального капитала повлечет за собой воздействие на другой элемент. При построении правильной стратегии управления взаимодействие между человеческим, организационным и отношенческим (структурным) капиталом приводит к увеличению совокупного капитала<sup>4</sup>.

*Неотделимость.*

Организация не владеет интеллектуальным капиталом полностью. Она владеет им совместно с наемными работниками, партнерами, потребителями и другими контрагентами<sup>4</sup>. В то же время организационное знание, системы управления, базы данных и другие части организационного капитала являются неотделимой частью организации и могут быть переданы, например, по договору купли-продажи только вместе с организацией.

Таким образом, интеллектуальный капитал обладает свойством неотделимости от его носителя и обладателя.

Движение интеллектуального капитала, представленного как информация, не сопровождается отчуждением интеллектуальной собственности от субъекта. Субъект, передающий информацию, сохраняет как саму собственность, так и возможность дальнейшей ее реализации<sup>5</sup>.

Накопление интеллектуального капитала ведет к централизации интеллекта, выражаясь, к примеру, в создании экспертного совета, аналитического отдела и пр.

*Уникальность.*

Ведущая форма деятельности в воспроизводстве интеллектуального капитала – индивидуальная. Отличительной чертой интеллектуального капитала является уникальность и невозпроизводимость этой индивидуальности<sup>5</sup>. Реализация интеллектуального капитала связана с творчеством, доверием и свободой, ибо именно эти факторы создают условия для возникновения уникального продукта или услуги.

С точки зрения общей теории капитала можно выделить две формы интеллектуального капитала: постоянную и переменную. Постоянный интеллектуальный капитал – это накопленный интеллектуальный труд про-

шлых периодов. Переменный интеллектуальный капитал представляет собой ту часть интеллектуального капитала, которая может быть отнесена к интеллектуальному капиталу и участвует в процессе общественного воспроизводства<sup>5</sup>.

### Примечания

<sup>1</sup> Гаранина, Т. А. Интеллектуальный капитал организации как фактор создания ценности бизнеса : определение, оценка и управление : автореф. дис. ... канд. экон. наук. СПб., 2009. 23 с.

<sup>2</sup> Беспалов, П. В. Интеллектуальный капитал – стратегический потенциал организации : учеб. пособие / П. В. Беспалов, А. Л. Гапоненко, В. И. Корниенко ; под ред. А. Л. Гапоненко, Т. М. Орловой. М., 2003.

<sup>3</sup> Скворцова, В. А. Интеллектуальный капитал : методология исследования, концепция. М. : МИЭМ, 2002. С. 84.

<sup>4</sup> Александров, Д. В. Стратегия коммерческой организации, основанная на развитии интеллектуального капитала : дис. ... канд. экон. наук. М., 2006. С. 9.

<sup>5</sup> Супрун, В. А. Интеллектуальный капитал : главный фактор конкурентоспособности экономики в XXI веке : монография. М. : ЛИБРОКОМ, 2010. С. 117, 126.

Л. А. Мясникова, Е. А. Фоминых

## **КОРРЕЛЯЦИЯ СТРУКТУРЫ ПСИХИКИ И КУЛЬТУРНЫХ ЯВЛЕНИЙ В ЮНГИАНСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ**

*Предложена корреляция структуры психического и определенных пластов и явлений культуры, выполненная на основе разработок К. Г. Юнга и его последователей. Выделены основания для различения слоев психического и их культурных коррелятов. Культура представлена как система взаимосвязанных и подвижных образов, различающихся по степени распространенности от личных до коллективных. Организация образов идет по «кривой смысла», основанием которой является архетипическая структура бессознательного.*

**Ключевые слова:** структура психического; культурный коррелят; слои психического; психический образ; архетип; дифференциация; «кривая смысла».

В философии со времен «Государства» Платона делались попытки соотнесения структуры души и структуры культуры. Проблемы соотношения явлений культуры и их психических коррелятов встречаются у разных представителей психоанализа, начиная с Зигмунда Фрейда. Особый интерес представляют разработки Карла Густава Юнга и его последователей, на основании которых можно обнаружить связи структуры психического с определенными пластами и явлениями культуры. Именно этой цели посвящена данная статья.

Психоаналитический подход признан одним из основных в культурологии. Вместе с тем, когда речь идет о конкретике, то возникает много спорных, непроясненных моментов. На наш взгляд, необходима более детальная проработка вопроса о связи культуры и психики, в котором должны учитываться не только идеи отцов-основателей психоанализа, но и их последователей.

Изначально К. Г. Юнг разделил личное и коллективное бессознательное. Первое состоит из вытесненных неприятных воспоминаний, а также включает все забытое обычным путем. Коллективное бессознательное «является осадком всего, что было пережито человечеством, вплоть до его самых темных начал», но «не мертвым осадком, не брошенным полем развалин, а живой системой реакций и диспозиций», она невидима, поэтому определяет индивидуальную жизнь более действенно<sup>1</sup>. Бессознательное хранит опыт прошлых поколений, но не события сами по себе оставляют отпечаток в душе человека, а реакция психе на происходящее.

В последние годы жизни К. Г. Юнг разрабатывал идею психоидного бессознательно-

го: самых глубоких и в принципе непознаваемых частей психики. Ряд его последователей выдвигали идею «культурального уровня психического осознания», «культуральной психики» или «культурального бессознательного». Так, Д. Хендерсон определяет культуральное бессознательное как «область исторической памяти, лежащую между коллективным бессознательным и существующим образцом культуры»<sup>2</sup>. Д. Хендерсон считает, что культуральное бессознательное формируется из материалов как коллективного, так и личного бессознательного. Многие из того, что К. Г. Юнг называл личным, в действительности культурно обусловлено, четкую границу между личным и культуральным бессознательным не всегда можно провести.

К. Г. Юнг полагает, что каждый слой психического формируется исторически, а потому соотносим с определенным этапом становления культуры, истории рас соответствуют разные пласты психики. Между собой слои различаются по качественным характеристикам исходящих от них явлений культуры. И. Якоби отмечает, что чем более скудна и неотчетлива форма архетипического образа, тем к более глубокому слою коллективного бессознательного она принадлежит, чем более личностна проблема, тем более детализирована и отчетлива архетипическая фигура ее выражающая. Например, архетип женственности от наиболее общих образов (ночь, приемлющее) поднимается через географические объекты (море, пещера), растительный и животный мир (роза, тюльпан, кошка, корова) к предкам женского рода и образу индивидуальной матери. В культурном слое также возможна более детальная дифференциация,

так, Э. Юнг выделяет четыре типа Анимуса: наиболее примитивный, характерный для неразвитых или молодых женщин, а также для примитивного уровня в любой женщине – «мужчина выдающейся физической силы» (герои легенд, спортсмены, ковбои, тореодоры, авиаторы и т. п.); «мужчина дела» – близкий к первому, поскольку сила и дело являются условиями друг друга; «мужчина слова» или «мужчина мудрости», представляющие интеллектуальную тенденцию<sup>3</sup>.

Качественное различие слоев психического также находит проявление в отличиях между такими явлениями культуры, как сказки, мифы, религиозные идеи. Так, по вопросу их особенностей и взаимоотношений существуют разные мнения даже внутри юнгианского направления. М.-Л. фон Франц считает, что народные сказки выражают наиболее простую, базисную структуру психического, в то время как миф обладает более тесной связью с национальными особенностями. Ее анализ характеров героев сказок и мифов это подтверждает: герои сказок не обладают внутренней речью, не испытывают сомнений и чувства неуверенности, их характер не меняется на протяжении всего повествования. С этой точки зрения герои мифов гораздо ближе к обычному человеку, они мыслят и испытывают всю гамму чувств<sup>4</sup>.

Х. Дикман отмечает, что сказочные герои обладают сверхчеловеческими качествами, с одной стороны, с другой же стоят ниже человека из-за «отсутствия вариабельности, глубины и вследствие этого выраженной односторонности»<sup>5</sup>. Сказочных героев можно рассматривать только как выражение функционального комплекса, с которым возможна лишь временная идентификация и к поступкам которых неприменима шкала ценностей, свойственная сознательной установке. Х. Дикман работает со сказками иначе, чем М.-Л. фон Франц: он не только анализирует глубинные психические структуры, которые в них находят выражение, но также показывает, каким образом любимая в детстве сказка может превратиться в модель жизненной стратегии человека.

В то же время и сказки, и мифы несут в себе указание на эпоху, на ее психологические особенности. М.-Л. фон Франц полагает, что «вечной» является только базовая структура волшебной сказки, в других своих элементах и проявлениях сказки нельзя рас-

сматривать как «вневременные». Их можно хотя бы примерно датировать, опираясь на знание культуры, хронологии событий и состояния коллективного сознания<sup>6</sup>. Подобную демонстрацию сочетания базовых структур и культурных трансформаций можно видеть и в мифе. Примером подобных различий являются серии исторических перевоплощений греческих божеств, которые приводит Д. Хендерсон: все греческие боги на ранних стадиях были животными или птицами (Зевс – дятлом, Афина – змеей, Гермес – парой переплетающихся змей), а некоторые и природными стихиями (Гера – землей, Посейдон – водой, Гефест – огнем); атрибуты прежних образов сохраняются на более поздних этапах развития мифа.

Другой пример явления культуры, который рассматривает К. Г. Юнг, – это идея. Разум развивает понятие, или идею, из изначального архетипического образа, возникшего из бессознательного. Идея является продуктом мышления, она выражает смысл, заключенный в изначальном образе, но в форме абстрагированной от конкретики этого образа; в этом случае образ теряет характер мифологичности. Обладая рациональной природой, идея больше подвержена изменениям и обусловлена влиянием времени и обстоятельствами рациональной обработки, чем сказка и миф.

Проявления бессознательного ярче всего обнаруживаются в искусстве. К. Г. Юнг выделяет два вида произведений: сознательный продукт, сформированный для достижения определенного эффекта, и «событие», возникшее из бессознательного, и достигающее своей цели без помощи человеческого сознания. Первый тип произведений не выходит за рамки намерений автора, в то время как второй несет в себе сверхличные содержания, символы<sup>7</sup>. Тем не менее, нам хотелось бы отметить, что намерение автора коррелируется с бессознательным (через выбор средств выражения, тем, композиционной структуры произведения и т. п.) К. Г. Юнг видит функцию художника в переводе образа на язык настоящего; социальная значимость искусства состоит в том, что «оно постоянно трудится, обучая дух эпохи, вызывая к жизни формы, которых ей более всего недостает»<sup>8</sup>. В сравнении с мифами или волшебными сказками авторские произведения искусства с необходимостью содержат в себе налет личности

своего создателя, однако подлинное произведение искусства вырывается за рамки личностных ограничений.

Дополняет вышеприведенное описание структуры психического шкала, включающая измерение общечеловеческое/индивидуальное, предложенная И. Якоби: центральная энергия, животные предки, первобытные предки, этническая группа, нация, племя, семья, личность. В юнгианской трактовке природа центральной энергии многозначна, она не основана на сексуальности, как считал З. Фрейд, на стремлении к власти, как полагал А. Адлер, или иных влечениях. Особое значение в концепции К. Г. Юнга имеет идея о том, что бессознательное человека содержит пласты, расположенные как ниже, так и выше сознания, оно содержит добро и зло, животное и божественное. Бессознательные процессы не только не уступают по тонкости сознательным, но порой превосходят последние, проявление этих слоев психического в культуре обнаружимо в мистическом опыте, религиозных откровениях, озарениях в работе ученых и деятелей искусства и т. д.

Размышления о культурно обусловленных слоях психического приводят к вопросу о неравенстве культур и психологическом неравенстве народов. К. Г. Юнг считает, что истории рас соответствуют разные пласты психики, он полагает, что самые глубокие слои коллективного бессознательного тождественны у всех рас, во всех индивидах: «В коллективном бессознательном мы одинаковы с людьми иной расы, у вас и у них имеются одинаковые архетипы – точно так же, как и у вас, и у них имеются глаза, сердце, печень и т. д. Неважно, что у них кожа черного цвета. Несомненно, в определенной мере это важно – по сравнению с вами у них, вероятно, отсутствует целый исторический слой»<sup>9</sup>. Отметим, что, в отличие от Г. Лебона<sup>10</sup>, К. Г. Юнг не дает оценочных суждений и не выстраивает иерархию рас, хотя подобные обвинения в его адрес выдвигались (в частности Э. Гловром).

Проблему различия и равенства народов и культур рассматривает последователь К. Г. Юнга А. Гуггенбуль-Крейг. Он отмечает, что всякие идеи генетически обусловленных психологических различий народов и индивидов чреваты представлением об иерархии рас. И хотя до какой-то степени различия признаются, они мгновенно становятся

«камнем преткновения» в сочетании с идеей власти. Есть народы, создавшие империи (норманны), но есть и те, кто ничего подобного не совершил (кельты); энергичность и напористость в воплощении задуманного не одинаковы у разных народов, но именно это различие обуславливает социальную и политическую иерархию, а обладатели власти далеко не всегда отличаются дружелюбием и гуманностью<sup>11</sup>.

Далее А. Гуггенбуль-Крейг рассматривает кастовую систему Индии, которая является деструктивной и оскорбительной с точки зрения равенства народов, однако представляет собой «одну из самых стабильных социальных систем в мире». Он отмечает, что Индия пережила множество политических, культурных и природных катастроф, однако это почти никогда не провоцировало восстания. В Индии в наши дни живет немало приверженцев кастовой системы, которые являются вполне свободомыслящими и гуманными людьми, поэтому «кастовая система, хотим мы того или нет, отвечает психологической реальности, а это гораздо убедительней, чем нравственные принципы и наука»<sup>11</sup>. Вместе с тем он признает, что идею генетической предрасположенности к определенному темпераменту или знанию нельзя ни оспорить, ни доказать.

Таким образом, на основе работ Юнга и его последователей можно выделить характеристики для различения слоев психического и их культурных коррелятов:

- форма самого явления культуры: сказка, миф, религиозная идея, философская концепция;
- степень дифференциации: детализация описаний событий от базисной структуры и включение смыслов и образов, связанных с конкретной эпохой и культурой;
- отношение образов к шкале общечеловеческое/индивидуальное: центральная энергия, животные предки, первобытные предки, этническая группа, нация, племя, семья, личность;
- модели поведения и степень его осознанности героями сказок, мифов, легенд, наличие у них внутренней речи;
- наличие ответов на текущие проблемы культуры в произведениях искусства, религиозных откровениях, озарениях в работе ученых как индикатор активности слоев психического, расположенных выше сознания.

Опираясь на идеи Юнга, в другом срезе культуру можно представить как систему образов, которые обладают взаимосвязью и подвижностью. Он считает, что образы фантазии представляют собой проявление центральной энергии, пронизывающей все слои психического. По мнению К. Г. Юнга, образы лишь косвенно связаны с внешними объектами и представляют собой выражение психического состояния сознательной и бессознательной психики в данный момент. Образы возникают более или менее внезапно в индивидуальной психике, однако их можно разделить на коллективные и личные: первые заметно совпадают с мифологическими мотивами, имеют архаический характер; вторые подобными свойствами не обладают и выражают только лично-бессознательные содержания. Коллективные образы К. Г. Юнг называет архетипами и рассматривает как факторы организации психических процессов, определяемые только формально. Архетипы – это скелет, который «облекается в плоть» с помощью образной системы, идей и мотивов, он выступает как модель, а архетипические образы наполняют ее содержанием и зависят от культурно-исторических условий. Э. Самюэльс и А. Якоби отмечают, что К. Г. Юнг в своих работах не всегда придерживается разделения терминов 'архетип' и 'архетипический образ', однако настаивают на необходимости такого различия.

Дальнейшее углубление проблемы структуры психического и ее корреляции с явлениями культуры связано с классификацией архетипов, основанием для которой является смысл. В простейшем виде классификация может быть представлена следующим образом: Персона (не все аналитики считают ее архетипом, ее рассматривают также как функциональный комплекс), Тень, Анима/Анимус, Самость. Каждый из этих архетипов проявляется через систему архетипических образов (иногда наиболее распространенные из них рассматривают как отдельные архетипы). Самость представлена образами Бога, Мудрого Старца, Целителя, Учителя, Великой матери (как женская вариация архетипа) и т. д. Архетип Анимы/Анимуса может проявляться через эти же образы, но в иной функции, выражение психических содержаний, соответствующих противоположному полу. Архетип Тени распадается на образы Сатаны, Трикстера, врага и т. д. Вслед

за Э. Самуэльсом приведем также другую версию классификации: «мелкие» архетипы (Персона и Тень), архетипы «души» (Анима и Анимус), «архетипы духа» (Мудрые Старуха и Старик), Самость. К. Г. Юнг считает архетип Самости высшим, рассматривает его как центр всей психики, основу равновесия и упорядоченности, что позволяет строить иерархизированные классификации. Э. Самюэльс подчеркивает значение конкретизированного подхода в юнгианской традиции, в рамках которого выделяют архетипическую тему (возрождение, регенерация) в качестве центра, вокруг которого структурируются различные архетипы и их образные системы<sup>12</sup>.

Нам представляется плодотворной идея М.-Л. фон Франц о коллективном бессознательном как «поле психической энергии», в котором архетипы являются «активными точками», упорядоченными как триады и кватернионы, числовые ритмы Самости<sup>13</sup>. Связь между отдельными архетипами можно схематически изобразить как сетку, и если оттолкнуться от одного архетипического образа, то через него можно «вытягивать» и всю остальную систему. М.-Л. фон Франц отмечает, что такая взаимосвязь мифологических мотивов часто приводит исследователей к попыткам выбрать один «любимый мотив» и интерпретировать все богатство образов через него, и это возможно лишь из-за связи архетипов между собой<sup>14</sup>.

Л. Стейн разрабатывает несколько иную концепцию организации психики. Он считает, что у каждой архетипической структуры есть только одно «назначение», и предлагает различать одиночные архетипы и «агрегаты» (Тень, Анима, Анимус), также он вводит понятие структурных плоскостей, «которые позволяют <...> отдельным составляющим объединиться в пары противоположностей <...> архетипы <...> соотнесены друг с другом, и эта соотнесенность телеологична, т. е. служит на благо человека в целом»<sup>15</sup>.

Правомерно в этом отношении учесть идею Я. Э. Голосовкера, которого в явном виде нельзя отнести к юнгианцам, о логике мифа, по которой движение мифологических образов разворачивается по «кривой смысла» до полного его исчерпания<sup>16</sup>. Это «движение по кривой смысла» иллюстрируется примерами из античной мифологии, в частности образом «виденья» («зрячий глаз» и «слепота»). Одноглазому Циклопу противостоит много-

глазый Аргус, духовно слепому, но физически зрячему Эдипу – Тересий, физически слепой, но духовно зрячий; эта линия включает Гелия, Линкея, Пенфея, Кассандру и т. д. **Процесс амплификации** в юнгианском анализе, прояснение смысла образа через культурные аналогии также движется по «кривой смысла», и в этом движении раскрываются все новые уровни, из которых состоит культура.

Таким образом, структура психического и структура культуры сливаются в системе образов, в которых отражается качественное различие исторически возникающих слоев культуры и психики. Организация системы образов идет по «кривой смысла», основанием которой является архетипическая структура бессознательного.

Представляется, что осуществленный в статье анализ взаимосвязи структуры психики и явлений культуры намечает пути их дальнейшего более глубокого и точного исследования, позволяет выводить юнгианскую традицию в более широкое поле культурологии и философии культуры.

### Примечания

<sup>1</sup> Юнг, К. Г. Структура души // Юнг, К. Г. Проблемы души нашего времени : пер. с нем. / предисл. А. В. Брушлинского. М. : Прогресс : Универс, 1994. С. 131.

<sup>2</sup> Хендерсон, Д. Культуральное бессознательное // Хендерсон, Д. Психологический анализ культурных установок : пер. с англ. М. : Добросвет, 1997. С. 154–155.

<sup>3</sup> Юнг, Э. О природе Анимуса [Электронный ресурс]. URL : <http://jungland.net/node/1937>.

<sup>4</sup> Франц, М.-Л. Психологический смысл мотива искупления в волшебной сказке // Франц, М.-Л. Психология сказки. Толкование волшебных сказок. Психологический

смысл мотива искупления в волшебной сказке. СПб. : Б.С.К., 1998. С. 224.

<sup>5</sup> Дикман, Х. Юнгианский анализ волшебных сказок. Сказание и иносказание. Приложение : Методы аналитической психологии (Главы из книги) / пер. Г. Л. Дроздецкой и В. В. Зеленского ; под общ. ред. В. В. Зеленского. СПб. : Академ. проект, 2000. С. 34.

<sup>6</sup> Франц, М.-Л. Феномен тени и зла в волшебных сказках / пер. с англ. В. Мершавки. М. : Класс, 2010. С. 115–116.

<sup>7</sup> Юнг, К. Г. Об отношении аналитической психологии к поэзии // Юнг, К. Г. Избранное. Минск : Попурри, 1998. С. 369.

<sup>8</sup> Там же. С. 377.

<sup>9</sup> Юнг, К. Г. Тэвистокские лекции // Юнг, К. Г. Тэвистокские лекции : пер. с англ. М. : Рефлбук ; Киев : Ваклер, 1998. С. 57.

<sup>10</sup> Лебон, Г. Психология толп. М. : Ин-т психологии РАН : КПС+, 1998. С. 32.

<sup>11</sup> Гуггенбюль-Крейг, А. Наивные старцы : (Анализ современных мифов) [Электронный ресурс]. URL : <http://www.jungland.ru/node/1114> Режим доступа 03.12.2010.

<sup>12</sup> Самуэлс, Э. Юнг и постъюнгианцы. Курс юнгианского психоанализа : пер. с англ. М. : ЧеРо, 1997. С. 63.

<sup>13</sup> Франц, М.-Л. Прорицание и синхрония : (Психология значимого случая) / пер. с англ. З. Кривулиной ; под общ. ред. В. Зеленского. СПб. : Азбука-классика, 2009. С. 93.

<sup>14</sup> Там же. С. 98–99.

<sup>15</sup> Stein, L. Introducing not-self. J. Analyt. Psychol., 12:2 p. Цит. по: Самуэлс, Э. Юнг и постъюнгианцы. Курс юнгианского психоанализа : пер. с англ. М. : ЧеРо, 1997. С. 64–65.

<sup>16</sup> Голосовкер, Я. Э. Логика мифа. Приложение : Н. И. Конрад о труде Я. Э. Голосовкера ; сост. и авт. примеч. Н. В. Брагинская и Д. Н. Леонов ; послесл. Н. В. Брагинской. М. : Наука, 1987. С. 8.

Д. Б. Жаркимбаева

## ФУНКЦИИ ГЕНДЕРНОГО СОЗНАНИЯ

*Автор рассматривает «гендерное сознание» как одну из форм общественного сознания. Изложены функции гендерного сознания. Понятие ‘гендер’ рассматривается с онтологической точки зрения и не обособляется как «социальный пол», а рассматривается в единстве сущностных, субстанциональных и социальных особенностей человека (мужчины/женщины).*

**Ключевые слова:** гендер; гендерные отношения; гендерное сознание; функции гендерного сознания.

Прежде чем приступить непосредственно к раскрытию данной темы, определим используемые нами понятия. Понятие ‘гендерное сознание’ мы определяем, во-первых, как одну из форм общественного сознания, отражающую общественное бытие, представленное присутствием двух полов, их отношения между собой, а также отношение общества к этим отношениям, и, во-вторых, как духовный (идеальный) потенциал общества, влияющий и формирующий эти отношения. При раскрытии темы хотелось бы предупредить, что понятие ‘гендер’ автор употребляет не только как «социальный пол», а привносит в ее смысл все составляющие различия полов: сущностные, субстанциональные, социально-детерминированные. Тогда под гендерным сознанием надо понимать отражение гендерных отношений, то есть отношения между мужчинами и женщинами (так же как и промежуточных полов) без отчуждения их биологических особенностей, без актуализации только социального. Так как «социальный пол», как бы ни отчуждали его сущностную особенность, основан на этих различиях. Без «анатомического пола» не может быть и «социального пола». Онтологическая категория «человека» подразумевает его существование в двух разнополюсных видах. Поэтому автор считает неверным отчуждение от человека его сущностно-субстанциональных особенностей, рассматривая его лишь в социально-детерминированном виде.

Исходя из этих положений, *субстанциональная функция* гендерного сознания является основной. Если человек в обществе представлен в двух (или более) половых разновидностях, то каждый пол имеет сущностные, т. е. определяемые особыми признаками телесной организации, особенности. Эти осо-

бенности телесной организации влияют на систему психологических, духовно-ментальных, душевно-чувственных особенностей человека, которые мы называем субстанциональными. Так, гендер различает эту субстанциональную особенность от социальной, которая имеет возможность детерминироваться общественными нормами в процессе жизнедеятельности. Субстанциональная особенность относится к категории «заданных» сущностными признаками пола, т. е. телесной организацией конкретного человека (первичными и вторичными половыми особенностями). К субстанциональной роли гендерного сознания стоит отнести стремление к родителству (материнство, отцовство). Субстанциональная функция гендерного сознания выполняет особую роль при идентификации человека, при котором он/а соотносит себя к конкретному полу: Я – девочка, Я – мальчик. Это первичная функция гендерного сознания, когда, будучи ребенком, он/а осознает себя представителем конкретного пола. С годами человек под воздействием гендерного сознания начинает оценивать себя как мужчина (какой я мужчина (парень)?) или как женщина (какая я женщина (девушка)?). Отвечая на эти вопросы, человек оценивает себя, формирует свое гендерное самосознание и оценивает других по признаку пола. Я – мужественный, сильный, храбрый мужчина, или Я – безответственный, слабый, бездарный мужчина. Я – очаровательная, добрая, заботливая женщина, или Я – уверенная, рациональная, целеустремленная женщина. Гендерное сознание как общественная форма сознания выполняет субстанциональную функцию, признавая деление общества на представителей мужского и женского или другого пола и предъявляя к сообществу полов определенные требования,

нормы поведения, учитывающие их особенности, возможности организма (тела). Например, женщина должна родить детей, мужчина должен стать отцом. Муж обязан заботиться о беременной жене. Беременная женщина не должна поднимать тяжести. В зависимости от того, каково гендерное сознание общества, у человека (женщины и мужчины) возникает желание соответствовать гендерным требованиям этого общества. Так, например, слабый простак-мужчина старается быть сильным и смелым, а сильная, боевая женщина может стараться быть женственной и слабой. Если гендерное сознание общества допускает транссексуализм как норму, то отдельные нормальные представители пола могут начать примерять на себя облик «транссексуала». Данная функция зависит от многих факторов, оказывающих влияние на гендерные отношения. Субстанциональная функция является атрибутивной, поэтому все другие функции гендерного сознания не просто тесно с ней связаны, а исходят из нее.

Гендерное сознание выполняет *функцию социальной детерминации*. Отличие этой функции от субстанциональной в том, что оно учитывает социальный облик человека в обществе, основываясь или игнорируя их биологический пол. Различные общества по типу (западный, восточный, евразийский), укладу жизни (экстенсивный, др.), степени развитости (доиндустриальное, индустриальное или постиндустриальное и т. п.) формируют различные виды гендерных отношений. Общепринятыми в истории понятиями являются 'матриархат' с ведущей ролью женщины, 'патриархат' с доминированием роли мужчины, 'патримональное общество' – равноправное общество, при котором функцию заботы о детях возлагает на себя государство, другие разновидности общества с иными вариантами гендерных отношений. Особенностью гендерного сознания является то, что оно пронизано всеми другими формами общественного сознания: моралью, политикой, правом, религией, наукой, философией, эстетикой, экономикой, экологией. Одной из первых форм социальной детерминации может служить табу на инцест, что есть запрет на кровосмешение. Благодаря функции социальной детерминации мы определяем такие виды гендерных отношений, как полигамия, моногамия, «принудительная гетеросексуальность». Общественное гендерное

сознание влияет на развитие других форм гендерных отношений, не только отражая сложившиеся отношения, но и воспроизводя их в новых конфигурациях. В таких случаях в гендерные отношения можно включить не только отношения между представителями пола, но и отношения в «гомогенной среде», то есть рамках одного пола.

Следующей функцией гендерного сознания можно назвать *креативную (творческую)*. Гендерное сознание отражает гендерные отношения, сформированные определенной культурой, а также участвует в их творческом развитии. Примером креативной функции гендерного сознания могут служить обряды и традиции, регулирующие брачно-семейные отношения, социокультурные регулятивы, в которых отражаются идеологические, религиозные, политические взгляды общества. Гендерное сознание создает образы женщин и мужчин, определяет их социальные роли, облакает мужчин и женщин в соответствующую их полу одежду. Данная функция может представлять гендерные отношения как «гендерную ролевую игру», в которой эти отношения являются не просто абстрактными, а определены правилами поведения в обществе, семье, интимных отношениях. Каждый человек в разных социальных ролях может одновременно проигрывать и гендерную роль. «Галантный босс», «босс-самодур», «истеричная шефиня», «железная леди». Мужчины и женщины разных эпох представлены в разных идеалах истинности мужественности (маскулинности) и женственности (феминности). К креативной функции гендерного сознания можно отнести не только моду на ношение одежды, но и связанные с гендерными ролями поведение. Это «рыцарь», «интеллигент», «барышня», «комсомолка» и т. п. Креативная функция играет большую роль в создании стереотипов гендерного поведения.

Функция *морально-этической регуляции* гендерного сознания привязывает представителей пола к определенным морально-этическим нормам поведения, также зависящим от типа общества. В большинстве случаев основным требованием к отношениям между мужчинами и женщинами относят взаимное уважение, покровительственные отношения мужчин к женщинам, прощение женских слабостей, терпимость к мужской грубости (пока существует патриархатная асимметрия). В

функционировании этических норм гендерных отношений имеет место такой феномен, как «любовь». Представляется, что брачно-семейные отношения должны строиться на основе чувства взаимной любви, где любовь, как мне представляется, является проявлением особых духовных привязанностей, в которых немаловажную роль играют сущностно-субстанциональные особенности телесной организации человека. Это лишь частные примеры проявлений функции морально-этической регуляции гендерного сознания. Нужно отметить, что моральная этика в гендерных отношениях имеет большой диапазон различий как в исторических (временных), так и локальных (пространственных) измерениях общественного бытия. Гендерные этические нормы средневековья отличны от гендерных норм современности. Гендерные этические нормы номадической культуры отличны от норм оседло-цивилизированной культуры. Эти особенности зависят от «социального поля сознания», которые формируют свой тип гендерной этики.

Функция *социализации как самореализации*. Данная функция гендерного сознания является одной из значимых с точки зрения психологической актуализации поло-гендерной роли человека. В социальных отношениях гендер человека ориентирует его на выбор определенной профессии, определенной работы, места жительства, которые играют немаловажную роль в формировании отношения к нему представителей другого пола. Здесь гендерное сознание определяет стремление к реализации субстанциональных особенностей в социально значимой деятельности. Наиболее ярко эта функция проявляется в спорте, искусстве, военном деле. В этих сферах гендерная самореализация пола определяется стремлением занять определенную нишу, которая считается привилегией представителей пола (быть военным – мужское дело). Голоса мужчин и женщин настолько особенны, что у каждого пола есть свои вокальные критерии. Женщины не будут петь басом, а мужчины брать высоты сопрано или альты. Если тяжелая атлетика привлекает мужчин, где можно показать силу своего мужского тела, то женщины устремляются в художественную гимнастику, где женская пластика особо привлекательна. Немаловажную роль в гендерном сознании играет «престижность». Трансформация гендерного

сознания женщин привела к тому, что заниматься тяжелой атлетикой и силовыми видами спорта стало престижным для женщин.

Процесс активации гендерного сознания связан с ростом самосознания женщин. Активизация их деятельности в изучении особенностей гендерных отношений связан с *гносеологической или само-/взаимо-познавательной* функцией гендерного сознания. Огромное количество гендерных исследований, особенно в западноевропейской науке, показывает большой интерес к «гендеру», «полу», «маскулинности», «феминности», их компонентам, стереотипам, типам отношений и т. д. Появились такие направления, как «женские исследования», «гендерные исследования», методики «гендерной репрезентации», «гендерный подход», принципы «гендерного анализа». Развились гендерные направления науки: гендерная психология, гендерная лингвистика, гендерная социология, гендерная политика, гендерология и феминология. В современный период ни одна наука не игнорирует гендерные проблемы. Создается впечатление, что человечество начало самопознавать себя через особенности гендерных реалий. «Второй пол» заявив о своем существовании как «Другой», но «Человек» привлек внимание на глубокие, еще не изученные сферы человеческого бытия. Одной из сфер, которые представляют интерес, является сфера гендерного сознания, к изучению которой мы приступили.

Из гносеологической функции гендерного сознания вытекает такая функция, как *глобально-прогностическая*, или ее можно назвать функцией *всеобщей гуманизации*. Проблемы, которые раскрывают гендерные исследования, связаны, с точки зрения женской половины человечества, с определенной несправедливостью отношения общества к женщине. Сложившаяся ситуация гендерной асимметрии, где установлена власть мужчины и полное принятие женской зависимости от него, является результатом доминирования во всем мужской субстанциональной роли. Это в свою очередь приводит к тому, что женщина не имеет возможности самореализоваться как полноценный общественный человек, равный по своему духовно-ментальному уровню с мужчиной. Использование женского пола лишь как «производителя человека», основанного на его сущностных особенностях, является несправедливым по

отношению к нему. Патриархальная система культуры, в которой существует гендерная асимметрия, по мнению феминисток, должна быть трансформирована в гендерно-симметричную систему, при которой женский пол будет иметь равные с мужским возможности участвовать во всех сферах и на всех уровнях жизнедеятельности общества. Гендерное сознание общества, особенно ее женской части, борется за трансформирование сконструированных патриархатной системой отношения в гендерно симметричную, с возможностью использования духовного потенциала женского сообщества для развития всего человечества. Развитие гендерных движений в мире показывает его глобализацию, расширение пространства влияния. Считаем, что в этом проявляется глобально-прогностическая функция гендерного сознания. Называя иначе эту функцию всеобщей гуманизацией, мы раскрываем ее сущность. Это ликвидация какой-либо несправедливости (дискриминация, сегрегация, сексизм, насилие) в общественных отношениях, связанных с половой принадлежностью человека. Гармонизация гендерных отношений должна привести к ликвидации существующей несправедливости в других видах человеческих отношений. В достижении этой цели решающую роль должны сыграть женщины, так как в любом обществе (этнос, нация, раса) есть женщины.

Функция гендерного сознания, которая также дифференцирована в различных обществах, – это *аксиологическая (ценностно-ориентационная)* функция. Различия в гендерных отношениях ориентируют на разные ценности, значимости, доминанты, приоритеты. Если на ранних стадиях развития в аксиологических измерениях преобладали сущностные факторы гендерных отношений, такие как деторождение, материнство, позднее субстанциональные факторы, любовь, страсть, жажда познания противоположного пола, то сейчас преобладают социальные факторы пола. Такие как успешность, престижность, привлекательность, способность самореализации.

Функции гендерного сознания на различных уровнях социальной стратификации ре-

ализовываются по-разному и зависят от других форм общественного сознания, религии, политики, морали и т. д.

Излишняя забота о беременной женщине приводило к феминизации женщины, но и к лишению маскулинности мужчин. Феминизированные женщины испытывают страх за своих детей, поэтому воспитание феминизированной европейской женщины отличается от нефеминизированных женщин евразийских кочевников.

*Креативно-релаксационная* функция гендерного сознания. Каждый человек, достигший половой зрелости, воображает, фантазирует о встрече с партнером, разыгрывает ситуации встречи, разговора, объяснения в любви. Создает в уме атмосферу, при которой ему/ей удастся выказать свои чувства, сделать предложение или отказать в продолжение встреч. Так человек творит в идеальном умозрительном уровне новый мир отношений и материальный мир, в котором он реализует свои мысли. Ищет такое место в реальном мире, где он назначит свиданье, покупает цветы и кольцо, или печет пирог, жарит картошку, накрывает стол, расставляет приборы. Создавая новый мир, он получает эмоциональный заряд энергии, он получает от своих действий положительный, но возможно отрицательный заряд, взаимные чувства рождают внутреннюю энергию, мысли, от которых человек получает удовольствие. На сущностном уровне в этом участвует тело, на субстанциональном – тело и душа, на социальном – и тело, и душа, и сознание. Когда удовольствие/ удовлетворение достигается на всех уровнях, появляется особое состояние, называемое любовью. Если удовольствие касается только первых двух уровней, то это лишь сексуальный вид удовлетворения, телесно-энергетический. На информационно-духовном он может быть положительным, нейтральным или отрицательным. Положительные связаны с чувством симпатии, отрицательные с чувством антипатии. Если на первых двух уровнях человек ведет себя как природное существо, то на социальном уровне поведение его детерминировано культурой.

И. А. Дорошин

## СОЦИАЛЬНЫЕ РИСКИ ОТЧУЖДЕНИЯ МУСУЛЬМАНСКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ В РОССИИ

Публикация выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 14-33-01216.

*Исламская интеллигенция выполняет задачу социальной стабилизации, способствуя преодолению исламофобии и отчуждения кибермусульман. Кибермусульманин, казалось бы, больше не является представителем меньшинства в большой стране. Но при этом Интернет критически усиливает социальную изоляцию интеллектуала. Религиозные люди – и прежде всего религиозные интеллектуалы – понимают себя носителями проекта современности. В этом плане интеллектуальное меньшинство может оказаться особенно уязвимым, что может стать препятствием для появления мусульманской интеллигенции в России. Виртуальное сетевое общение – даже в отличие от общения в сети – приводит к потере социальных связей, разрушению традиционной религиозной общности.*

**Ключевые слова:** религия; мусульманская интеллигенция; фундаментализм; общество риска; религиозные интеллектуалы; кибермусульманин; рунет; сеть; религиозная идентичность; институционализация; гипертекст; меньшинства; радикализация; социальная стабилизация.

Словосочетание ‘религиозные интеллектуалы’ кажется неоднозначным и даже парадоксальным. Особенно важным это понятие представляется в связи с проблематикой общества риска, поскольку определяет важнейшего субъекта риска. Но для начала стоит выяснить: кого же мы включаем в него, есть ли параллели в описании проблем в мировом опыте? Нет согласия и в том, культурную или социальную силу составляют религиозные интеллектуалы в большей степени, а также – можно ли однозначно соотносить привычное нам слово ‘интеллигенция’ с западным понятием ‘интеллектуалы’? Мало изучено место религиозной интеллигенции в фундаменталистских движениях.

Как правило, под определение религиозной интеллигенции попадают те, кто склонен к мнению, что реализация религиозных ценностей и кодов на основе силы и мощи правительства вредна для влияния и распространения религиозных чувств и благочестивых действий. Вместо этого интеллигенция способствует оформлению гражданских институтов, как более эффективных средств для поддержки религиозных ценностей. Комбинация двух задач – критики власти и оформление гражданского сознания – вынуждает религиозных интеллектуалов на политические действия, чтобы защитить и укрепить «публичную сферу» интеллектуальной жизни. Серьезный рубеж расхождения религиозной интеллигенции с фундаментализмом –

это формирование гражданского сознания. Готовы ли мусульманские интеллектуалы стать российской интеллигенцией в этом отношении? Вряд ли возможно ответить на этот вопрос самосознания в рамках аналитической статьи, но постановка вопроса – это начало разрешения проблемы.

Интересно, что религиозные интеллектуалы гораздо более заинтересованы в анализе социального дискурса, распространенного во время их молодости, нежели критикой и анализом современных дискурсов<sup>1</sup>. Но в отличие от консерваторов, они не стесняются критиковать своих выдающихся преподавателей. Консерваторы не могут в их отношении с легкостью использовать привычное оружие – ярлык маргинала, как это делается достаточно эффективно против светских интеллектуалов. В этом смысле у мусульманских интеллектуалов в России есть другой риск – в процессе критики уйти в гипертекстовый дискурс са-лафизма.

Основные позиции религиозных интеллектуалов можно сформулировать следующим образом. Во-первых, в религиозной сфере требования религиозного поведения не должны быть основаны на силе. Во-вторых, большие гарантии для достижения личных прав и предотвращения вмешательства в частную жизнь людей должны быть институционализированы. Но и то, и другое требование, к сожалению, может оказаться основанием для манипулирования интеллектуалом.

Принято считать, что адепты фундаментализма – это маргинальные приверженцы ограниченного круга идей, невежественные и агрессивные. Но, интересно, что как раз «состав ваххабитских групп <...> пополняется преимущественно за счет малоимущих, в большей степени молодежи и интеллигенции»<sup>2</sup>. Конечно, журнальный «ваххабизм» к историческому ваххабизму не имеет отношения, но мысль относительно подпитки радикальных групп верна. Первая причина – социальная незащищенность, то, что в России называют бедностью. Интересно, что бедность в России, по-видимому, не является однозначно экономическим определением, а скорее социальным: «Экономический кризис приводят к тому, что молодежь и интеллигенция, прежде всего, а в общем-то, самые широкие слои общества соскальзывают к состоянию, свойственному социуму, переживающему культурную агрессию»<sup>3</sup>.

Второй источник риска, помимо указанной вопиющей бедности, – это романтика. «В период между февралем и октябрём 1917 года национальная интеллигенция Северного Кавказа была охвачена революционной романтикой»<sup>4</sup>, – пишет в своей заметке М. А. Текуева. Думается, что можно взять на себя смелость расширить временные рамки «революционной романтики» для стран бывшего Союза вплоть до недавнего времени. Недооценен простейший механизм вербовки – суррогат удовлетворения высших запросов вкладывается в уста вербовщиц. И бедность, и романтический настрой становятся условием следующей проблемы, имеющей самые разные последствия – отчуждение мусульманской интеллигенции от верующих. Интеллектуалы, как правило, удивляются, почему их отношения с верующими настолько неудачны.

В традиции шиизма ситуация достаточно четко определена: «Защитники <...> аятолла Мотahari, так же как те, кто настаивает на важной роли Али Шариати, или тех, кто интересуется работами Абдолкарима Соруша, могут быть включены в эту широкую категорию»<sup>5</sup>. Все гораздо сложнее обстоит в традиции суннизма, хотя бы в силу колоссального рассеяния и культурного разнообразия. Вместо того, чтобы организовываться вокруг выдающихся личностей, поздние суннитские интеллектуалы, как правило, оформлены около трех фокусных групп. Первый круг образуют журнальные авторы (пожалуй, правиль-

нее будет назвать их просветителями, нежели журналистами) или создатели качественного интернет-контента. Второй круг участвует в интеллектуально-политической деятельности, источником которой, скорее, являются национальные потребности и мечты. Третью группу составляют священнослужители. Конечно, возможно разнообразие и отсутствие консенсуса внутри каждого круга.

Тематика работы мусульманского интеллектуала в России колоссальна. Религиозные люди в целом понимают себя *носителями* проекта современности, но прежде всего это касается интеллектуалов. Отличие религиозной интеллигенции от остальных верующих – это убежденность, что апология религии невозможна в обществе, лишенном общественной сферы, критики и анализа. Это тот критерий, по которому можно оценить и мусульманских интеллектуалов в России. Известно достаточно резкое высказывание Рафика Мухаметшина: «Мусульманской интеллигенции в России сегодня нет»<sup>6</sup>. Председатель Центрального духовного управления мусульман, верховный муфтий России Талгат Таджуддин поправляет: «Есть ли у нас мусульманская интеллигенция? <...> За 70 лет советского периода было уничтожено столько профессоров и ученых на территории современной России, что на восстановление мусульманской интеллигенции и духовенства нужно как минимум 70 лет»<sup>7</sup>. Таким образом, все же мусульманские интеллектуалы есть, но их катастрофически мало. В этом ли проблема? Должно ли быть интеллигенции много? Если да, то сколько? Можно ли измерить интеллигенцию и сказать, что теперь ее вполне достаточно или пока еще маловато? Проблема видится несколько в другом плане – готов ли мусульманин назвать себя интеллигентом или интеллектуалом, как на Западе и в Иране, что несет соответственно колоссальные экзистенциальные и социальные последствия. Но Т. Таджуддин высказывает очень интересную мысль относительно именно качественной стороны проблемы. По его словам, люди, обучающиеся в арабских странах, не способны возродить мусульманскую интеллигенцию и дать достойное знание молодому поколению, поскольку они имеют только религиозные знания, а светских знаний у них недостаточно: «Многие арабские страны живут еще в средневековье, поэтому их ученые не могут дать нам достойное об-

разование, которое бы соответствовало современности, с одной стороны, и положению толерантности в нашей стране, с другой стороны»<sup>7</sup>. Председатель ЦДУМ России отмечает отсутствие представителей интеллигенции в мечетях, где 95 % среди прихожан составляют представители молодого поколения, и призывает мусульманскую интеллигенцию встречаться не только на конференциях, в театрах и других мероприятиях, а также в мечетях и исламских учебных заведениях. Интересно, что в вопросе восстановления исламской интеллектуальной жизни в России есть дискуссия, и в этом плане Султан Мирзаев, муфтий Чечни, подчеркивает, что «... неправильно приписывать к проблемам ДУМов Центральной России все регионы нашей страны»<sup>7</sup>. Так или иначе большая часть академических структур остается под влиянием узкой позиции евроцентризма, что является серьезным препятствием для формирования интеллектуальной мусульманской культуры в России.

В мусульманском государстве исламскую интеллектуальную жизнь институционализирует власть. В светском государстве задача выстраивания институциональных отношений является проблемой самих мусульманских сообществ, здесь необходима оптимальная модель, и выработкой ее должны заниматься не имамы, а именно мусульманская интеллигенция<sup>8</sup>. Возможно, объединение интеллектуальных сил российской уммы необходимо начинать с создания единого образовательного пространства. Множество высокообразованных мусульман, специалистов в различных областях оказываются где-то в стороне, и их голоса не слышимы ни обществом, ни широкими слоями верующих<sup>9</sup>. Но единое образовательное пространство виртуализируется и порождает множество новых рисков. Интересно также обратить внимание на появление новых терминов, которыми пытаются очертить проблему – например, ‘интернет-муфтий’<sup>9</sup>.

Генерируется постоянное неравенство в геополитическом масштабе научных знаний<sup>10</sup> также и за счет «утечки мозгов». Этот вид миграции оказывает неоднозначные последствия социально-культурного развития именно для мусульманских регионов. «Бороться с брейндрейном бессмысленно – это симптом, а не болезнь»<sup>11</sup>. Интеллигенция, интеллектуальная жизнь и наука – социоморфны, иначе говоря,

они строятся по тем же организационным правилам, что и породившее их общество.

Отдельный интереснейший вопрос – существование мусульманской интеллигенции в киберпространстве. Айну́р Сибгатуллин в работе «Исламский Интернет» предлагает термин ‘кибермусульмане’<sup>12</sup>, навеянный работой Р. Сондерса «Национальность: киберрусский»<sup>13</sup>. Первой книгой Сибгатуллина стала работа «Татарский интернет», в которой он показал роль и значение Интернета в национальной консолидации одного из самых многочисленных национальных меньшинств Российской Федерации.

Киберпространство становится все более могущественным и значимым в построении национальной и религиозной идентичности. Исламский интернет в России – это определенный сегмент русскоязычной сети, связанный с исламом. Сегодня русскоязычный «исламский интернет» не столь обширен, как кажется: это всего около 400 развитых интернет-ресурсов, посвященных исламу, среди которых информационные порталы и личные блоги, сайты мечетей, интернет-магазины и социальные сети<sup>14</sup>. Возможно, есть определенная связь с возрождением интереса к исламу именно в молодежной среде, которая, в целом, отдает свое предпочтение Интернету перед другими информационными источниками. Интеллигенция близка именно к молодежной среде по многим параметрам, особенно из-за участия в образовательной среде. Она часто оказывается в тех же процессах на правах элиты. Но упор в молодежной среде, как правило, делается не на изучение ислама, а на его распространение, что также не может оцениваться однозначно позитивно с точки зрения формирования интеллектуального пространства. Среди технических и содержательных проблем сегодняшнего этапа развития исламского интернета А. Сибгатуллин отмечает использование непривлекательного языка и стиля передачи информации, приверженность большинства мусульманских сайтов к обновленческому подходу, что приводит к вульгаризации и упрощению ислама. Это также естественное следствие слабости российской мусульманской интеллигенции. Интересно, что автор дает практические рекомендации по развитию мусульманского киберпространства по аналогии не только с зарубежным исламским сегментом Интернета, но и православным сегментом «рунета».

«Кибермусульмане» в целом – это особая форма проявления религиозной идентичности посредством возможностей, предоставляемых сетью Интернет. Это форма нетрадиционной религиозной социализации способна оказывать обратное влияние на сложившуюся традицию поддержания религиозной идентичности. Например, А. Сибгатуллин отмечает нехарактерное для исламских культур гендерное равноправие в виртуальных группах. При этом у интернет-действия нет нужной экзистенциальной «инерции» – реальное исповедание национальной или религиозной принадлежности ставит человека в условия ответственности и опасности в случае тоталитарных решений власти. Реально исповедующие религию подвергались в истории гонениям и казням, и у мучеников нет «опции» выхода в «интерфейсе».

Группу риска составляют молодые мусульмане, балансирующие между стремлением узнать как можно больше, применением этих знаний на практике и приходящие к противоречию между знанием и практикой, между наглядным примером других мусульман и тем, что говорят ученые: «Это твоя религия, не задавай вопросов, просто прими это»<sup>15</sup>. Особую группу риска составляют «кибермусульмане» и, соответственно, «кибер-шейхи». Риск заключается в том, что «кибер»-воспитание далеко не равноценно мусульманскому воспитанию, люди получают знания, не имея элементарных основ исламской этики<sup>15</sup>. Одинокое существование «кибер»-интеллектуала представляет опасность не только для его личности, как мусульманина, но и для уммы в целом<sup>15</sup>.

Конечно, критики Интернета часто демонизируют его как усредняющую силу, стирающую культурные различия. Но, что касается религиозных традиций, киберпространство как раз способно содействовать их сохранению. Рассеяния, диаспоры – как очень специфическая форма социального бытия – могут посредством виртуального общения сберечь и закрепить свою идентичность через религиозное поведение. Доступ в Интернет способен заметным образом повлиять на российский ислам и формирование мусульманской интеллигенции.

Появление социального измерения киберпространства – факт особенно позитивный для российских мусульман. Динамика интернет-коммуникации разрушает монополию го-

сударства на распространение информации и институционализацию. Будучи альтернативным пространственным измерением, киберпространство проделывает виртуальные бреши в устройстве межрелигиозных отношений, одновременно открывая серьезные возможности в области внутреннего социального строительства. Виртуальное и реальное пространства все в большей степени влияют друг на друга<sup>16</sup>. Если взглянуть на географию киберпространства, становится очевидным, что государства-нации представлены в виртуальном пространстве значительно скромнее, чем в реальном<sup>17</sup>. Сообщество российских мусульманских интеллектуалов, живущее вне условий всесторонней государственной поддержки, по-видимому, прекрасно готово к подобным условиям. Интернет становится мощным орудием в руках интеллектуалов, для которых доступ в Сеть – средство, позволяющее заявить о своей религиозной принадлежности. При этом, в отличие от других форм массмедийной связи, структура Интернета способствует распространению экстремистской риторики. Гипертекст – это более острое орудие в руках экстремистов.

Оказываясь в сети, кибермусульманин больше не является представителем меньшинства в большой стране, но представляет собой частицу огромной исторической общности из десятков миллионов людей, разбросанных по всему свету. При этом упраздняя необходимость в непосредственных личных контактах, Интернет усиливает чувство одиночества и социальную изоляцию, расширяя виртуальные сети, которым не хватает задушевности реальных отношений. Как показывают исследования, увлечение электронным общением может приводить к потере связи с реальной действительностью<sup>18</sup>. В этом плане мусульманское интеллектуальное меньшинство может оказаться особенно уязвимым. Это своего рода формирование свободных социальных «радикалов», а виртуальная радикализация, думается, не менее опасна, нежели «реальная».

Итак, сегодня как никогда важно сформировать общественную прослойку мусульманской интеллигенции – не только для того, чтобы она могла адекватно рассказывать об исламе<sup>19</sup>. Образованная мусульманская интеллигенция поможет преодолеть исламофобию, а также отчуждение кибермусульман. Другими словами исламская интеллигенция

выполняет широкую задачу социальной стабилизации.

### Примечания

<sup>1</sup> Jalaeipour, H. Religious Intellectuals and Political Action in the Reform Movement [Internet resource]. URL : [www.dr.soroush.com/PDF](http://www.dr.soroush.com/PDF).

<sup>2</sup> Левшуков, Р. А. Религиозный экстремизм в Карачаево-Черкесской Республике // Северо-кавказ. обозрение. Вып. 1. Ростов н/Д : СКНЦ ВШ, 2001. С. 47.

<sup>3</sup> Кургинян, С. Актуальный архив. Работы 1988–1993 годов. М. : Междунар. обществ. фонд «Эксперимент. творч. центр», 2010. С. 98.

<sup>4</sup> Текуева, М. А. Исламское движение в Кабарде и Балкарии во время гражданской войны на Тереке // Северо-кавказ. обозрение. Вып. 1. Ростов н/Д : СКНЦ ВШ, 2001. С. 68.

<sup>5</sup> Jalaeipour, H. Religious Intellectuals...

<sup>6</sup> Мухаметшин, Р. М. Мусульманской интеллигенции в России сегодня нет [Электронный ресурс]. URL : <http://www.ladno.ru/interview/13883.html>.

<sup>7</sup> Мусульманская интеллигенция в России : Мирзаев vs Таджуддин [Электронный ресурс]. URL : <http://www.ansar.ru/rfsng/2011/05/23/15911>.

<sup>8</sup> Мухаметшин, Р. М. Мусульманской интеллигенции в России сегодня нет.

<sup>9</sup> Авясов, Ш. О создании Конгресса мусуль-

манской интеллигенции России [Электронный ресурс]. URL : <http://oodrin.ru>.

<sup>10</sup> Teran Dutari, J. C. The Socio-cultural Impact of Brain Drain : Reflections from Latin America [Internet resource]. URL : [www.palgrave-journals.com/hcp/journal/v7/n4/abs/hcp199452a.html](http://www.palgrave-journals.com/hcp/journal/v7/n4/abs/hcp199452a.html).

<sup>11</sup> Дерлугьян, Г. Брейн-дрейн и как с ним бороться // Знание-сила. 1995. № 11. С. 16.

<sup>12</sup> Сибгатуллин, А. Исламский Интернет. М. ; Н. Новгород : Медина, 2010. 127 с.

<sup>13</sup> Сондерс, Р. Национальность : киберрусский [Электронный ресурс]. URL : [www.inosmi.ru/panorama/20041027/214142.html](http://www.inosmi.ru/panorama/20041027/214142.html).

<sup>14</sup> Усманова, Л. О книге Айнура Сибгатулли-на «Исламский Интернет» [Электронный ресурс]. URL : [http://www.isxak.ru/view\\_event.php?id=856](http://www.isxak.ru/view_event.php?id=856).

<sup>15</sup> Чей шейх прав? [Электронный ресурс]. URL : <http://www.islamnaneve.com/mpage.php?p=articles/kibersheih>.

<sup>16</sup> Сондерс, Р. Национальность : киберрусский.

<sup>17</sup> Falk, J. The Meaning of the Web // The Information Society. 1998. Vol. 14. P. 285–293.

<sup>18</sup> Kotkin, J. The New Geography : How the Digital Revolution is Shaping the American Landscape. N. Y. : Random House, 2000.

<sup>19</sup> Мухаметшин, Р. М. «Интерфакс-религия» : образованная мусульманская интеллигенция поможет преодолеть исламофобию [Электронный ресурс]. URL : [www.muslims-volga.ru](http://www.muslims-volga.ru).

Д. Г. Михайличенко, Д. М. Абдрахманов,  
П. М. Яковлева, Н. Н. Киреева

## ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ДЕКОНСТРУКЦИИ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖЬЮ ПРОЯВЛЕНИЙ МАССОВОГО МАНИПУЛИРОВАНИЯ В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Исследование выполнено в рамках гранта РГНФ № 13-13-02016  
«Динамика порогового значения технологий массовой манипуляции  
в конструировании протестного потенциала молодежи Республики Башкортостан»

*Процессы массового манипулирования приводят к интервенциям в жизненные планы студенческой молодежи современной России. Несформированность институциональной инфраструктуры для субъектного противодействия технологиям массовой манипуляции актуализирует экзистенциальные аспекты деконструкции этого феномена.*

**Ключевые слова:** технологии массовой манипуляции; студенческая молодежь; информационное общество; экзистенциальный выбор; институциональная инфраструктура.

Характер воздействия технологий массовой манипуляции на социальное поведение различных социальных групп актуализирует задачу по изучению алгоритмов противодействия этому информационно-психологическому феномену. Посредством массового манипулирования акторы экономического или политического поля создают специфические инструменты давления на различные социальные группы. Молодежь является наиболее восприимчивой к динамично меняющейся среде формирующегося в России информационного общества социально-демографической группой, чутко реагирующей на проявления несправедливости со стороны различных структур.

Посредством массового манипулирования акторы социального поля создают специфические инструменты давления на различные группы. Студенчество как самая образованная часть молодежи – это будущее России, от которой зависит развитие страны в эпоху глобализации. Однако и эта социально-демографическая группа в современной российской политике демонстрирует невысокие потенциалы гражданского участия. Апелляция к студенческой молодежи осуществляется нами потому, что именно эта категория наиболее чутко реагирует на различные проявления несправедливости и репрессивности общества. И если гражданская субъектность нынешней молодежи оказывается в уязвимом положении вследствие таких факторов, как административный ресурс в политике,

или массовое манипулирование, то есть основания утверждать, что воспроизводство этих каналов репрессивности продолжится в средне- и долгосрочной перспективе. Именно в университетах формируется самосознание эпохи, продуцируются высокие культурные образцы. Иными словами, от отношения студенческой молодежи к процессам массового манипулирования сейчас зависит не только уровень гражданской субъектности россиян в будущем, но и уровень политической культуры молодого поколения.

Как свидетельствуют проведенные ранее нами исследования<sup>1</sup>, студенческая молодежь современной России в своей массе не только не видит каналов собственной политической и гражданской субъективации, но и проявляет невысокую заинтересованность в них. Гораздо больший интерес у студенчества вызывают вопросы внешней политики. В целом же тенденция ориентации студенческой молодежи на другие, неполитические стратегии обустройства своего жизненного мира несомненна.

Анализируемая социальная группа в силу различных причин неглубоко погружена в текущую повестку дня региональной политики субъекта Российской Федерации. Несмотря на фиксируемую в ходе опроса вооруженность студенческой молодежи Башкортостана критическим инструментарием, необходимым для оценки политических конфигураций, ее представители в своей основной массе оказываются уязвимыми для навязывания искаженных посредством технологий массо-

вой манипуляции идеологом и мифологом. Отсутствие сформированной гражданской и политической позиций, а также аморфность взглядов не позволяет студенческой молодежи эффективно сопротивляться манипулятивному воздействию через различные медиумы.

Многие студенты склонны оценивать общественные явления с формально-институционализированных позиций, без принятия во внимание того факта, что они могут иметь, например, политизированный подтекст. Студенческая молодежь, прежде всего в силу своей аполитичности, восприимчива к демагогическим акциям, направленным на приобретение действенного политического капитала.

Осведомленность студентов о факторах, влияющих на социально-политические процессы, не слишком высока. Студенты, в основной своей массе, рассматривают эти факторы «в первом приближении», не особо вдаваясь в подробности, что создает благоприятные условия для массового манипулирования.

Аттестация технологий массовой манипуляции как нарушения права человека на свободу волеизъявления, препятствия самостоятельного решения приводит к вопросу о необходимости юридикации и правового запрета этого феномена. Такой социальный регулятор, как право, призван обеспечить всем членам общества максимально возможную на определенном этапе развития абстрактно равную, одинаково справедливую для всех меру свободы. Общий смысл правовых действий заключается в том, что для выражения большей меры свободы необходимо использовать систему запретов, однако сама возможность появления таких запретов в отношении технологий скрытого управления проблематична. Чем больше запретов, тем более изошренными становятся сами технологии, которые проявляют, таким образом, свою гибкость.

Запретительные меры косвенно стимулируют развитие технологий скрытого управления, в том числе и манипулятивные. При этом абсурдна сама практика публичного запрещения технологий скрытого управления, речь может только идти о запрете некоторых технологий массового воздействия, имеющих сублиминальную и психоделическую структуру воздействия. К тому же, чем больше запретов, тем более изошренными стано-

вятся сами технологии, которые проявляют, таким образом, свою гибкость. Запретительные меры косвенно стимулируют развитие технологий массовой манипуляции, поэтому необходимым становится поиск других алгоритмов снижения их влияния на студенческую молодежь. Сам феномен манипуляции, в том числе и массовой, является неотъемлемым элементом общественной жизни, полная элиминация которого из ткани социального, помимо того что невозможна, привела бы к обеднению общественных отношений.

Вплетенность технологий массовой манипуляции в социальные институты и магистральные практики, постоянно встречающиеся на жизненном пути студенческой молодежи, важнейшим элементом деконструкции этого феномена заставляют признать психолого-информационную и когнитивную защиту, повышая тем самым значимость психологических и информационно-аналитических структур современности.

Исходя из этого, мы считаем, что умение деконструировать репрессивные проявления массового манипулирования выступает важным элементом гражданской субъектности молодежи. Далеко не все представители студенческой молодежи ощущают на себе воздействие технологий массовой манипуляции, что делает саму постановку проблемы о противодействии им неоднозначной. Более того, ни одна политическая сила в современном российском обществе не заинтересована в полном устранении технологий массовой манипуляции из коммуникативного поля современной социальности. Поэтому мы считаем, что проблема противодействия технологиям массовой манипуляцией – это вопрос экзистенциального выбора, стремления к свободе каждого представителя студенческой молодежи.

Трагичные события первой половины XX в. (мировые войны, тоталитарные режимы, фобии общественного сознания и др.) заставили человека осознать хрупкость, шаткость онтологических скреп бытия, фаллибельность европейской веры в Прогресс и Просвещение. Среди основных экзистенциальных дилемм современности чаще всего называются кризис гражданства, коммерциализация человеческих уз и взаимодействий, экологические проблемы, распространение консьюмеризма, разложение человеческой солидарности. В то же время формы инфор-

мационно-психологической репрессивности современного общества ставят человека перед ужасающей, если додумать ее до конца, экзистенциальной ситуацией: не только социальная реальность, общественные ценности, но и сам современный человек, его мысли, убеждения и предпочтения во многом представляют собой результат конструирования этих технологий. Студенческая молодежь, как и другие представители общества, в ходе своей социальной жизни «привыкает» к различным проявлениям технологий массовой манипуляции и проявляет склонность не замечать их воздействие.

Когда информационные потоки принимают активное участие в генерировании власти и материальных ценностей, очень трудно таким институтам, как университеты, школы, телевидение, радио, Интернет, печать, музеи и библиотеки, а также интеллектуалам, стоящим во главе них, отказаться от своей властной составляющей, деидеологизироваться, находиться вне поля воздействий технологий массовой манипуляции. Современные субъекты властных отношений рассматривают эти институты, финансируют их, исходя из соображений полезности в конструировании властных конфигураций, которые отвечают их специфическим интересам. Тогда как аргумент предполагается, что основной принцип функционирования всех вышеперечисленных институтов заключается в беспристрастном, объективном распространении информации и знаний. Молодой человек, таким образом, теряет гносеологические ориентиры для осуществления свободной деятельности, стремления к свободе. Иными словами, общество не дает ясных представлений о том, какая свобода ему необходима. Более того, общество, в лице коммерциализированных и пронизанных конъюнктурой властных отношений институтов, затрудняет саму возможность понимания свободы. Поэтому современному человеку остается надеяться на самого себя, свои навыки, интеллектуальные и волевые потенции, без которых, учитывая характер репрессивного воздействия технологий массовой манипуляции, субъективация невозможна.

Слишком значительный вес в обществе имеют структуры, которые выбирают определенный, специфический способ подачи информации, искажая и приукрашивая ее. В таком виде информация склоняет людей в

пользу определенной позиции, что с новых оснований позволяет ставить вопрос о человеческой свободе. Определенные группы участников политики или борющихся за материальные блага активно используют технологии массовой манипуляции во властных отношениях, придавая циркулирующей информации нужную эмоционально-экспрессивную и когнитивную направленность. К тому же различные специалисты по технологиям массовой манипуляции всеми силами стремятся создавать и поддерживать иллюзию свободы действия современного человека.

Проблема репрессивного воздействия технологий массовой манипуляции делает необходимым рассмотрение вопроса о том, что же студенческая молодежь может противопоставить им в процессе развития своей политической культуры и активизации форм гражданского участия. От способности деконструировать негативные последствия технологий массовой манипуляции, от умения противостоять им, а также от креативного потенциала студенческой молодежи зависит, сможет ли она стать сознательным и автономным создателем собственной жизни будущей России.

В условиях повседневности студенты зачастую склонны не замечать или даже не придавать значения репрессивному воздействию технологий массовой манипуляции, однако в средне- и долгосрочной перспективе этот фактор недооценивать нельзя. Технологии массовой манипуляции уже давно не являются каким-то особенным феноменом общественной жизни современного информационного общества. Скорее – это тот элемент, который формирует ландшафт инфраструктуры этого типа социальности. Именно поэтому мы считаем, что от умения выстроить свое отношение к технологиям массовой манипуляции во многом зависит успех социальной субъектности студенческой молодежи.

Возможности противодействия воздействию технологий массовой манипуляции в значительной степени зависят от интеллекта, креативности, воображения и внимательности студенческой молодежи. Представляется, что в ближайшем будущем социальная дифференциация общества будет в большей степени зависеть от восприятия информации человеком: общество будет делиться на тех, кто предпочитает получать уже готовые образцы и определения мира, не будучи способными критически воспринимать получаемую

информацию, и тех, кто способен отбирать, «фильтровать» получаемые данные. Иными словами, информационные потоки, в том числе содержащие и различные проявления массовой манипуляции, все более активно становятся фактором структуризации социальности.

Для успешной нейтрализации студенческой молодежи воздействию технологий массовой манипуляции необходим досуг, свободное время. К сожалению, досуг – дистанция по отношению к материальной необходимости и повседневной спешке, которую далеко не каждый может себе позволить.

Студенческой молодежи следует совершенствоваться и культивировать свою рациональность. Именно рациональность, оттесняемая нередко до положения маргинального в обществе, является орудием резистентности.

Деконструкция проявлений массового манипулирования не есть важнейшая цель социального бытия современного человека, но является необходимым условием субъективации и духовного развития в XXI в.

Проведенные нами исследования специфики воздействия технологий массовой манипуляции на социальное бытие студенческой молодежи свидетельствует, что они остро нуждаются в рациональных формах коммуникации, предполагающих в максимально возможной степени свободные от приемов манипулятивного воздействия условия с целью нахождения истины. Эта форма общения предполагает в качестве цели не столько убедить оппонента или подловить уловкой, но найти истину. Самой главной проблемой в этой связи может считаться не защита собственного мнения, но реальное положение дел.

Для того чтобы противодействие технологий массовой манипуляции способствовало субъективации студенческой молодежи, она должна, как отмечалось, основываться на свободном выборе представителей этой

группы, однако для успешности этого процесса необходима также институциональная инфраструктура, состоящая из потоков свободной, неангажированной и нередуцированной информации, принципов интеллектуальной конкуренции и состязательности при принятии важнейших решений в обществе. Также неотъемлемым элементом такой инфраструктуры должно стать увеличение информированности студенческой молодежи относительно репрессивных технологий формирующегося в России информационного общества. Однако пока, к сожалению, далеко не всегда можно говорить о наличии такой инфраструктуры и именно поэтому проблема деконструкции репрессивного воздействия технологий массовой манипуляции на студенческую молодежь остается вопросом экзистенциального выбора каждого его представителя. Студенческая молодежь в основной своей массе не обладает экзистенциальными компетенциями, а институциональные основания для деконструкции манипулятивных смыслов в обществе развиты не достаточно. Это, в свою очередь, делает студенческую молодежь современной России уязвимой для массового манипулирования. Авторитарные практики государственной власти (административный ресурс в политическом процессе, патерналистская государственность, контроль над гражданским обществом) делает массовое манипулирование закрепляющим, а не основным ресурсом субъектов властных отношений.

### Примечание

<sup>1</sup> Михайличенко, Д. Г. Основные факторы политической субъективации молодежи Республики Башкортостан в электоральный период / Д. Г. Михайличенко, А. А. Фазлыев // Вестн. Челяб. гос. ун-та. 2013. № 13 (304). Философия. Социология. Культурология. С. 106–110.

Л. А. Пашина

## **ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ФЕНОМЕНА СОЦИАЛЬНОЙ АГРЕССИВНОСТИ**

*Проблематизируется понимание феномена социальной агрессивности в рамках психоаналитического подхода. Обосновывается тезис о том, что разные представители этого направления редуцируют исследуемый нами феномен к глубинным психическим инстинктам.*

**Ключевые слова:** агрессивность; либидо; бессознательное; инстинкт; фрейдизм; неофрейдизм; подавление.

На протяжении длительного времени в науке доминировал принцип антропологического рационализма, который лаконично можно выразить словами Р. Декарта – «*Cogito ergo sum*», – который интерпретирует человека исключительно как «*homo sapiens*». Но постепенно появлялось понимание ограниченности подобного взгляда, что, естественно, нашло отражение, главным образом, в неклассической философии, что подкреплялось сложной переломной социальной, политической, экономической и, как следствие, культурной историей, со всей очевидностью эксплицировавшей иррациональное начало в человеке.

Одним из первых научно обоснованных объяснений природы человеческой и социальной агрессивности явилась инстинктивистская концепция. Самыми фундированными в ее рамках являются два направления: психоаналитический и эволюционный, утверждающие, что агрессивность имманентна человеческой природе, что человек генетически или инстинктивно агрессивен. В рамках данной статьи мы остановимся на подробном анализе психоаналитической интерпретации феномена социальной агрессивности.

Одним из первых эту проблематику стал разрабатывать Зигмунд Фрейд, предложивший структурную концепцию психики, динамика которой объяснялась диалектикой трех начал: «*Id*», «*Ego*» и «*Super-ego*». Причем «*Id*» интерпретировалось как источник человеческой активности, определяющей как онтогенетическое, так и филогенетическое развитие.

Согласно доктрине З. Фрейда, содержание бессознательного составляют различные влечения, страсти, преимущественно сексуального характера, а также вытесненные из сознания идеи. «*Id*» имеет структуру («пред-

сознательное», «вытесненное бессознательное», «третье бессознательное»), благодаря взаимодействию частей которой функционирует. «*Id*» филогенетически является базовой структурой, которая порождает все остальные и антагонистически им противостоит.

«*Ego*» является модификацией «*Id*» и осуществляет цензуру желаний бессознательного. Так, сообразуясь с реальностью внешнего мира, «*Ego*» вытесняет обратно в бессознательное социально неприемлемые (сексуальные, эгоистические, девиантные) желания и идеи, противостоит их попыткам проникнуть в сознание.

«*Super Ego*» – генетически восходит к «*Ego*» и является его составной частью. Это интериоризованные социокультурные предписания: идеалы и нормы, моральная цензура.

По З. Фрейду, человеческое «*Ego*» вынуждено постоянно искать компромиссы между неосознанными побуждениями «*Id*» и цензурой «*Super-ego*», и, как следствие, пишет З. Фрейд, «*Ego*» не является «*хозяином в своем собственном доме*».

Важно отметить, каким образом З. Фрейд объясняет возникновение, условия детерминации и проявления феномена агрессивности с учетом предложенной им концепции структуры психики.

В первом приближении стоит отметить, что отношение З. Фрейда к проблеме агрессивности исторически менялось. В своих ранних работах он утверждал, что человеческое поведение детерминируется «*Эросом*» (сексуальным инстинктом) и инстинктом самосохранения, которые направлены на сохранение и воспроизведение жизни<sup>1</sup>. В рамках подобной интерпретации агрессия рассматривалась всего лишь как реакция на блокирование либидоносных импульсов. Другими словами, в ранних работах З. Фрейд еще не трактовал

агрессию как имманентный атрибут человеческой природы.

Но позднее (после Первой мировой войны) он пересматривает свое представление о структуре психики и в работе «По ту сторону принципа удовольствия» (1920) впервые пишет об инстинкте смерти («Танатосе») как о втором фундаментальном начале, детерминирующем жизнь бессознательного<sup>2</sup>.

«Танатос» – это влечение к смерти, «инстинкт смерти», энергия тотальной деструкции, бессознательное стремление к возвращению всего живого в его первоначальное, неорганическое состояние. Именно «Танатос» рождает агрессивность.

«Эрос» и «Танатос» рассматриваются как две тотальные силы, сосуществующие диалектически, борьба которых определяет ход развития человека, общества, культуры. Более того, в последних работах З. Фрейд констатировал, что человеческая природа изначально деструктивна, и проявления агрессивности не могут быть элиминированы: «Нужно учитывать изначальную враждебность людей по отношению друг к другу», агрессия проявляется как «неподдающаяся уничтожению черта человеческой природы»<sup>3</sup>.

Но если «Танатос» тотален и неистребим, как человеку удастся выжить? С помощью каких способов человеку и обществу удастся канализировать эту врожденную, перманентно генерируемую энергию?

Фрейдизм предлагает несколько объяснений. Во-первых, чтобы игнорировать энергию «Танатоса», психикой используются механизмы перенаправления разрушительной энергии вовне по принципу смещения (во внешний мир). Во-вторых, З. Фрейд в последних работах говорит о принципе катарсиса, с помощью которого может быть рассеяна часть разрушительной энергии. В-третьих, З. Фрейд упоминает принцип сублимации, который интерпретируется как трансформация спонтанно генерируемой бессознательным активности в социально приемлемые формы. Предполагается, что такой перенос способен канализировать врожденную агрессивность индивида. «Перевоспитать» же агрессивность в человеке невозможно, ее можно лишь сублимировать<sup>4</sup>.

В основе учения З. Фрейда лежит убеждение в том, что культура основана на отказе от удовлетворения желаний бессознательного<sup>5</sup>, поскольку ее основным требованием является

принуждение человека согласовывать свои действия с требованиями реальности, то есть сублимирования энергии Либида, тогда как для человека более естественным является согласование своего поведения с принципом удовольствия.

В работе «Неудовлетворенность культурой» (1930) З. Фрейд приходит к выводу, что «то, что мы называем нашей цивилизацией, в значительной степени ответственно за наше несчастье, и мы могли бы быть намного счастливее, если бы отказались от цивилизации и возвратились бы к примитивным условиям жизни»<sup>6</sup>. В целом З. Фрейд истолковывает агрессивность как проявление инстинкта разрушения, спроецированного вовне и нацеленного на внешние по отношению к его носителю объекты, в первую очередь на других людей.

В дальнейшем феномен агрессивности подробно исследовался и другими представителями психоаналитического направления. Так, Альфред Адлер социологизирует бессознательное, перенося акцент с преимущественно либидозной детерминированности бессознательного на бессознательное стремление к власти как основной фактор развития личности.

В качестве основного фактора развития личности он называет два фундаментальных инстинктивных стремления: чувство неполноценности и чувство общности. В основе человеческой деятельности А. Адлер усматривает стремление к личному превосходству, реализуемое через механизм компенсации первородного чувства неполноценности<sup>7</sup>, а основным фактором развития личности объявляется постоянный острый конфликт между чувством неполноценности и порожденным им стремлением к власти.

Компенсация может осуществляться в двух принципиально разных формах. Во-первых, как «компенсация на полезной стороне жизни» через развитие социально одобряемых и социально значимых способностей, что, элиминируя негативные проявления стремления к превосходству, снижает проявления агрессивности. Во-вторых, как «компенсация на бесполезной стороне жизни», когда чувство неполноценности трансформируется в комплекс неполноценности, становясь «псевдокомпенсацией», которая выражается в асоциальных формах поведения: «Инстинкт превосходства, стремление

возвыситься над другими, подчинить их себе становятся определяющей внутренней силой индивида, главным источником его поведенческой мотивации»<sup>8</sup>.

Главным институтом, формирующим личность, по А. Адлеру, является семья. «Чувство неполноценности» формируется в раннем детстве, поскольку для каждого ребенка естественно переживание ощущения своей недостаточности. Позднее это чувство вытесняется в бессознательное.

Следовательно, истоки агрессивности А. Адлер видит не столько в самих комплексах, сколько в неспособности индивида установить успешную социальную коммуникацию.

Дальнейшее развитие философских воззрений на содержание концепта 'социальная агрессивность' мы можем найти в творчестве Карла Густава Юнга.

**К. Г. Юнг пересмотрел основные положения психоанализа:** он отрицает преимущественно сексуальную этиологию неврозов, отказывается от трактовки человека исключительно как эротического существа, более глубоко дифференцирует структуры «бессознательного», настаивает на трактовке психической энергии как ценностно нейтральной.

Помимо «личностного бессознательного», которое отражает в психике индивидуальный опыт, **К. Г. Юнг выделил более глубокий слой** – «коллективное бессознательное», являющийся продуктом психической наследственности, связывающим современного человека с его дальними предками.

**К. Г. Юнг, в отличие от З. Фрейда и А. Адлера,** определяет психическую энергию бессознательного как ценностно нейтральную. Также **К. Г. Юнг считает, что основным содержанием психической жизни человека** является процесс «индивидуации», реализации архетипа «Самости» – стремления личности к полноте воплощения своих возможностей.

Содержание «коллективного бессознательного» составляют архетипы. В числе архетипов выделяется архетип «Тени» – генетически унаследованное человеком от прахаического прошлого темное, примитивное, докультурное, животное, отвергнутое индивидуальным «Я» и оттесненное в область бессознательного, где оно складывается в «alter ego».

Каждый человек имеет свою «Тень», которая состоит отчасти из родовых низменных

животных влечений, вытесненных из сознания культурой, а отчасти возникает в результате индивидуальных вытеснений установок и чувств, отвергаемых сознательным «Я». По словам К. Г. Юнга, «это то, чем человек не желает быть», воплощение того, чего каждый человек боится и что он презирает в себе»<sup>9</sup>.

В глубинах бессознательного дремлет память о диком, первобытном прошлом, и для этой дремлющей энергии наиболее предпочтительными формами разрядки являются борьба, насилие, разрушение. В то же время нет однозначности в оценке архетипа «Тени», поскольку он содержит не только деструктивные установки, но и созидательные импульсы.

Иными словами, агрессивность основана на инстинктах и влечениях архетипа «Тени».

К. Г. Юнг писал, что «Тень» часто проваливается в бессознательное или активно и безжалостно вытесняется, чтобы поддержать ханжескую благопристойность нашего иллюзорного совершенства, но вытеснение стремлений за пределы сознания не препятствует их существованию и эффективному воздействию. Будучи вытесненной или отрицаемой, психическая «Тень» продолжает работать «за сценой»<sup>10</sup>.

Итак, с позиций классического психоанализа и «глубинной» психологии, агрессивность является врожденным инстинктом человека, она генетически обусловлена. Это неотъемлемая черта человека связана с его архетипической «Тенью», «внутренним убийцей и самоубийцей». «Тень» олицетворяет все темные стороны человеческого «Я».

Значительный интерес в рассматриваемом плане представляет теория деструктивности Эриха Фромма, который смещает акцент с подавленной сексуальности на конфликтные ситуации, обусловленные социокультурными причинами.

Э. Фромм полагал, что человека можно понять только экзистенциально. Сущностью человека является его спонтанность, свобода, принципиальная незаконченность бытия, а человеческая агрессивность – это реакция на невозможность быть свободным и реализовать себя. П. Гуревич пишет, что Э. Фромм «усматривает рождение разрушительности не в первородном грехе, не в человеческом своеволии, а в предумышленном отказе человека от самого себя, от собственной уникальности»<sup>11</sup>.

В центре внимания Э. Фромма – антагонистичность человеческого существования, взятая как онтологический факт. Один из наиболее важных факторов развития человека – его диалектичность, вытекающая из его биосоциальности. Эта «экзистенциальная дихотомия» рождена природой, поскольку человек – это животное, которое уже слабо регулируется природными инстинктами, то он принужден сознательно регламентировать свое существование, а эти решения не всегда являются верными, удовлетворяющими, эффективными. Как следствие возникает антиципация страха, неуверенность, беспокойство<sup>12</sup>.

Разрабатывая целостную концепцию личности, Э. Фромм стремится выяснить механизм взаимодействия психологических и социальных факторов в процессе ее формирования. Страх подавляет и вытесняет в бессознательное черты, несовместимые с господствующими в обществе нормами. Различные формы социальной патологии в современном обществе также связываются с отчуждением<sup>13</sup>.

Э. Фромм определяет агрессию достаточно широко: «как причинение ущерба не только человеку или животному, но и вообще всякому неживому объекту». Он считает, что существует два вида агрессии: доброкачественная и злокачественная. Первая проявляется в момент опасности и носит оборонительный характер, служит жизненным интересам общества, обеспечивает индивиду, группе и социуму в целом возможность выживания и безопасности, и как только опасность исчезает, затухает и данная форма агрессии. Она представляет собой врожденную способность реагировать на внешнюю опасность путем либо нападения, либо бегства. Оборонительная агрессивность является общей для человека и животных, она дана им самой природой. Злокачественная агрессия отсутствует у животных и свойственна только человеку.

Э. Фромм критикует тезис об инстинктивном характере агрессивного поведения людей. Конечно, доброкачественная агрессия по природе инстинктивна, злокачественная агрессивность инициируется исключительно в человеческом характере. Деструкция в социальных отношениях порождена ситуацией невозможности реализовать свои потребности, в результате чего возникает злокачественная агрессия, направленная на удовлетворение влечения к насилию и жестокости самим по себе<sup>14</sup>.

Э. Фромм предполагает, что современная цивилизация антагонистична человеку, поэтому его природа ищет соответствующей компенсации, которая может проявиться преимущественно только в девиации. Так, Э. Фромм выделяет две основные формы подобной компенсации: агрессивная нонконформистская позиция и эскапизм как попытка отрешиться от гнетущей действительности. «Свобода от традиционных связей средневекового общества, давая индивиду новое чувство независимости, в то же время сделала его одиноким и изолированным, полным сомнения и тревог, привела его к новому виду подчинения, к компульсивной антисоциальной деятельности»<sup>15</sup>.

Также Э. Фромм вскрывает структуру психики, которая организуется диалектическим взаимодействием тенденции жизни (биофилия) и приверженности смерти (некрофилия). Врожденным стремлением всех живых существ, по Фромму, является тяга к жизни, интенсивное побуждение сохранить свое существование. Доминирование одного из начал в психике человека и определяет тип характера индивида. Э. Фромм отмечает, что абсолютно некрофильские характеры встречаются сравнительно редко, представляя собой сугубо патологические феномены<sup>16</sup>.

Решающую роль в детерминирующем воздействии одной из тенденций на поведение человека играет целый ряд психологических и социокультурных факторов.

Как разновидность психоаналитической трактовки природы социальной агрессивности можно рассматривать и концепцию «конфликтующих сознаний» или «ошибочного мнения» К. Ларсена, Г. Минтона, а также теорию «мисперцепции» (А. Стоссинджер). Их суть заключается в том, что в основе агрессивного поведения как отдельных индивидов, так и социальных групп лежит субъективно искаженная форма восприятия явлений реальной действительности и соответствующая реакция на это восприятие, т. е. складывающаяся в сознании в процессе восприятия модель социальной действительности в силу разнообразных причин всегда носит неадекватный воспринимаемой реальности характер. Нередко это происходит в силу того, что жизненная действительность оказывается более подвижной, чем создаваемый в сознании людей образ этой действительности.

Также в ходе эволюции психоанализа сложилось такое направление, как неофрейдизм

(в частности, «психокультурный фрейдизм»), сторонники которого (К. Хорни, Г. Салливан, Э. Фромм, Ф. Александер, Д. Боулби и др.) социологизируют теорию З. Фрейда, отказываясь от тотальной сексуальной детерминации, но в целом, оставляя нетронутой логику ортодоксальных рассуждений.

Так, К. Хорни, Д. Боулби, Г. Салливан, Э. Эриксон видят причины отклонений в дефиците эмоционального контакта, теплого общения с матерью в первые годы жизни<sup>17</sup>.

Неофрейдисты при анализе феномена агрессивности акцентируют внимание на проблемах генезиса психической патологии, которая обосновывается ими следующим образом: темпы развития современной цивилизации привели к небывалой репрессии личности, которая уже не в состоянии интериоризировать чрезвычайно возросшее количество требований к отдельному индивиду, а в состоянии только враждебно и иррационально реагировать на воздействия извне, поскольку уровень сублимации человека уже не может соответствовать уровню требований общества к индивиду. Отсюда возникновение массовых неврозов, небывалый рост проявлений агрессивного поведения на всех уровнях социальной организации. «Экзистенциальный страх» – имманентная черта индустриальной цивилизации.

Проблемы психопатологии получили в неофрейдизме наибольшее развитие у К. Хорни. Она считает, что созданная современной цивилизацией и культурой система многочисленных «противоестественных» для человеческой природы социальных, моральных, этических запретов ведет к культивации у индивида чувства недовольства, страха и ненависти, которое в свою очередь порождает агрессию<sup>18</sup>.

К. Хорни считает движущей силой невроза состояние «основного страха», порожденного враждебной средой. При этом самое ценное и основное в человеческом «Я» не есть продукт среды, материальных условий человеческого бытия, не воспитано в человеке общественными отношениями, а неразрывно связано с его психологической сущностью<sup>19</sup>.

Так, К. Хорни описывает четыре «великих невроза нашего времени»: невроз привязанности – поиски любви и одобрения любой ценой; невроз власти – погоня за властью, престижем и обладанием; невроз покорности – конформизм, самоидентификация с хариз-

мой лидера, религиозное поклонение, мазохистские отклонения и неврозоизоляция или невроз бегства от общества.

Таким образом, в рамках неофрейдизма, агрессия – это результат противоречивости и репрессивности культуры по отношению к человеку.

Своеобразное развитие учение З. Фрейда получило во фрейд-марксизме. Наиболее видными его представителями являются Вильгельм Райх и Герберт Маркузе, которые объявляют борьбу бессознательных инстинктов и влечений основным фактором, определяющим поведение человека, межличностные отношения и развитие общества.

Особая роль ими отводится сексуальным влечениям и половым отношениям. Сексуально неудовлетворенный индивид «субъективно вступает в глубокое противоречие с обществом», отчуждается от него, ввергается «в состояние одиночества и изоляции»<sup>20</sup>.

Фрейд-марксисты ставят вопрос о преодолении отчуждения индивида от общества, ссылаясь при этом на известные положения К. Маркса о необходимости преобразования общественных отношений, однако основу решения этого вопроса они усматривают в сфере сексуальности. Развитие общества объясняется процессом «превращения энергии влечений в общественно полезную энергию труда».

Основы фрейд-марксизма заложил В. Райх в работе «Диалектический материализм и психоанализ» (1924), где он переосмысливает понятие сексуальной энергии натурфилософски<sup>21</sup>. Непосредственной причиной невроза является блокированная сексуальная энергия, которая образует базис невроза, а его психологическое содержание – фантазии, питающие невроз, – его надстройку. Человек выступает как энергетическая система, а либидозный процесс – как центральный регулирующий ее механизм, вокруг которого развивается вся общественная жизнь, равно как и внутренняя жизнь индивида.

В. Райх, продолжая учение З. Фрейда, создал учение о существующей системе сексуальной репрессивности, которая использует семью, политику и культуру в целях подавления сексуальности и свободы человека, чем формирует консервативный тип характера людей, ориентированный на абсолютную конформность.

В. Райх считал, что структура личности состоит из трех автономно функционирую-

щих уровней организации. Основу личности современного человека составляют потенции любви, работы и самосохранения. Этот «глубинный слой» состоит из природно-социальных позитивных импульсов, эксплицируя которые человек предстает здоровым и гармонически развитым, трудолюбивым, честным, способным на истинно человеческие любовь и искренность. Но вследствие ограничений и давления, идущих от общества, это глубинное здоровое ядро обрастает вторым («антисоциальным») слоем, состоящим из деструктивных сексуально-перверзных импульсов, которые представляют собой реакцию на социокультурные запреты. Третий слой образуется из потребности адаптировать реактивные деструктивные позывы к социально приемлемым нормам поведения. Это своеобразный защитный («поверхностный») слой состоит из адаптивных черт. Подобное устройство личности В. Райх определял как «невротический характер».

В работе «Массовая психология фашизма» он утверждал, что фашизм как определенный тип общественного порядка продуцируется невротическим характером и коренится в деструктивном слое личности современного человека.

Таким образом, В. Райх считал сексуальное подавление основным источником массовой невротизации и, как следствие, агрессивности.

Итак, в сферу философской рефлексии была вовлечена обширнейшая область человеческих проявлений. Выявлены принципиально новые детерминанты человеческого сознания и поведения. Было переосмыслено само понятие «человеческой реальности», чьи значения складываются не только на базе внешних проявлений, но и из неисчерпаемых внутренних источников бессознательного.

### Примечания

<sup>1</sup> Фрейд, З. Психология бессознательного. М. : Просвещение, 1990. С. 44.

<sup>2</sup> Фрейд, З. Мы и смерть. По ту сторону принципа наслаждения. СПб. : Вост.-европ. ин-т психоанализа, 1994. С. 80.

<sup>3</sup> Фрейд, З. Психоанализ и культура. Леонардо да Винчи : пер. с нем. СПб. : Алетейя, 1997. С. 94.

<sup>4</sup> Фрейд, З. Введение в психоанализ : лекции / под общ. ред. Е. С. Калмыковой, М. Б. Аграчевой. М. : Фирма СТД, 2003. С. 78.

<sup>5</sup> Фрейд, З. Психология сексуальности. Минск : Прамеб, 1993. 160 с.

<sup>6</sup> Фрейд, З. Неудовольство культурой // Фрейд, З. Психоанализ. Религия. Культура. М. : Ренессанс, 1992. С. 127.

<sup>7</sup> Адлер, А. Очерки по индивидуальной психологии. М. : Когито-центр, 2002. С. 5.

<sup>8</sup> Адлер, А. Наука жить. Киев : Port-Royal, 1997. 53 с. Ч. 15.

<sup>9</sup> Юнг, К.-Г. Практика психотерапии. М. : АСТ, 1998. С. 407.

<sup>10</sup> Юнг, К.-Г. Человек и его символы. М. : Серебряные нити, 2006. С. 117.

<sup>11</sup> Фромм, Э. Анатомия человеческой деструктивности. М. : АСТ, 2004. С. 11.

<sup>12</sup> Добренъков, В. И. Психоаналитическая социология Э. Фромма. М. : Альфа-М, 2006. С. 24.

<sup>13</sup> Фромм, Э. Здоровое общество. Догмат о Христе. М. : АСТ, 2005. С. 345.

<sup>14</sup> Фромм, Э. Анатомия человеческой деструктивности. С. 24.

<sup>15</sup> Фромм, Э. Здоровое общество. Догмат о Христе. С. 345.

<sup>16</sup> Фромм, Э. Душа человека. М. : АСТ, 2004. С. 301.

<sup>17</sup> Салливан, Г. С. Интерперсональная теория в психиатрии. М. : Ювента, 1999. С. 29.

<sup>18</sup> Хорни, К. Наши внутренние конфликты. Конструктивная теория невроза. М. : Реабилитация, 2012. С. 86.

<sup>19</sup> Хорни, К. Женская психология. СПб. : Вост.-европ. ин-т психоанализа, 1993. С. 117.

<sup>20</sup> Браун, К.-Х. Критика фрейдомарксизма. М. : Прогресс, 1982. С. 139–140.

<sup>21</sup> Райх, В. Анализ личности. М. : Ювента, 1999. С. 45.

Н. Н. Исаченко

## ПРОБЛЕМА ЗАВИСТИ В ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ

*Рассматривается проблема формирования зависти. В процессе исследования определены две основы ее возникновения: природная и приобретенная. Сделан вывод, что зависть как морально-этический концепт, формирующийся на основе эгоизма и социального неравенства, является атрибутом человеческого общества. Внесены предложения по решению этой проблемы.*

**Ключевые слова:** концепт зависти; моральный релятивизм; человеческие пороки; добро; зло.

Тысячи лет человечество двигалось к духовному развитию, но мир так и не достиг совершенства. Несовершенство современного мира объясняется наличием в нем природного, физического, социального, морального зла, разрушающего бытие. Масштабно распространяясь в современном обществе, зло укореняется в мыслях и поступках, сокращая «пространство» добра. Проблема борьбы добра и зла представляется сегодня наиболее актуальной в философском дискурсе в связи с проявлением морального релятивизма, поддерживающего зло в современном обществе. В общественном сознании, точнее, в религиозной философии и этике, понятие 'зло' чаще всего отождествляется с понятием греха. В религиозно-этической традиции грех представляет собой нарушение доминантных морально правил, норм, установившихся в обществе. Христианские богословы выделяют семь грехов: зависть, гордыня, обжорство, похоть, гнев, алчность и уныние. Но на первое место они ставят зависть, рассматривая её как самый тяжкий человеческий порок.

В проповедях подчеркивается, что среди всех страстей, то есть чувств, которые полностью захватывают личность, нет более пагубной, нежели зависть; она разъедает душу подобно тому, как ржавчина разъедает железо. Григорий Богослов усматривает в зависти причину самых страшных человеческих трагедий: «Зависть обогрела землю кровью пророков, из Иуды сделала предателя, <...> произвела Пилата – Христуубийцу»<sup>1</sup>. Основными морально-психологическими факторами, порождающими зависть, с точки зрения христианских мыслителей являются гордость и эгоизм.

Нет сомнений в том, что человечество в определенной степени подвержено зависти.

Зависть свойственна человеку независимо от пола, темперамента, характера, ей подвержены все люди, независимо от сословия, статуса, привилегий, возраста. Зависть неоднократно играла роковую роль в истории человечества, она была причиной преступлений и войн. Как справедливо отмечал ещё И. Ильин, зависть в истории человечества нередко «становилась главным движущим фактором», а «в наши дни зависть становится воздухом, которым дышит современная масса»<sup>2</sup>.

В философии зависть рассматривается как глобальное, универсальное явление, которое выражается в стремлении индивида обладать тем, что принадлежит другому. Зависть зарождается тогда, когда растет благополучие другого. В отличие от прочих негативных страстей зависть оказывает мощное разрушительное воздействие на самого индивида. Это обстоятельство, по-видимому, связано с тем, что она – одна из тех негативных эмоций, в наличии которой стараются не признаваться даже себе.

Платон, Аристотель, Р. Декарт считали зависть человеческим пороком. А. Шопенгауэр<sup>3</sup> относил зависть к тем порокам, которые служат основанием для формирования человеконенавистничества. Р. Декарт, характеризующий зависть как «природное извращение», соотносил понятие 'зависть' со страстью<sup>4</sup>. И. Кант рассматривал зависть как нарушение долга перед самим собой и перед другими<sup>5</sup>.

Философы, социологи и психологи, исследующие этот феномен, выделяют три уровня в развитии зависти. На начальном этапе зависть проявляется как осознание своих личных недостатков или своего низкого положения. Далее – на уровне эмоционального переживания – оно перерастает в чувство досады

и злобы. И на конечном уровне – на уровне поведения – зависть направляет индивида на устранение предмета зависти. Ученые выдвинули две версии возникновения зависти: по одной, она имеет врожденную (природную) основу; по другой – возникает в процессе социализации. Согласно первой версии, зависть – это генетическая программа, которая передается от предков и закрепляется в процессе эволюции. Сторонники природной теории убеждены, что наши предки, благодаря зависти, имели больше шансов выжить. В. Л. Леви утверждал, что природная основа зависти заключается во внутривидовой биологической конкуренции. Он рассматривает её как один из древнейших механизмов индивидуального выживания и убежден, что проявления зависти можно наблюдать и в животном мире, и в человеческом обществе. С возрастом склонность к зависти не проходит; она, по его мысли, просто маскируется и как бы вытесняется в глубину души. Зависть подобна «острой боли, которая может длиться долго, производить, как заноза, воспаление крови, заражение души»<sup>6</sup>. При этом Леви признает, что в обществе природная завистливость обретает множество социальных и психологических разновидностей. Близкую позицию занимает испанский биолог Д. Медина. В книге «Гены и семь смертных грехов» он доказывает, что сопротивляться грехам и бороться с завистью бесполезно; наши проступки можно объяснить отголосками животных инстинктов, которые живут в человеческом сознании и могут передаваться по наследству.

Мы принимаем теорию «социального научения», сторонники которой считают, что зависть формируется в процессе социализации. Мы считаем, что зависть возникает под влиянием окружающей среды и на основе сравнения человека с другими людьми. Так, Г. Шёк, называя зависть «базовой антропологической категорией», социально-психологическим явлением, убеждает, что она является неустраняемым элементом человеческих отношений. Эта эмоция является источником возникновения радикальных социалистических движений. По его убеждению, «институционализируемая зависть является одним из главных препятствий на пути экономического роста развивающихся стран»<sup>7</sup>.

Нам близка позиция, которую озвучили И. Ильин, П. Куттер, считающие одним из

главных факторов формирования зависти социальное расслоение и осознание человеком своего низкого положения. По убеждению И. Ильина, источником обостренной зависти является абсолютная зависимость неимущего человека от имущего. Он считал, что на основе социальной несправедливости «должна вспыхнуть массовая зависть», из которой «родится доктрина безбожия, безнравственности». Нет сомнения в том, что рост богатства и благосостояния одних «рождает все возрастающую зависть других, бедных» (И. Ильин). Под воздействием зависти происходит деформация личности: сначала появляется чувство собственной неполноценности, затем чувство злости, переходящее в ненависть. А ненависть, как известно, – предвестник мести, которая может подтолкнуть индивида к совершению низких поступков или преступления.

П. Куттер, утверждая, что зависть произрастает на почве социальной несправедливости, уверен, что она приводит к формированию цинизма, к самобичеванию, к осознанию неполноценности своего существования. Интенсивное самобичевание, по убеждению ученого, нередко толкает человека на совершение аморальных поступков<sup>8</sup>. Чему мы находим множество подтверждений и в современном обществе.

В рамках социально-политической концепции зависть рассматривается как социальное чувство, характерное для класса неимущих. О. Шпенглер, Ф. Ницше, именно в зависти находят объяснение действий людей, направленных на экспроприацию частной собственности. Они убеждены, что из нее возникает «стремление к свержению несправедливого строя»<sup>9</sup>. Мы убеждены в том, что зависть представителей власти одного государства к богатству и благополучию другого приводит к политическим конфликтам, войнам. Примером этого являются Первая и Вторая мировые войны.

Характеризуя представителей современного общества, уместно сослаться на точную характеристику И. Ильина: «люди утрачивают духовный хребет, одержимые завистью и жадностью, расталкивают друг друга, добиваются “большого”, затаптывая слабых и незащищенных». По его мнению, именно люди, одержимые завистью, дают миру «большое количество предателей, преступников, отступников, врагов благочестия, истребителей праведности, откровенных лжецов, закули-

ных властолюбцев» (И. Ильин).

В процессе исследования мы определили, что зло подрывает моральные основы, ставит под сомнение идеалы о справедливости и порядке. Источником зла является зависть, сущность которой заключается в сравнении себя с другими людьми; стремление человека к первенству и власти; социальная несправедливость. Чувство зависти уродует личность, возбуждает негативные эмоции, желания, чтобы другой потерпел неудачу.

Социально-философский анализ процесса формирования зависти приводит к однозначному выводу о том, что зависть присутствовала всегда в истории человечества, это своего рода атрибут человечества. Она как один из пороков упоминается в вероучениях, описывается в мифологии, исследуется в психологии, социологии, философии. Зависть называют ведущим мотивом поведения, направляющим на захватнические войны Нерона, Наполеона, Гитлера. Теория классовый борьбы свой источник видит в зависти, марксистско-ленинское учение, фашизм, расизм формировались на зависти. Зависть как негативная эмоция выявляется на всех ступенях социального положения и этапах духовного развития социума. Все исследователи отмечают, что зависть – очень сильное чувство, подвигающее человека на самые разнообразные действия. Она может быть стимулом движения вперед, а может всецело управлять человеком, диктуя ему определенные действия, толкающие его на совершение преступления<sup>10</sup>.

Социум устроен таким образом, что с рождения формирует в человеке умение сравнивать людей, отмечая достоинства одного и недостатки другого в семье, в школе, в искусстве, в спорте. Анализ концепций, исследующих проблему возникновения зависти, позволил сделать вывод о том, что зависть – это морально-этический концепт, характеризующий один из худших человеческих пороков, формирующихся у человека на основе эгоизма, тщеславия и на почве социальной несправедливости. Зависть может быть источником ненависти, враждебности, она включает в себе разрушительный смысл и может привести к социальным конфликтам, войнам. Поэтому перед философией стоит задача формировать нравственного человека, способного своевременно нейтрализовать зачатки зависти, не давая ей стать мотивирующей отри-

цательной силой, формирующей зло. С этой целью, полагаем мы, следует избегать постоянного сравнения. Продуктивным способом избавления от зависти является рефлексия. Осознанное зло не должно распространяться, поэтому необходимо приложить усилия, чтобы оно перерастало в сознательное добро. Для этого необходимо формировать в себе чувства любви к ближнему, что, по утверждению Тихона Задонского, исцеляет индивида от зависти и спасает от совершения зла. В целях борьбы с завистью необходимо формировать чувства собственного достоинства и уверенности в своих силах, постоянно самосовершенствоваться, ставить перед собой реальные цели и достигать их.

Чувства социального неравенства и несправедливости являются источниками социальных конфликтов, протестных явлений, революций, в ходе которых формируется зло, выражающееся в ненависти, мести. Поэтому другой очень важной задачей, стоящей перед современным обществом, является преодоление социального расслоения, улучшение благосостояния граждан общества.

### Примечания

<sup>1</sup> Библиотека отцов Церкви. Святитель Василий Великий. Беседа 11. О зависти [Электронный ресурс]. URL : <http://www.azbyka.ru>.

<sup>2</sup> Ильин, И. Путь духовного обновления. М. : АСТ, 2006. С. 151.

<sup>3</sup> Шопенгауэр, А. Об основе морали // Шопенгауэр, А. Свобода воли и нравственность. М. : Республика, 1992. С. 126.

<sup>4</sup> Декарт, Р. Сочинения : в 2 т. Т. 1 / под ред. В. В. Соколова. М. : Мысль, 1989. С. 509.

<sup>5</sup> Кант, И. Основы метафизики нравственности // Кант, И. Сочинения : в 6 т. Т. 4. М. : Мысль, 1965. С. 229.

<sup>6</sup> Леви, В. Л. Искусство быть другим. М. : Знание, 1980. С. 81.

<sup>7</sup> Шёк, Г. Зависть. Теория социального поведения. М. : Мысль : ИРИСЭН, 2010. С. 251.

<sup>8</sup> Куттер, П. Любовь, ненависть, зависть, ревность. Психологический анализ страстей / пер. С. Панков. СПб. : Б.С.К, 2004. С. 68.

<sup>9</sup> Ницше, Ф. Генеалогия морали / пер. В. Вейншток. СПб. : Азбука-Аттикус, 2011. С. 102.

<sup>10</sup> Исаченко, Н. Рессентимент в структуре общественного сознания : монография. Тюмень : ТюмГНГУ, 2013. 152 с.

С. А. Ларюшкин, Е. В. Пашищев

## ФЕНОМЕН ПРАВА И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ГРАНИЦЫ ЮРИДИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

*Анализируются социокультурные истоки главной антиномии современного юридического мышления. Непреодолимое противоречие между «широким» и «узким» пониманием феномена права объясняется исторической незрелостью правовых отношений. Проецируя развитие основных форм современного социума, авторы статьи дают позитивное определение природы права.*

**Ключевые слова:** право; институт; идеология; собственность; власть; авторитет.

Несоответствие сурового социального климата России традиционным навыкам западной правовой культуры ни для кого не является секретом. Как правило, констатация данного факта сопровождается сетованиями по поводу неискоренимых «азиатских» черт русского народа. Однако современным российским «западникам» почему-то не приходит в голову простой и естественный вопрос: а, может быть, именно западная социальная культура не соответствует объективным требованиям исторически сложившегося российского социума? Такая постановка вопроса вполне правомерна, если учесть, что сегодня западная юридическая мысль находится в состоянии перманентного теоретического кризиса, поскольку «в настоящий момент право переживает переходный период, который заключается в кардинальной смене первоначальной позитивной установки и переосмыслении базовых принципов»<sup>1</sup>.

Поиск адекватной отечественным условиям правовой модели неразрывно связан с гносеологическими особенностями самого процесса поиска. В этом отношении необычайно информативной является теоретическая дискуссия наших правоведов, которая развернулась в 1979 году. Как и в любой теоретической дискуссии, обладающей логической репрезентативностью, столкновение различных точек зрения на природу права выявило основное концептуальное противоречие современного юридического мышления. Суть данного противоречия с чисто терминологической точки зрения выглядит как противостояние «широкого» и «узкого» понимания природы права. Представители традиционного, т.е. узкого понимания права сознательно ограничивают сферу правовых явлений совокупностью узаконенных госу-

дарством юридических норм: «Нормативность как формальная объективированная определенность юридических норм – неотъемлемое свойство (признак) права. Без него нет права»<sup>2</sup>. Представители широкого понимания права, напротив, считают, что общее определение права «не может быть сведено лишь к системе норм, установленных или санкционированных государством»<sup>3</sup>. В этом случае право рассматривается в качестве особой – юридической – надстройки: «И право, и правосознание, и правоотношение – составные части юридической надстройки»<sup>4</sup>.

Легко заметить, что две противоположные точки зрения на природу права по сути дела абсолютизируют либо институциональную, либо идеологическую характеристику правовой реальности. И действительно, право как совокупность норм представляет собой идеологическое явление, поскольку «и развитие права, и применение его подчинено определенным принципам»<sup>5</sup>. В то же время право, рассматриваемое как юридическая надстройка, выступает, несомненно, в качестве институционального феномена, поскольку объединить правосознание, правоотношения и правовые нормы в целостное социальное образование можно только при помощи институциональной связи. Таким образом, с социологической точки зрения основное концептуальное противоречие современного юридического мышления можно охарактеризовать как противоположность институционального и идеологического понимания природы права.

Опуская многочисленные второстепенные детали юридической дискуссии, выделим наиболее значимые теоретические аргументы, прозвучавшие с обеих сторон. Представители нормативного, т.е. идеологического

понимания права совершенно справедливо указывают на опасность субъективизма при попытке расширить сферу права за счет включения в нее правосознания и правоотношений: «Вольно или невольно широкое понимание права оправдывает отход от законности под предлогом несводимости права к законам, общеобязательным нормам»<sup>6</sup>. Действительно, при всем несовершенстве практически функционирующей системы правовой регуляции неизменным остается тот факт, что именно в нормах права концентрируется юридически значимая социальная информация о поведении общественных индивидов и групп. Поэтому бесспорным можно считать положение о том, что «право не следует отождествлять со всей юридической надстройкой; право – ее важнейший и, если угодно, направляющий компонент»<sup>7</sup>. Однако не менее убедительными являются аргументы противоположной стороны. Представители институционального, т.е. широкого понимания права справедливо упрекают своих ортодоксальных противников в приверженности к схоластическому теоретизированию: «По нашему глубокому убеждению, нормативное определение понятия права носит чрезмерно формальный, оторванный от жизни и, можно сказать, догматический характер»<sup>8</sup>. И видимо, не случайно попытка определить специфику правовой нормативности сквозь призму собственной ценности права обернулась для автора сугубо теоретической монографии явно тавтологическим результатом, а именно «Нормативность в указанном смысле означает, что право при помощи общих правил реализует потребность общества в утверждении нормативных начал и поэтому охватывает все сферы социальной жизни, нуждающиеся в юридическом регулировании»<sup>9</sup>. Нетрудно догадаться, что промахи «академического» подхода к определению природы права вытекают из сознательного или бессознательного игнорирования социальной обусловленности права, ибо нормативная всеобщность, свойственная механизму правового регулирования, вовсе не является доказательством того, что эта юридическая «всеобщность» лишена своих «особенных» социально-классовых истоков. Еще в позапрошлом веке классики марксизма выявили объективную социокультурную зависимость, значение которой в полной мере осознается только в наш компьютерно-информационный век, а именно: «Мысли

господствующего класса являются в каждую эпоху господствующими мыслями»<sup>10</sup>. Вот почему, констатируя сам факт социальной обусловленности права, можно считать бесспорным теоретическое положение о том, что право «имеет два неразрывно связанных аспекта: нормативный, или формально-юридический, и социальный, или классово-сущностный»<sup>11</sup>.

Логически неопровержимый, т.е. антиномичный характер, присущий двум противоположным концептуальным установкам, свидетельствует о том, что юридическое мышление зафиксировало в ходе теоретической дискуссии противоречие самого объекта. Как правило, такая теоретическая ситуация является симптомом качественных изменений самой объективной реальности, в данном случае объективной реальности социальных отношений. Дальнейшее движение исследовательской мысли в рамках юридической предметности становится бессмысленным, поскольку действительные истоки антиномии лежат за пределами правовой реальности. По-своему эту социологическую ситуацию осознает и юридическая мысль, фиксируя «нормативную» заикленность обеих концептуальных установок: «И те, и другие по сути дела в своих теоретических построениях остаются в рамках законодательства»<sup>12</sup>. Следовательно, конструктивное решение вопроса о природе современной правовой реальности требует выхода за границы юридической предметности в более широкое пространство социологических категорий.

Уровень развития современной социологической науки позволяет выявить феномен социальных отношений в его чистом («инструментальном») виде – как отношение между людьми, опосредованное системой социальных институтов. Ведь именно социальные институты являются единственным и важнейшим «инструментом», с помощью которого цивилизованные индивиды производят свои общественные отношения. Отталкиваясь от этой институциональной определенности социальных отношений, мы получаем возможность перейти к анализу структуры социально-исторической реальности, т.е. получаем возможность выделить социальные отношения в чистом виде. Освобожденная от эмпирически устоявшейся (классовой и стратификационной) оболочки социальная структура общества предстает как исторически меняющееся единство трех

фундаментальных типов социальных отношений – *собственности, власти и авторитета*. Их генетическая связь легко фиксируется следующей социологической последовательностью. А именно: собственность как юридически фиксированное право владения «вещами» предполагает развитую власть в качестве определенного общественного порядка, способного защитить права экономических субъектов. А власть как определенный общественный порядок невозможна без авторитета как господствующей системы ценностей, идеологически закрепляющей данный общественный порядок. Чтобы иметь более отчетливое представление о социальной структуре общества и ее динамике, рассмотрим каждое из социальных отношений в отдельности.

Первый исторически господствующий тип социальных отношений – это собственность. Диалектическая природа собственности, рассматриваемой в качестве отношения, проявляется в том, что одним своим полюсом собственность опирается на средства производства, а другим – на средства государственного управления. Необходимость второго полюса объясняется достаточно просто: хотя социальный статус собственника и вырастает непосредственно из производственных отношений, он тем не менее нуждается в правовой и физической поддержке со стороны государственных органов. Поэтому собственность как социальное отношение возникает и функционирует на стыке производственных и правовых отношений. Иными словами, собственность как локализованное и персонифицированное материальное пространство несет в себе зародыш властных отношений, которые вырастают на основе собственности и завершают ее социальную структуру. Что касается непосредственной «предыстории» социальных отношений и, в частности, отношений собственности, то здесь, вслед за Марксом, «было бы правильно сказать, что существуют такие семьи, роды, которые еще только *владеют*, но не имеют *собственности*»<sup>13</sup>.

Второй тип социальных отношений, ставший господствующим в условиях планово-бюрократической системы, – это власть. Одним своим полюсом власть, как и собственность, опирается на правовые отношения. Отсюда – известная «юридическая» формула: прав тот, у кого больше прав. Другим своим полюсом власть в качестве представителя общенациональной воли опирается на сред-

ства массовой информации. Известно, что государственная власть, олицетворяющая общественный порядок, невозможна без механизма, обеспечивающего «единомыслие» законопослушных граждан. «Строго говоря, никакая юридическая или организационная норма не может действовать и обладать обязующей силой без ее поддержки в обычно-массовых формах поведения и сознания»<sup>14</sup>. Поэтому там, где теряет свое историческое значение институт церкви, регламентирующий в головах людей «божественный» порядок, там появляются либо институт «руководящей партии», либо институт «четвертой власти», вырастающие соответственно из политической или экономической монополии на средства массовой информации. Эта идеологическая составляющая любой системы властных отношений свидетельствует о том, что власть как принудительный общественный порядок несет в себе зародыш авторитарных отношений, которые достраивают и завершают прямое институциональное насилие более «мягкими» формами идеологического принуждения. Определяя, как и в первом случае, «нижнюю» историческую границу властных отношений, отметим следующую закономерность: подобно тому, как коллективное владение, охраняемое силой традиции и обычая, предшествовало социальной форме собственности, точно также отношения господства и подчинения, выросшие из общественного разделения труда, предшествовали социальной форме власти. Провести различие между властью и господством, в сущности, несложно. Если предпосылкой естественно возникшего «отношения господства является присвоение чужой воли»<sup>15</sup>, связанное с осуществлением управленческих функций в родоплеменной организации, то власть есть присвоение чужой воли посредством «порядка», т. е. посредством нормативно заданной системы социальных ролей и отношений. Ясно, что нормативное («цивилизованное») присвоение чужой человеческой воли невозможно без системы информационно-регулирующих отношений, производящих общественное сознание. Вот почему власть в ее исторически зрелой форме может функционировать только на стыке правовых и информационных отношений.

Третий тип социальных отношений, еще ни разу в мировой истории не достигавший своей зрелой, т. е. господствующей формы,

есть социальный авторитет. Видимо, по причине своей исторической незрелости терминологическая оболочка данной социальной формы является менее распространенной и устойчивой, нежели термины 'собственность' и 'власть'. Поэтому есть необходимость, используя различие смысловых контекстов, показать общезначимость данного социального отношения и его терминологической формы. Приведем несколько примеров: 1) с развитием капитализма в Европе, писали классики марксизма, римское частное право «получило силу авторитета»<sup>16</sup>; 2) о необходимости осуществлять руководство пролетарским движением «не силой власти, а силой авторитета»<sup>17</sup> писал В. И. Ленин; 3) бороться «против всякого освящения авторитета и власти»<sup>18</sup> призывал Н. А. Бердяев. В современной социологической литературе авторитет определяется как «мера социальной значимости субъекта (индивида, группы, социального института, общества), складывающаяся в общественном мнении в процессе эффективной практической деятельности носителя авторитета»<sup>19</sup>. К этому следует добавить: подобно собственности и власти авторитет, как и всякое инструментальное отношение, обладает огромной принудительной силой. Он выражает неизбежное в условиях человеческой предыстории ментальное господство общественного сознания над индивидуальным. По сути дела мы наблюдаем здесь воспроизводство первобытного рабства индивида внутри общины, но только в «цивилизованной», т. е. институциональной оболочке.

Будучи социальным отношением, авторитет, как и власть, одним своим полюсом опирается на информационные отношения, поскольку без механизма «тиражирования», без увеличивающей информационной «призмы» социальный авторитет попросту не существует. Однако другим своим полюсом авторитет, функционирующий только в сфере общественного сознания, опирается непосредственно на профессиональную культуру индивида, обнаруживающую, в какой степени им усвоены средства общекультурного мышления и соответствующий этим средствам духовный потенциал. Таким образом, можно сделать вывод, что авторитет по сравнению с двумя другими типами социальных отношений имеет наиболее «человечное» лицо, поскольку возникает и функционирует на стыке информационных и духовных отношений.

Возвращаясь к вопросу о двойственной, институционально-идеологической природе права, мы можем сделать вывод, что данное социокультурное явление функционирует на стыке двух фундаментальных социальных отношений – власти и авторитета. Разумеется, правовые отношения могут возникать и реально возникают на пересечении таких социальных отношений, как собственность и власть. Но поскольку авторитарно-идеологический компонент правовой реальности здесь практически отсутствует в качестве самостоятельного элемента, постольку все докапиталистические формы права можно рассматривать как предысторию правовой реальности, например, «феодалное право, – справедливо утверждает юридическая мысль, – это кулачное право»<sup>20</sup>. Следующий социологический вывод, который напрашивается сам собой, состоит в признании того, что историческая динамика права как социокультурного феномена определяется объективной диалектикой авторитарно-властных отношений. Самое трудное для теоретического мышления, привыкшего к «структурно-функциональной» упорядоченности своей понятийной сферы, – это осознание внелогического, т. е. исторического движения изучаемого объекта. В нашем случае процесс осознания социально-исторической диалектики власти и авторитета сводится к пониманию того, что авторитет как наиболее идеологизированная форма социальных отношений постепенно отделяется от порождающей его основы – власти – и в теоретически обозримой перспективе обещает стать господствующей социальной формой. Вот почему, завершая социологический анализ юридической предметности, мы приходим к дискурсивному определению природы права с помощью следующей дефиниции: *право – это исторически определенный способ идеологического принуждения свободной человеческой воли.*

### Примечания

<sup>1</sup> Чичнева, Е. А. Философия права в эпоху постмодерна, или Новое правовое мышление // Ист.-филос. ежегодник. 1999. М., 2001. С. 411.

<sup>2</sup> О понимании советского права («Круглый стол» «Советского государства и права» // Совет. государство и право. 1979. № 7. С. 74.

<sup>3</sup> Там же. С. 59.

<sup>4</sup> Там же. С. 66.

<sup>5</sup> Там же. С. 56.

<sup>6</sup> Там же. С. 68.

<sup>7</sup> Там же. С. 73.

<sup>8</sup> Там же. С. 65.

<sup>9</sup> Алексеев, С. С. Теория права. М., 1994. С. 87–88.

<sup>10</sup> Маркс, К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. Т. 3. С. 45.

<sup>11</sup> О понимании советского права... С. 65.

<sup>12</sup> Там же. С. 72.

<sup>13</sup> Маркс, К. Сочинения. Т. 46, ч. 1. С. 38–39.

<sup>14</sup> Дробницкий, О. Г. Понятие морали. С. 259.

<sup>15</sup> Маркс, К. Сочинения. Т. 46, ч. 1. С. 491.

<sup>16</sup> Маркс, К. Сочинения. Т. 3. С. 63.

<sup>17</sup> Ленин, В. И. Полн. собр. соч. Т. 7. С. 14.

<sup>18</sup> Бердяев, Н. А. Самопознание. Л., 1991. С. 153.

<sup>19</sup> Политическая власть в России : ее судьбы и перспективы реформ. Ч. 3. Челябинск, 1992. С. 162.

<sup>20</sup> Комаров, С. А. Общая теория государства и права : курс лекций. М., 1996. С. 39.

С. П. Парамонова, О. Ю. Комарова

## ИСПОЛЬЗОВАНИЕ СИНЕРГЕТИЧЕСКОГО ПОДХОДА К ТЕОРИИ РЕГИОНАЛЬНОГО УПРАВЛЕНИЯ

Материал подготовлен в рамках Проекта № 023–Ф

Программы стратегического развития ПГПУ

*Исследуются возможности регионального управления с позиций синергетического подхода в современных условиях смены управленческих парадигм. Регион как административно-территориальная единица государства является сложной системой, находящейся в неустойчивом состоянии в силу большого объема и частой смены информации и знаний. Синергетика раскрывает возможности эффективного управления сложно организованными неравномерными системами через стимулирование способности систем к самоорганизации, синергетический подход может стать альтернативой традиционным принципам управления. Истоки синергетики мы видим в «Тектологии» А. А. Богданова.*

**Ключевые слова:** синергетика; тектология; система; управление; регион; самоорганизация; ритмы.

Синергетика получила развитие после работ А. А. Богданова<sup>1</sup>, Г. Хакена<sup>2</sup>, И. Пригожина<sup>3</sup>, обозначивших преодоление линейных форм пространства и времени, скорости протекания явлений, новых уровней сложности и включенности человека как наблюдателя в космический процесс. И. Пригожин отмечал: мир не является ни автоматом, ни хаосом. Наш мир – мир неопределенности, но деятельность индивидуума в нем не обязательно обречена на малозначимость<sup>4</sup>. Оставим пока в стороне интересные синергетические разработки в области биологии: эволюционной теории пола В. А. Геодакяна<sup>5</sup> и трактовки отличия человека от животного мира Э. М. Галимова<sup>6</sup>. Это предмет особого анализа. Для поисков регионального управления существенным является исходный пункт тектологии – признание необходимости изучения любого явления с точки зрения его организации. А это значит изучать любую систему, начиная с соотношения всех ее частей, заканчивая отношениями ее как целого со средой, то есть со всеми внешними системами. Ее методологическую часть следует использовать для становящейся теории регионального управления.

Синергетические методы изучения сложности приобретают особую актуальность в современных условиях Российской Федерации в период преемственности и отрицания прежних форм социально-экономических отношений и становления иных механизмов организации центра и периферии (регионов), возникающих

моделей систем управления на всех уровнях. Синергетические системы состоят из множества взаимодействующих частей, обладающих способностью порождать новые качества на уровне макросоциологического коллективного поведения. Инструменты сложности систем – самоорганизация, нелинейная динамика, синергетика, теория турбулентности, динамические системы, катастрофы, нестабильность стохастических процессов, хаос, графы и сети etc<sup>7</sup> – могут быть учтены, регулируемы и использованы в системе грамотного регионального управления.

Понятие организации в богдановской тектологии охватывает все системы: от космических тел до человеческих сообществ. Если соотнести объем понятия ‘управление’ с ‘организацией’, то первое значительно уже второго, поскольку означает воздействие мыслящего субъекта на объект. В управление могут входить глобальное прогнозирование, проектирование, помощь «развивающимся» странам, а также внутреннее управление на государственном, институциональном, региональном уровне и на уровне предприятия. Если рассматривать соотношение понятий организации и управления под предметным углом зрения экономиста-управленца, то для него управление – всеобщий процесс, а организация – способ социальных и экономических технологий получения оптимального эффекта от вложений: инфраструктурных, финансовых; климатических и географических условий; учета стоимости рабочей силы

etc. Эти подходы определения тектологии как всеобщей организационной науки и управления, как способа воздействия субъекта на объект, казалось бы, не совместимы: один со стороны объекта, другой со стороны субъекта деятельности. Однако обе позиции правильные. По ассоциации у Т. Куна мы находим пример-подтверждение, что на водород химик смотрит как на электрон, а физик – как на атом<sup>8</sup>. Это не парадокс и не релятивность, речь идет о предмете и методах исследования.

Если взять общефилософскую мощь абстракции Г. Гегеля, учитывая современную ступень становящегося постиндустриального и информационного общества в развитых странах, то можно увидеть новый этап организации и управления в восхождении человечества. Гегель высказал идею о том, что, когда субъект разовьется до уровня объекта, тогда он станет демиургом, творящим объект. Человечество неравномерно включается, но входит в этот процесс: общество в развитых странах на основе научных технологий, в т. ч. нанотехнологий, может производить в неограниченном количестве и продукты питания, и одежду, и жилье, и средства коммуникации, и средства передвижения. Однако, по Марксу, сам прогресс в условиях капитализма сдерживается регрессом, приостановкой производства во имя получения прибавочной стоимости, что, как подтверждающуюся сегодня идею, особенно высоко оценил И. Валлерстайн<sup>9</sup>. Сам финансовый капитал и производство в XX в. отправились к дешевой рабочей силе «третьих» стран, образовав анклав безработицы в собственных развитых странах, предельное сокращение среднего класса, появления городов-банкротов, как Дейтройт, и как следствие – вынужденной выдачи правительством бесплатных обедов безработной части населения. В бюджете США образовалась незатягивающаяся финансовая «дыра». В свою очередь сокращение среднего класса означает низкий сбор налогов и тем самым падение вложений в фундаментальную науку. Проживая в настоящем прошлые научные достижения, общество становится на путь регресса<sup>10</sup>.

Вся человеческая деятельность объективно является организующей или дезорганизующей с позиций синергетических подходов, отмечает Дж. Урри в работе «Мобильности». Он дал блестящий пример саморазвивающейся

системы: от передвижения пешком, в портшезе, верховой езде и гужевом транспорте, развитии железнодорожного транспорта, авиации и автомобильного транспорта. Пространство-время-скорость из общефилософских и физических категорий превращаются в повседневной практике людей в управляемые обществом силы: явления, вещи и отношения. Ускоряется процесс заключения сделок в бизнесе, перемещается труд ближе к рабочей силе, средства мобильностей организуют новые возможности: перемещения товаров по планете, передвижение к местам туризма, курортного отдыха. Аэропорты создают целые гиганты, подобные малым городам, обеспечивая тысячи людей работой. Все это требует развития еще дополнительных связей и возможностей, формируя глобализм как реальность. Мобильными становятся информационные услуги, осуществляя моментальный перевод средств из одного региона планеты в другой. Мобильник сравнивается как дополнение к телу человека. Мобильная связь по телефону служит средством связи членов семьи, разбросанным по странам и континентам<sup>11</sup>. Мир организован и развивается в движении.

Что же видно на полюсе дезорганизации? Пропасть между бедностью и богатством. Если цивилизованный мир идет от неравенств к равенству, к примеру, опыта представленного миру СССР/Россией. К этой идее тяготеют страны БРИКС, которые хотят развиваться, но не капиталистическим путем. Капитализм в его варяжском облике прошелся по современной Российской Федерации как «теплая» экономическая война. «Безногая» с косою за 20 лет унесла 20 млн жизней, по сведениям демографов. Правительство среагировало, как «ночной сторож», выделив средства на доплаты в семье на рождение детей, обеспечивая ускоренную смену поколений, и тем самым, смену ценностей. Кроме того Зб. Бжезинский саркастически замечает, если 500 млрд рублей хранятся в американских банках и банках на островах, можно ли это считать национальной валютой России?<sup>12</sup>

Образование народа СССР/России высоким признавал в 1980-е гг. даже Т. Парсонс, основатель академической социологии в США. Дисфункцией является превращение высшего образования СССР/России в среднее образование РФ – переход вузовских программ к массовому бакалавриату. Систе-

мы тестирования, снимающие проблемность мира и творчество в разрешении противоречий в процессе обучения в системе всеобщего среднего и высшего образования, превращают общество в массу полубразованных поколений на одном полюсе и создает инкубаторы для горстки творческих личностей на другом полюсе системы общенационального образования. Определенные силы заинтересованы в том, чтобы Россия перестала быть игроком на политической, экономическом, культурном и социальном поле, чтобы она стала лишь сырьевым и обслуживающим интеллектуальным донором мирового глобализма. Обостряется чувство национальной незащищенности. Консервативной частью общества поднимаются авторитеты недавнего прошлого, оберегавшие российский этнос от внешнего воздействия. Это – дисфункции.

Самоорганизующиеся системы обладают способностью приходить в равновесие. В газовой войне, в которой США хотели бы транспортировать свой газ в Европу, в условиях санкций, применяемых к России, и использования для этих целей разыгрываемой украинской политической карты, неожиданную уравнивающую роль принимает на себя Венгрия. Она предлагает заполнить свои газохранилища российским газом и из них вести в ближайшей перспективе торговлю с европейскими странами. Это лишает киевское правительство возможности использовать без оплаты российский газ. Переоценка ценностей и типа жизнеустройства самими венграми выражена на демонстрациях лозунгами: «Раньше были танки, а теперь – банки. Не хотим быть неоколонией Евросоюза». Система санкций, примененная к Российской Федерации, обнаружила другой полюс – союзников среди стран Азии и Европы. Неравновесный мир частично входит в балансирующее равновесие.

Однако не всегда разрушительная деятельность разных организационных процессов может стать результатом продвижения в сторону прогресса. Если общества, классы, группы сталкиваются, дезорганизуя друг друга, то именно потому, что каждый такой коллектив стремится организовать мир и человечество для себя, по своим правилам. Это результат отдельности, обособленности организующих сил, результат того, что еще не достигнуты их единство, их общая, стройная организация. Идет борьба организационных

форм. Как видим, все интересы человечества носят организационный характер. Но всегда ли это приводит к продвижению общества вперед? И Валлерстайн отмечает, что разрушение социализма и кризис капитализма может, скорее всего, привести к хаосу<sup>13</sup>. Речь идет о наличии развитого субъекта исторического процесса. Вся территория синергии отвечает единой, универсальной парадигме с разветвленной структурой и с далеко еще не исчерпанным эвристическим ресурсом. Постановка вопроса о развитии антропных мощностей показывает неполное овладение человеком своими духовными силами<sup>14</sup>. Роль гуманитарной науки в овладении антропными силами самого человечества – исходный пункт всех дальнейших научно-практических построений на синергийной основе.

Наш мир есть вообще мир разностей; только разности напряжений энергии проявляются в действии, только эти разности имеют практическое значение. В условиях рыночной экономики предприятие как объект управления рассматривается как «предприятие в макросфере». Развитие комплексов-корпораций, транснациональных компаний приводит к необходимости формирования на организационных границах своих представительств, консультативных органов, сбытовых и снабженческих контор, организаций послепродажного обслуживания, чтобы оградить хищничество природных и социальных ресурсов законами, чтобы другие страны не чувствовали себя бесконтрольными варягами в российских регионах, как в третьих странах<sup>15</sup>.

Регион – не самоцель, это элемент технологии государства для достижения благосостояния общества. Принципы и методы государственного регулирования должны отражать главную задачу, которая заключается в обеспечении необходимого уровня благоденствия, а также обеспечении безопасности жизни в стране. Следовательно, все меры по государственному регулированию должны проверяться на соответствие этому критерию. Достижение такого результата в свою очередь обеспечивается надлежащей структурой, потенциальными возможностями всех отраслей экономики, включая науку, здравоохранение и культуру, но прежде всего – товаропроизводящих отраслей. Пока мы наблюдаем шаги глобализма, направленные на территории РФ не на производство, а на потребление. Плата за незаработанную полу-

чаемую товарную продукцию – невозобновляемые природные ресурсы России.

Следует отметить и такой важный фактор потенциальных возможностей регионов, как степень обеспеченности высококвалифицированными руководителями и работниками, обладающими необходимыми знаниями, владеющими современными методами и имеющими навыки управления в рыночных условиях. Пока государственные меры не обеспечивают условий для соединения целей и средств регионов. Нарастает долг государства перед населением (см. таблицу).

Выведение предприятий из кризисного состояния требует обоснования такой системы задач и мер, которые обеспечивали бы выполнение главной функции государства и развитие импортозамещающих технологий и продукции отечественной промышленности. Лишь установление и учет взаимных интересов регионов и государства позволит бесконфликтно строить внутренние отношения предприятий.

В панельном исследовании «Социология фаворитизма» под рук. С. П. Парамоновой сравниваются данные результатов опросов 2003 г. N = 1027 и 2012 г. N = 553. Опросы проведены в Перми и городах Пермского

края, Барнаула и Алтайского края, Центральной России.

Особое значение методы подбора элементов имеют для формирования организационных структур управления комплексами. Централистический тип структуры «всего более концентрирует активности, создает возможности максимального их накопления в одной системе». Он закрепляет их в данной форме, обуславливает максимальную прочность системы»<sup>16</sup>. Начиная с 50-х гг. развитие поведенческих наук: социологии, психологии позволили выработать приемы оказания помощи работнику в осознании и использовании своих собственных возможностей. Работник производства поставлен в центр социального планирования как личность.

Осуществлялось формирование проективных матричных структур, структур программно-целевого управления. Они получили названия адаптивных, органических. Уже в самих названиях структур определены причины их появления: необходимость приспособления к окружающей среде и потребностям самой организации. Устойчивость равновесия всех организационных форм лимитируется крепостью самого слабого звена, что имеет особое значение для обеспечения

Ответы респондентов на вопрос: «Что можно ожидать в ближайшие 5–10 лет в России?»  
[Панельное исследование 2003 и 2012 N=1217, %]

Ожидаемые изменения в ближайшие 5–10 лет в России	2012 N=553	2003 N=664
	Доля ответивших в группе = 100	
1. «Утечка» умов (образованных людей) из России	15,3	-
2. Экономические потрясения	13,8	9,8
3. Экологические катаклизмы	11,1	12,3
4. Рост безработицы	11,1	8,2
5. Международная напряженность	10,1	10,4
6. Социально-политический взрыв	9,6	5,9
7. Технические катастрофы	7,8	7,9
8. Усиление миграции рабочих в Европу	5,9	-
9. Рост долга населению	5,8	8,4
10. Усиление капитализма	4,5	6,7
11. Страна выйдет из кризиса	1,1	5,3
12. Страна придет к стабильности	1,0	5,8
13. Рост демократии	1,0	6,2
14. Укрепление сельского хозяйства	0,5	4,2
15. Укрепление личной безопасности	0,5	4,0
16. Укрепление законности	0,5	3,8
17. Возможно возрождение Советской власти	0,5	1,1

пропорциональности и сбалансированности различных сторон, сфер и отраслей техно-научного регионального производства, на что претендует в настоящем Пермский край. Необходимость учета слабых звеньев, их подтягивания до ушедших в своем развитии вперед отдельных нанотехнологических программ и проектов требует научно-обоснованного прогноза региональной политики, и программы должны опираться на долгосрочные федеральные программы, подвергаться практике экспертных оценок. Развитием такого подхода являются теоретические положения и практические меры, направленные на опережающее развитие ведущих в мире отраслей и производств. Социально-экономическую систему региона следует рассматривать не в статическом состоянии, а в динамическом аспекте, что обеспечивается меняющейся нормой равновесия в меняющихся условиях. Исходя из цели удовлетворения человеческих потребностей, необходим простой расчет предметов потребления при данной численности трудоспособного и нетрудоспособного населения, что позволит по принципу оптимума обеспечить потребность регионов в средствах производства.

В заключение можно отметить, что в использовании синергетического подхода к региональному типу управления необходимо обратиться к гибким формам учета дисбаланса внешних и внутренних систем. К формирующим механизмам основных организационных систем относятся соединение комплексов, интеграция вхождения элемента одного комплекса в другой и дифференциация при необходимости – закрытия комплекса дисфункциональных систем. Универсальный регулирующий механизм обозначается богдановским термином 'подбор'. Основное внимание в региональном управлении должно уделяться прогрессивному отбору, поскольку действительное сохранение форм в управлении возможно лишь путем их поступательного развития. Взаимодополняя друг друга, оба процесса интеграции и дезинтеграции организуют мир, а субъект управления должен грамотно контролировать и форматировать данные процессы.

## Примечания

<sup>1</sup> Богданов, А. А. Тектология : (Всеобщая организационная наука) : в 2 кн. / редкол. Л. И. Абалкин и др. М. : Экономика, 1989. Кн. 1. 203 с.; Кн. 2. 350 с.

<sup>2</sup> Князева, Е. Н. Синергетике – 30 лет. Интервью с Г. Хакеном // *Вопр. философии*. 2000. № 3. С. 53–61.

<sup>3</sup> Пригожин, И. Порядок из хаоса : (Новый диалог человека с природой) : пер. с англ. / И. Пригожин, И. Стенгерс. М. : Прогресс, 1986. 226 с.

<sup>4</sup> Никитаев, В. В. От философии техники – к философии инженерии // *Вопр. философии*. 2013. № 3.

<sup>5</sup> Геодакян, В. А. Эволюционная теория пола // *Природа*. 1991. № 8.

<sup>6</sup> Галимов, Э. М. Феномен жизни. М. : Эдиториал УЗСС, 2005. 256 с.

<sup>7</sup> Аршинов, В. И. Синергетика конвергирует со сложностью // *Вопр. философии*. 2011. № 4.

<sup>8</sup> Кун, Т. Структура научных революций. М. : АСТ, 2003. 605 с.

<sup>9</sup> Валлерстайн, И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире : пер. с англ. СПб. : Университет. кн., 2001. 416 с.

<sup>10</sup> Sommers, J. Imbalanced Society, Imbalanced Economy // *Социальное неравенство как глобальная проблема современности : VIII Междунар. науч. конф. «Сорокинские Чтения – 2013» : сб. тез. М. : МАКС Пресс, 2013. С. 5–6.*

<sup>11</sup> Урри, Дж. Мобильности. М. : Праксис, 2012. 576 с.

<sup>12</sup> Якунин, В. И. Интегральный проект солидарного развития на евро-азиатском континенте (научно-практическая концепция) // *Вестн. Рос. Акад. наук*. 2014. Т. 84, № 8. С. 675–693.

<sup>13</sup> Валлерстайн, И. Указ. соч.

<sup>14</sup> Хоружий, С. С. Что такое SYNERGEIA? Синергия как универсальная парадигма : ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы // *Вопр. философии*. 2011. № 4.

<sup>15</sup> Мартинелли, А. От мировой системы к мировому сообществу? // *Социол. исслед.* 2009. № 1.

<sup>16</sup> Богданов, А. А. Указ соч. Кн. 1. С. 100.

Ю. В. Астахов

## АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНО-ТЕХНОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА В МУНИЦИПАЛЬНОМ УПРАВЛЕНИИ

*Рассматриваются актуальные проблемы использования социально-технологического подхода в муниципальном управлении. Автор подчеркивает, что идея необходимости технологизации всех сфер социальной жизни и управления является одной из концептуальных установок современного общественного развития в условиях XXI в. Основное внимание в работе автор акцентирует на социально-технологическом подходе, который находит свое воплощение в кадровой политике, так как кадровая политика – объективно обусловленное социальное явление. Объектом исследования являются кадровые технологии, применяемые в системе муниципального управления.*

**Ключевые слова:** технологии; социальные технологии; социально-технологический подход; муниципальное управление; технологизация управления; кадровая политика.

Идея необходимости технологизации всех сфер социальной жизни и управления является одной из концептуальных установок общественного развития в условиях XXI в. Формулируя ее, профессор Л. Я. Дятченко подчеркивает: «Требуется продуманная технология создания условий для того, чтобы общество развивалось без авторитарного давления, ущемления прав и свобод отдельной личности и социальных групп. Для решения этой общегосударственной проблемы необходима выработка и претворение в жизнь различных региональных и локальных программ, то есть социальных технологий на мезоуровне, проектированием которых могут заниматься достаточно небольшие группы, объединяющие ученых и специалистов различного профиля»<sup>1</sup>.

Имеющийся опыт муниципального управления позволяет рассматривать данный процесс не просто как «метод управленческой деятельности», а как технологию.

Слово ‘технология’ происходит от греческого слова ‘технэ’ –мастерство, искусство, умение делать что-либо из естественного материала.

И если под техникой понимается то, посредством чего человек преобразует природу, себя, общество, то технология означает способ воздействия субъекта на объект для достижения социального результата с наименьшими затратами.

С точки зрения производственного процесса, технология – это система способов и методов воплощения цели в конкретный вид продукции или ее составную часть. Техно-

логия позволяет интегрировать частные случаи в общие модели. С помощью технологии осуществляется перевод интеллектуальной информации на язык практических нормативов. Технология – это продуманная система «как» и «каким образом» цель воплощается в конкретный вид продукции или ее составную часть<sup>2</sup>.

Технология включает, как минимум, три компонента: 1) совокупность операций; 2) последовательность операций; 3) определенные способы осуществления операций. Эти компоненты относятся к любой технологии – от технологии власти до технологии электросварки. Их совокупный эффект выражается в терминах ‘технологичность’, ‘технологический’. В более расширенном варианте социальная технология в силу своей специфики и особенностей объекта включает как минимум шесть компонентов (блоков): структурный, функционально-целевой (функциональный), нормативный, операционно-процедурный, инструментальный и организационный<sup>3</sup>.

Если мы рассматриваем социально-технологический подход в муниципальном управлении, то полагаем, что уместно говорить о социальных технологиях.

Понятие социальных технологий связывают с именами Карла Манхейма (20-е гг. XX в.) и Карла Поппера (40-е гг.). Карл Манхейм в своей работе «Диагноз нашего времени» отразил потребность общества в социальных технологиях. Согласно Манхейму, общество перестает быть стихийно приспособляющимся и становится планируемым.

В таком обществе технологии играют более важную роль, чем экономическая структура и социальная стратификация, поскольку они способны затормозить экономические процессы и разрушить социальные классы. В концепции Карла Поппера социальная технология выступает как способ применения теоретических выводов социологии в практических целях.

В современном понимании социальные технологии – это «целенаправленная деятельность человека по совершенствованию социальных отношений и себя как личности»<sup>4</sup>.

Социальные технологии – это продолжение производственной технологии, определяющей требования к материалу, процессу, операций и человеку с точки зрения социально-профессиональных, социально-демографических, психофизиологических характеристик и социокультурных потребностей и возможностей их удовлетворения<sup>5</sup>.

Социальная технология, по мнению профессора Г. В. Атаманчука, дает ответ на вопрос: «Как рационально и эффективно действовать, чтобы достичь социальных целей с минимальными общественно необходимыми затратами?»<sup>6</sup>. По средствам технологизации социальных процессов обеспечивается их оптимизация, т. е. осуществление их лучшего варианта, как с точки зрения результативности, так и с точки зрения эффективности, т. е. минимизации затрат.

М. Марков предлагает рассматривать технологию социальной деятельности в двух аспектах: как систему знаний об организации действительности, связанную с выполнением этапов, операций, методов, действий и т. п. по формированию общественных явлений, и как технологизацию этих знаний в процессе деятельности, которая выражается в трудовых действиях людей, соответствующих требованиям конкретных, специфических социальных структур<sup>7</sup>.

В. Г. Афанасьев, отмечая, что социальная технология выступает специфическим посредником между объективно протекающими процессами и субъективной действительностью людей, органически связывает ее с социальным управлением, в котором ей принадлежит «свое место», т. е. обеспечение действия всего механизма социального управления. Иначе говоря, в социальной технологии реализуется «перевод объективных законов в механизм социального управления, т. е. “пе-

ревод” абстрактного языка науки, отражающей объективные законы развития общества, на конкретный язык решений, нормативов, предписаний, регламентирующих, стимулирующих людей на достижение поставленных целей»<sup>8</sup>.

В нашем понимании применительно к деятельности органов местного самоуправления социальную технологию можно рассматривать как рациональный способ согласованных действий власти, бизнеса и населения для достижения социально-экономических целей с наименьшими затратами.

Социально-технологический подход в управлении направлен на эффективные действия власти, на достижение социальных целей с минимальными рисками, потерями и затратами. Социально-технологический подход базируется на современной социально-технологической доктрине, сформировавшейся в начале XXI в. Это альтернатива административно-командному подходу, движению общества от тоталитаризма, авторитаризма в сторону демократии участия, общественного интеллекта.

Социально-технологический подход предполагает учет живого многообразия внутренних и внешних связей социальных явлений, многовариантности и естественности их изменений, а также ориентацию на развитие человека как личности, на создание для каждого человека возможности реализовать свой собственный потенциал, развернуть жизненные силы. Объединив, интегрировав все вышеназванные подходы, социально-технологический механизм позволит субъектам управления преобразовать жизненное пространство, обустроить каждое городское и сельское поселение, дать простор жизненным силам человека. Гуманно-коллективистское и индивидуально-личностное начала получают живительную влагу и производят социальность высокого интеллектуального качества благодаря грамотному использованию социально-технологического подхода в системе государственного и муниципального управления, объективации идеальных целей и субъективации общественного интеллекта<sup>9</sup>. Социально-технологический подход находит свое воплощение и в кадровой политике, так как кадровая политика – объективно обусловленное социальное явление. Она объективна по своему содержанию – в том смысле, что отражает объективные закономерности раз-

вития кадровых процессов, формулирует в виде целей, задач и принципов устойчивые и повторяющиеся в них кадровые отношения.

Социальная технология – это стержень социологии управления. Если суть научно-технического прогресса составляют наукоемкие инновационные технологии, то для социального прогресса таковыми являются новые технологии жизнедеятельности людей, создания благоприятных условий для воспроизводства их жизни, реализации творческого потенциала каждой личности. Все вышесказанное подчеркивает значимость принципа единства знаний, умений, практических навыков и действий в технологизации социального пространства<sup>10</sup>.

Объектом нашего исследования являются кадровые технологии, применяемые в системе муниципального управления. Это обстоятельство, как мы полагаем, требует социологической интерпретации данного понятия.

Кадровые технологии, применяемые в системе муниципальной службы, позволяют в сжатые сроки вооружать кадры руководителей органов местного самоуправления, структурных подразделений, кадровых служб наукой и искусством работы с людьми. Мы их разделяем на универсальные и конкретные.

Таким образом, исходя из вышеизложенного, можно сделать следующие выводы.

Во-первых, технологизация муниципального управления, как и любой другой деятельности, является отражением объективных требований, предъявляемых для построения общества, которое задает лучшие стандарты жизни, предоставляет равные возможности для самостоятельной реализации талантов и умений людей.

Во-вторых, технологизация управления в современных условиях невозможна без тех-

нологизации системы экономики знаний, обосновывающих рациональные способы использования современных кадровых технологий и органично соединяющих теорию и практику муниципального управления, фундаментальность и прикладную направленность.

### Примечания

<sup>1</sup> Дятченко, Л. Я. Социальные технологии в управлении общественными процессами. Белгород : Центр соц. технологий, 1993. С. 4.

<sup>2</sup> Шепель, В. М. Настольная книга бизнесмена и менеджера (управленческая гуманитарология). М. : Финансы и статистика, 1992. 138 с.

<sup>3</sup> Данакин, Н. С. Социально-технологическая культура молодого специалиста // Науч. ведомости БелГУ. 2000. № 3. С. 23–25.

<sup>4</sup> Дятченко, Л. Я. Социальные технологии... С. 4.

<sup>5</sup> Оганян, К. М. Социальные технологии как форма социальной самоорганизации, средство социального познания и социального преобразования // Социальные технологии : теория и практика : межвуз. науч.-практ. конф. (13–14 июня 2003 г.) : тез. докл. СПб. : СПбГИЭУ, 2003. С. 6.

<sup>6</sup> Атаманчук, Г. В. Теория государственного управления. М. : Омега-Л, 2004. 356 с.

<sup>7</sup> Марков, М. Технология и эффективность социального управления. М., 1982. С. 57–58.

<sup>8</sup> Афанасьев, В. Г. Общество : системность, познание и управление. М. : Омега – Л, 1983. 369 с.

<sup>9</sup> Патрушев, В. И. Введение в теорию социальных технологий. М., 2008.

<sup>10</sup> Патрушев, В. И. Основы общей теории социальных технологий. М. : ИКАР, 2008.

О. В. Захарова

## КАК ВОЗМОЖЕН ДИАЛОГ С ПРИРОДОЙ?

*Исследуются возможности диалога с природой в рамках определения подходов к решению экологических проблем. При этом используется различие информативного и экзистенциального диалога для описания особенностей развития отношений между человеком и природой. Акцентируется внимание на преимуществах экзистенциального диалога между человеком и природой, описывается его эвристический потенциал для формирования новых отношений с природным миром.*

**Ключевые слова:** экологический кризис; диалог; понимание; отношения с природой; вне-находимость.

Говоря о решении экологических проблем, значительное число авторов характеризуют новые отношения с природой, которые должны обеспечить будущее человечества, как диалог. При этом говорится о взаимности, партнерстве, гармонии, способности к сопереживанию и т. д.

В данной статье исследуются возможности диалога с природой и его особенности.

В «Новейшем философском словаре» диалог рассматривается как информационное или экзистенциальное взаимодействие, посредством которого происходит понимание. Автор словарной статьи выделяет два типа диалога. При первом типе диалога стороны выбирают совместный курс взаимодействия, при втором – информативном, рационализированном диалоге – на первый план выдвигается теоретико-информативный аспект. При этом отмечается, что диалог в традиционном понимании рассматривает коммуникацию как речевой, логический способ, поэтому он характеризуется как логический. В современной философии диалог чаще понимается как «обмен и перевод между персональными целостностями, мирами, сохраняющими свои особенности»<sup>1</sup>, поэтому он может быть охарактеризован как феноменологический. Необходимо обратить внимание, что человек как целостность в своем существовании опирается как на разум и логику, так и на бессознательное и внерациональное. Поэтому в экзистенциальном диалоге исследователи так же выделяют две стороны: логоцентрическую и персоналистическую<sup>2</sup>.

Такое различие диалога может стать основой для выявления особенностей диалога человека с природой. Обозначим диалог, осуществляющийся через речь с целью обмена

информацией, как информативный. А диалог, включающий для достижения взаимодействия внерациональные способы восприятия другого, обозначим как экзистенциальный.

Возможно ли установление диалога с природой в первом смысле? Слишком необычен собеседник. Неспособен к речи. Не владеет искусством дискурса. Однако установление диалога с природой в первом смысле возможно. Диалог, обмен информацией осуществляется через деятельность, через функции. Человек осуществляет деятельность, передает сообщение природе о неких новых условиях, которые он вводит взамен старых. Ответ природы может осуществляться через изменение ее функций, что в свою очередь человек или может принять, или нет. В зависимости от этого осуществляется новое «высказывание человека» в сторону природы.

Информативный диалог берет начало в античной философии, в диалектике Сократа, который пишет о нем: «...взяв подходящую душу, такой человек со знанием дела насаждает и сеет в ней речи, способные помочь и самим себе и сеятелю, ибо они не бесплодны, в них есть семя, которое родит новые речи в душах других людей»<sup>3</sup>. Таким образом, если у человека есть желание «услышать» «сказанное» природой, он услышит и донесет до других свое знание.

Долгое время отношения человека и природы не происходили для человека в форме диалога. В том же «Федре» Платон пишет: «Я ведь любознателен, а местности и деревья ничему не хотят меня научить, не то что люди в городе»<sup>4</sup>. Человек воспринимал природу как немую вещь, с которой можно обращаться, но не общаться. И все это время природа не была таковой. Она отвечала на каждое дей-

ствие человека, но человек оставался глух к этому речевому сообщению. В результате параметры окружающей среды изменились настолько, что человек далее не смог игнорировать «голос природы» и предпринял попытку остановить негативные последствия своей деятельности, осуществляя диалог с природой.

Именно по этому пути идет наука, изучая изменения параметров окружающей среды, открывая законы (сообщения природы), которых мы должны придерживаться в своей деятельности. «Слова» природы наука оформляет в понятия «лимитирующих факторов», «предельно допустимых загрязнений», «зеленой экономики» и т. д., переводя их на общепонятный людям язык, делая их теоретически и логически завершенными. Безусловно, такой, информативный, диалог с природой имеет прогрессивное значение, он позволяет человеку лучше понять природу, а благодаря рефлексии по поводу диалога, еще и самого себя. В результате он способствует гармонизации отношений, позволяет открыть истину и улучшить отношения с природой.

Но пытаясь объяснить разрозненные знания о природе, человек рискует угодить в «дурную бесконечность»: знания о природе мало-помалу расширяются, что в результате ведет к необходимости объяснять все новые и новые факты. Так Сократ описывал беду тех, кто стремится рационально объяснить сюжеты мифов: «Если кто, не веря в них, со своей доморощенной мудростью приступит к правдоподобному объяснению каждого вида, ему понадобится много досуга»<sup>5</sup>.

Информативный диалог с природой имеет и другие ограничения, сужающие его значение. Слишком велик соблазн в «беседах» с природой приписать ей высказывания, которых она не «говорила», или неверно понять ее «слова». На это обратил внимание еще Ф. Бэкон: «Человеческий разум не сухой свет, его укрепляют воля и страсти, а это порождает в науке желательное каждому <...> Бесконечным числом способов <...> страсти пятнают и портят разум»<sup>6</sup>. В этом случае, по его мнению, происходит предвосхищение природы, поспешное и незрелое, а не истолкование. Обращение к частям не гарантирует понимание целого, а знание о системности не меняет отношения к элементам.

Эти ограничения преодолеваются, когда речь идет об экзистенциальном диалоге, то

есть диалоге во втором значении. Здесь речь идет не только о речевом сообщении, рационально осмысленном, но и о восприятии собеседника целостно, используя внерациональные способности, в единстве различных его сторон.

Если обратиться к точке зрения философов XX в., то возможно более подробно увидеть разницу между двумя разновидностями диалога. Например, М. М. Бахтин различает мысль о мире и мысль в мире: «Мысль, стремящаяся объять мир, и мысль, ощущающая себя в мире (как часть его)»<sup>7</sup>. В первом случае диалог превращается в механический контакт «оппозиций» в пределах одного смыслового поля, когда есть риск поставить «мертвую точку» в общении. Во втором случае перед вопрошающим раскрывается смысл, в том числе и смысл вещей: «Вещь, оставаясь вещью, может воздействовать только на вещи же; чтобы воздействовать на личность она должна раскрыть свой смысловой потенциал...»<sup>8</sup>. Природа перестает быть вещью, М. М. Бахтин видит в ней жизнь: природа органична, а то, что неживое, вовлекается через природные процессы в жизнь. Это делает возможной коммуникацию с природой.

Данное свойство экзистенциального диалога подчеркивали М. Бубер и Э. Левинас. Э. Левинас пишет об особенностях диалога как коммуникации: «Между одним, то есть мною, и другим, за которого я в ответе, зияет бездонная пропасть, – но она же есть пропасть безразличия ответственности, означивание значения, не сводимое к какой-либо систематизации. Это и есть неразличность самой близости к ближнему, благодаря которой только и образуется глубинная общность между мною и другим, единство человеческого рода, обязанное своим существованием братству людей»<sup>9</sup>. Другой философ, М. Бубер, пишет: «Отношение есть взаимность. Мое Ты воздействует на меня, как и я воздействую на него. Наши ученики учат нас, наши создания создают нас <...> Как нас воспитывают дети, как нас воспитывают животные! Мы живем в потоке всеохватывающей взаимности»<sup>10</sup>. Таким образом, основатели понимания диалога как экзистенциального подчеркивают такие его особенности, как:

- осмысленность коммуникации;
- ответственное отношение к партнеру;
- значительную роль внерациональных факторов в общении;

- чувство глубинной общности с другим, пребывания с ним в одной действительности;
- взаимность отношений;
- способность воспитывать и создавать друг друга;
- способность «чистосердечно отдать справедливость действительности, раскрывающейся перед нами».

Как возможен экзистенциальный диалог с природой, мы также можем увидеть в трудах М. Бубера.

У М. Бубера мы можем прочесть пример о восприятии дерева в контексте диалога. Это не то восприятие, которое превращает собеседника в объект – объект ощущения, объект анализа, объект обобщения. Диалог позволяет установить отношения с деревом, а это уже предполагает партнерство, равенство и т. д. «Вся совокупность того, что принадлежит дереву, как таковому, – его форма и функционирование, его окраска и химический состав, его общение с элементами и его общение с планетами – все присутствует здесь в единстве целого»<sup>11</sup>, – именно эта целостность, по мнению М. Бубера, и есть само дерево.

М. Бубер также описывает, как возможен экзистенциальный диалог с кошкой. Он открыл отношение Я-Ты в глазах зверя, увидел в них вопрос и удивление: тебе есть дело до меня? При этом М. Бубер подчеркивает диалектику целого и части: каждый раз опыт диалога с природой выступает как опыт диалога с ближним, какой бы частью природного мира он не являлся. Пережить такой опыт способен лишь духовный человек. Однако диалог прерывен. Лишь избранные находятся в таких отношениях с природой постоянно. Но тот, кто пережил этот опыт хотя бы единожды, будет помнить его и стремиться к нему.

Безусловно, установление отношений с окружающим миром, заинтересованность как общность интересов, ответственность как готовность услышать потребности ближнего и ответить на них открывают новое восприятие природы. Для таких отношений больше не нужно быть полезными друг другу, понятными друг другу, выгодными друг для друга.

В современном мире велико желание наносить природе наименьший вред. Но природа все равно воспринимается как ресурсы и условия для их использования. Рациональное использование природных ресурсов, подчиненное цели наибольшего блага для наибольшего количества людей в течение наиболь-

шего времени. Такие отношения строятся на принципе полезности: внедрять зеленые технологии экономически выгодно, переработка отходов может приносить прибыль, экологические бренды делают продукцию более привлекательной. При этом человек как будто заинтересован в природе. Но это интерес к вещи, он вызван ее полезностью.

Возможно, такой путь принесет временное облегчение человечеству и даже природному миру. Но он не изменит общей направленности развития, поскольку не предполагает диалога, коммуникации, партнерства. У природы и человека одна цель – процветание, благополучие, здоровье. Вопрос только в том, чтобы восполнить разорванные связи между человеком и природой за счет диалоговых отношений.

Как возможно расширение практики экзистенциального диалога в отношениях с природой?

Подходы к этому решению мы также можем обнаружить в диалоговой философии. В частности, М. М. Бахтин использовал диалогический метод для решения литературоведческих проблем. То, что он пишет о встрече двух культур, переложимо на отношения с природой. Тогда важнейшим условием понимания природы становится вневхождение понимающего по отношению к тому, что он хочет понять. Благодаря своей вневходимости, человек может увидеть, в чем природа другая по отношению к миру людей, в чем она совершеннее, чему можно у нее поучиться, за что ее можно уважать. Он открывает недостатки и достоинства своей социальности, сравнивая человеческое сообщество с биосферным. Он смотрит на мир людей глазами природы, содрогается от ужаса или просит защиты. Он задает такие вопросы, которые природа бы себе не задавала, ищет в ней и находит ответы на свои вопросы.

Так человек открывает в процессе диалога не только природный мир, но и мир людей и тесную связь с миром природы, поскольку понять можно только то, с чем имеешь внутреннее родство: «Один смысл раскрывает свои глубины, встретившись и соприкоснувшись с другим, чужим смыслом: между ними начинается как бы диалог, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов...»<sup>12</sup>.

Что позволяет нам увидеть природу целостно, такой, какая она есть, восхитится ей,

открывать ее величие и совершенство во всех проявлениях? Основой диалогических отношений с природой может стать, по всей видимости, искусство, которое дает нам опыт целостного, неутилитарного восприятия природы, чаще всего в форме любования ею. Но это тема для дальнейшего исследования.

Таким образом, в статье нами рассмотрены теоретические подходы к тому, как возможен диалог с природой. Описаны практики диалога с природой в рационально-логической форме и в форме экзистенциального диалога. Определены возможности, которые раскрывает диалог в изменении современных отношений с природой. Раскрыты перспективы для дальнейшего исследования в этом направлении.

### Примечания

<sup>1</sup> Майборода, Д. В. Диалог [Электронный ресурс] // Грицанов, А. А. Новейший философский словарь. 3-е изд., испр. Минск : Книж. Дом, 2003. 1280 с. URL : mexalib.com (дата обращения: 07.10.2014).

<sup>2</sup> Муравьев, И. Б. Экзистенциальный диалог в современной ментальности : автореф. дис. ... канд. филос. наук. Тюмень, 1998. С. 17.

<sup>3</sup> Платон. Федр // Платон. Собр. соч. : в 4 т. Т. 2. М. : Мысль, 1993. С. 188.

<sup>4</sup> Там же. С. 138.

<sup>5</sup> Там же. С. 137–138.

<sup>6</sup> Бэкон, Ф. Новый Органон // Бэкон, Ф. Сочинения : в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1978. С. 22.

<sup>7</sup> Бахтин, М. М. К методологии гуманитарных наук // Бахтин, М. М. Эстетика словесного творчества. М. : Искусство, 1986. С. 384.

<sup>8</sup> Там же. С. 387.

<sup>9</sup> Левинас, Э. Гуманизм другого человека // Левинас, Э. Избранное : (Трудная свобода). М. : РОССПЭН, 2004. С. 594.

<sup>10</sup> Бубер, М. Я и Ты. // Бубер, М. Два образа веры. М. : Республика, 1995. С. 24.

<sup>11</sup> Там же. С. 19.

<sup>12</sup> Бахтин, М. М. Ответ на вопрос редакции «Нового мира» // Бахтин, М. М. Эстетика словесного творчества. М. : Искусство, 1986. С. 354.

Н. С. Ширяева

## СИМВОЛИКА «ПРЯДЕНИЯ» (ЗАВИВАНИЯ) В ВЯТСКОЙ (РУССКОЙ) ОБРЯДОВОЙ ТРАДИЦИИ

Предлагается системный анализ символических связей в календарных обрядовых комплексах вятской (русской) этнокультурной традиции, который позволяет выявить понятие 'прядение' (завивание) как ключевое символическое обрядовое действие. Так, 'прядение' (завивание) является ключевой символикой «дления» (вития) Нити Жизни; символическим закливанием плодородия в обрядовых текстах годового календарного цикла.

**Ключевые слова:** обряд; региональная этнокультурная традиция; символика действия.

Календарные обрядовые комплексы Вятской (русской) этнокультурной традиции с точки зрения семантической природы их ключевых действий до сих пор не становились предметом исследования. Далее нами будет предпринята попытка проанализировать 'прядение' (завивание) как ключевое символическое обрядовое действие.

Спиралевидная природа нашей галактики определила и «спиральность» кода человека (двойная спираль) и «дления» (развития) его жизни. В представлениях наших предков о мироустройстве ключевым понятием было понятие 'нить Жизни'. 'Прясть', 'вить' символически означало 'длить Жизнь'.

В славянских сказках одним из ключевых символических образов является образ «чудесной самопрялки, прядущей золотые нити, спускающиеся с неба». Из этих-то солнечных нитей, по представлениям наших предков, и приготовлялась та «чудная розовая ткань, застилающая небо, которую мы называем зорею».

В сказаниях народного эпоса часто встречаются герои и героини с золотыми волосами. Например, русская сказочная красавица царевна Златовласка. Слово 'краса' первоначально означало: свет («красно солнышко»), так как для народа не было в природе ничего прекраснее дневного светила, дающего всему жизнь и краски. О царевне Златовласке сказка выражается так: до чего ни дотронется она рукою – тотчас все превращает в золото (т. е. все золотит яркими солнечными лучами) [1].

В древнейшую эпоху создания прарусского языка лучи солнечные, в которых фантазия народа видела роскошные волосы, должны были уподобляться и золотым нитям; ибо оба понятия: и волосы, и нити, – язык обозначал тождественными названиями.

Названное вертящимся колесом, солнце принято за колесо прялки, а лучи его – за нити, наматываемые на веретено. Это представление отозвалось и в языке: пряжа и пряжители – поджаривать на сковороде (пряженный, пряженец).

Вятская народная загадка прямо уподобляет солнечный луч веретену: Из окна в окно готово веретено [3].

Сравним: кудель (кужель, куделя) – моток льна, приготовленный для пряжи, и кудря – кудря, кудло – длинная шерсть, кудлатый – человек с всклокоченными волосами, кужлявый – курчавый, волосень – шерстяная пряжа, овечья шерсть [2].

В Вятской губернии пучок льна – почесок (от чесать; пачеси – волоса, остающиеся на гребне). В Лузе (северный район Вятской губернии) девушки на посиденках пели:

Пряла лен – не пачеси, да  
Все глядела на часы.  
Времечко девятой час,  
Придет миленочек сейчас [4].

Таким образом, семантика золотых волос-прядей – выражение солнца, восходящего поутру из волн воздушного океана и погружающегося туда вечером, светила, рассыпающего свои светлые кудри или прядущим из себя золотые нити [2].

Женщина в народной мифологии «прядет нить жизни», поэтому умение прясть было необходимым условием для того, чтобы выйти замуж (выйти на новый виток развития).

Во время совершения свадебного обряда (Вятская губерния) в последней песне невеста укоряет мать за то, что та «хочет свою дочь избыть», что она пожалеет об этом, ведь дочь была и «ткаля и пряхой»:

Уж гораздо проскучила тебе?  
У окошечка спрохаживала,

Все в окошечко споглядывала,  
Много чашек испрохлебывала?  
На лугах-то не косильщица была,  
На зеленых не гребельщица была,  
А на прясельке не *пряха* была.  
Все за станами не ткаля была? [4]

Зависимость от природы заставляла земледельца изучать окружающий его мир, примечать «мельчайшие подробности случайностей природы», улавливать закономерности и связи одних явлений с другими. Это вылилось в целый свод тонких и верных наблюдений, правил, регламентирующих обрядовую традицию.

*Символика прядения (витья) в обрядах «засевания Матери земли»*

В календаре природы наших предков Весна была первым временем года. Весна символизировала девичество природы. Как только лучи Солнца прогревали мать-землю, она готова была принять зерно, совершались обряды «засевания матери-земли». В обрядовых хороводах «сеяли» «просо», «мак», «горох», «лен». В песне, записанной в селе Ашлань Уржумского уезда Вятской губернии, пелось:

1. Сею-вею, да сею-вею,  
Сею-вею белый лен, да. (2)

Женщина «пряха» прядет (вьет) Нить Жизни. Пропуская через свои руки все стадии выращивания и обработки льна, женщина символически «длит Нить Жизни». Поэтика второго и третьего куплетов – это символика заклинания «вития» «Нити Жизни».

2. Завечаю. Завечаю,  
Завечаю – уродися! (2)

3. Тонок – долог,  
Тонок – долог, волокнистый! (2) [4]

В Лузском уезде Вятской губернии мать-землю «засевали» в обрядовом хороводе «Горох»:

Сею-вею бел-горох,  
Сею-вею бел горох.  
Завивайся бел горох  
Со гороховиною! [4]

Горох в обрядовом тексте назван «белым» не случайно: символика «белого» это символика чистоты (здесь в значении высокого качества). «Завивайся бел горох» здесь в значении «пройди все стадии (витки) роста!».

Весной девушки «завивали капусту» в обрядовых хороводах, повторяя в узоре хоровода «виток за витком, чтобы остаться осенью с вилком»:

Вейся ты вейся, капуста,  
Да завивайся белая!  
Да как капустке не виться,  
Да как зеленой не родиться!  
Да частый дождичек льется,  
Да ливно поливает,  
Да зеленую не ломает! [4]

*Символика прядения (витья) в обряде Зеленые святки*

Седьмая неделя после Пасхи на Вятке называлась семицкой или троицкой. Семиц – четверг на семицкой неделе, считался очень важным обрядом. Он открывал сложный комплекс обрядов, знаменующих прощание с Весной (девичеством Круга Жизни природы). Смыслом этих обрядов являлось прославление зеленеющей земли. Символом девичества Природы, символом чистоты была березка.

Во всех деревнях Вятской губернии «в среду (в одних уездах) или четверг (в других уездах) перед Троицей девушки отправлялись «завивать» березку. Семицкое действие «завивания» березки на Вятке называлось *рябить, наряжать, опряжить, выражать* [5]. В Нолинском (д. Ботыли) и Уржумском (с. Шурма) районах в первый день Троицы ходили «отпевать» березку («Не на местечке березка вырастала»).

Семантическим смыслом данного обрядового действия было «свивание» судьбы молодого дерева и судьбы молодой девушки: как Весна – пора девичества Природы переходит в стадию Красного Лета – молодости в круге жизни Природы, так и девушка «должна» была перейти в новое качество – выйти замуж и стать женщиной.

*Завивание березки*

В большинстве деревень Уржумского уезда Вятской губернии в среду или четверг перед троицей девушки отправлялись выбирать – «завивать» березку [5]. К березке шли со специальными песнями, в которых обращались к березоньке со словами:

1. Уж ты белая березонька,  
Да уж ты белая кудрявая.  
2. Да уж ты белая кудрявая,  
Да еще что тебе, березонька, стоять?  
3. Да еще что тебе, березонька, стоять,  
Да при ветру, да при вихорю?  
4. Да при ветру, да при вихорю,  
При такой большой дороженьке? [4]

Взявшись за руки, девушки начинали березку величать: заводили вокруг нее узорчатый хоровод и пели неспешно, величаво (се-

мицкий хоровод Уржумского уезда Вятской губернии «Во поле березонька стояла»):

1. Во поле берёзонька стояла,  
Во поле кудрявая стояла,  
Люли, люли, да стояла. (2)
2. Некому берёзу заломати,  
Некому кудряву заломати,  
Люли, люли, заломати. (2)
3. Пойду я в поле погуляю, (2)  
Люли, люли, погуляю. (2)
4. Белую берёзу заламаю, (2)  
Люли, люли, заламаю. (2)
5. Сломлю я веточки немножко, (2)  
Люли, люли, немножко. (2)
6. *Завью* веночек невеличек,  
Люли, люли, невеличек. (2) [4]

Выбрав на лугу самую стройную и белую молодую березку, девушки начинали совершать ее «завивание»: выплетали из своих кос ленты и вплетали их в «березовые косы».

Соединяя ветки березы с травой, верили, точно как березка наполнялась живой силой от матушки-земли, так и девушка брала от неё тепло, красоту и здоровье, перенимала все женские качества, готовясь превратиться из девушки-невесты в женщину-жену:

На поляне, на лугу гнулася березонька.

*Завивали* девушки, *завивали* белую.

Лентой украшали, березку величали.

Эти обрядовые действия, по мнению участниц семицкого обряда, должны были:

1) обеспечить продолжение Рода: как природа в лице березки прощается со своим девичеством, так и девушка должна была распрощаться с девичеством и выйти замуж (символика перехода на новый *виток* Жизни);

2) *завивание* березки символизировало соединение судеб девушки и молодца: как веточки березки переплетались друг с другом, так же девушка надеялась уже в скором времени «*свиться*» с молодым.

*Ритуальная еда*

Каждая девушка приносила с собой «козули», род круглых лепешек в виде *венка* с яйцами в середине [5].

Березка, березка, *завивайся*, кудрявая,

К тебе девки пришли, пироги принесли,

Пироги принесли со яичницею [4].

После садились вокруг возвеличенного дерева и коллективно съедали яичницы. Яйцо – символ появления Жизни. Коллективное «съедание» яичницы символизировало пожелания *развития*, то есть продолжения Жизни.

*Завивание венков*

Каждая из девушек готовила себе обрядовый березовый венок: связывала концы обломленной березовой веточки лентой, выплетенной из своей косы. При этом припевали:

Пойдем, девочки, *завивать* веночки!

Мы *завьем веночки*, мы *завьем* зеленые.

Стой, мой *веночек*, всю неделку зелен,

А я, молодешенька, увесь год веселешенька! [4]

Потом возвращались веселым хороводом в село с тем, чтобы в Троицын день снова прийти к той же березке «*развить*» свои венки: посмотреть, завял или еще свеж ее венок. По нему судили о своем счастье или несчастье. Кроме того, *свивали* еще венки и для своих родных, испытывая их судьбу [5]:

Пойдем, девушки, в зелену рощу,

*Совьем*, девушки, себе по *веночку*,

На мне *венок* не сохнет, не вянет

По мне дружок не тужит, не плачет!

Или припевали:

*Вью, вью* веночек на батюшка,

Другой веночек на матушку,

Третий веночек сама на себя! [4]

*Кумление* («*свивание*» на дружбу)

Ритуал кумления совершался девушками в лесу после *завивания* березки: из веток березок *завивали* венки. К этим венкам девушки подвязывали свои крестики, затем сквозь венки целовались, менялись крестами и пели песни, содержанием которых является призыв к кумлению («*свиванию*» на дружбу):

Покумимся, кума, покумимся!

Подружимся, кума, подружимся!

Год бы нам с тобою не браниться,

Год бы нам с тобою дружитья! [5]

Покумившиеся девушки считаются подругами на всю жизнь или до следующего кумления через год с другой девушкой, или на срок праздника. Кумятся все девушки, присутствующие при обряде.

Символика приговоров кумления – это символика перехода в новое качество – на новый *виток* жизни. Во время кумления девушек-подростков приветствуют обыкновенно так: «Еще тебе подрасти да побольше расцвести!», а девице заневестившейся говорят: «До налетья (следующего года) косу тебе расплести надвое, чтобы свахи и сваты не выходили из хаты, чтобы не сидеть тебе по подлабочью (т. е. в девушках)!», а бабам пожелания высказываются несколько иного характера: «На лето тебе сына родить, на тот

год сам-третьей тебе быть!». Девушки свои пожелания шепчут друг другу на ухо. По завивании венков, после кумовства, выбирают подбрасыванием вверх платков старшую куму, которая и носит это название в продолжение целого дня [5].

Потом возвращаются веселым хороводом в село:

1. А мы в поле сходили, доли-лели-лели-ле!

2. В поле сходили, дело сделали! Доли-лели-лели-ле!

3. Дело сделали, венки завили! Доли-лели-лели-ле! (троицкая, село Ашлань, Уржумского уезда Вятской губернии) [4]

*Проводы Весны (до свидания, Весна!)*

В воскресенье на семицкой (зеленой, троицкой) неделе устраивались большие народные гуляния. Главной тематикой обрядовых игр песен и хороводов была тема будущих брачных союзов. В этих песнях добрые молодцы и красные девицы «показывали», что не хотят быть парюю с «неровнюшкой» – со старым или малым, богатым или бедным. А хотят «свить гнездо» с тем, кто сердцу мил.

Символическими образами этих обрядовых текстов являются образы птиц – «утицы» и «селезня». Выступая в игре-хороводе в образе «утушки», девушка показывала, что хочет «свить гнездо» и готова защищать своих будущих «птенцов». Обязательными обрядовыми играми на троицу были «Шла утица по бережку», «Коршун и наседка», «Селезень утку ловит».

Вот как, например, игрался обрядовый хоровод Уржумского района Вятской губернии «А как, как, утушка?» [4]:

1. – А как, как, утица, Хоровод-круг движется

А как, как, серая, по солнцу, «утушка»

Через море летала? (2) стоит в центре круга.

– Я эдак, вот эдак, я Хоровод-круг стоит,

эдак, вот эдак, девушка «утушка

Через море летала? (2) летит по кругу и машет крыльями».

2. – А как, как, утица, Хоровод-круг движется

А как, как, серая, по солнцу, «утушка»

Гнездо завивала? (2) стоит в центре круга.

– Я эдак, вот эдак, я Хоровод-круг стоит,

эдак, вот эдак, «утушка» «перевивая

Гнездо завивала! (2) кисти рук» кружится в центре.

3. – А как, как, утица, Хоровод-круг движется

А как, серая, по солнцу, «утушка»

Деток выводила? (2) стоит в центре круга.

– Я эдак, вот эдак, я Хоровод-круг стоит,  
эдак, вот эдак, «утушка» «садится на  
Деток выводила! (2) гнездо, закрывая его  
руками-крыльям.

4. – А как, как, утица, Хоровод-круг движется  
А как, серая, по солнцу, «утушка»

Их летать учила? (2) стоит в центре круга.

– Я эдак, вот эдак, я Хоровод-круг стоит,  
эдак, вот эдак, девушка «утушка

Их летать учила! (2) летит по кругу и машет  
крыльями». Птенцы  
летят за ней.

*Символика прядения (витья) в купальских обрядах*

Обряды на Ивана Купала принадлежали к числу самых почитаемых, самых важных годовых обрядов. Традиция требовала активного включения каждого во все обрядовые действия, действия, обязательного выполнения и соблюдения обрядовых правил и запретов.

*Обвивали* соломой старые колеса, поджигали их и спускали с пригорков. Вертящееся колесо символизировало «верчение» солнца [5].

*Завивание венков*

В день Ивана Купала девушки *завивают* венки из трав и цветов: Иван-да-Марья, лопуха, богородицкой травы и медвежьего уха. Травы и цветы, по представлениям наших предков, – это волосы земли, поэтому символически волосы девушки *свивались* с волосами земли, беря от них животворящую силу. Не случайно каждый цветок девушка срывала со специальным заговором:

Как этот цветок всем мил да хорош,

Так чтоб и я, свет, Натальюшка,

Всем была мила, да хороша! [5]

*Хороводы с венками*

Заводили хороводы с венками. Семантическим смыслом такого хоровода было появление пары, которую оберегало само солнце. Символом «солнца» в обрядовом хороводе был «золотой *вьюн*» – веночек [4]:

1. Со *вьюном* я хожу, Хоровод-круг движется  
С золотым я хожу. по солнцу.  
Я не знаю куда *вьюн* Внутри хоровода против  
положить. (2) солнца ходит девушка с  
*венком* в руках
2. Положу я *вьюн*, Хоровод-круг стоит.  
Положу я *вьюн*, Девушка внутри  
Положу я *вьюн* на хоровода движется  
правое плечо. (2) по солнцу с *венком* на  
правом плече
3. А со правого, Хоровод-круг стоит.  
А со правого, Девушка в центре  
А со правого на лево хоровода, кружится на  
положу. (2) одном месте с *венком* на  
левом плече.
4. Я ко молодцу, Хоровод-круг стоит.  
Я ко доброму, Девица движется  
Я ко молодцу иду, иду, внутри хоровода.  
иду. Выбирает доброго  
Поклонюся, да *веночек* молодца, кланяется ему  
подарю! и дарит *веночек*.

Затем этот хоровод заводили для доброго молодца. Тогда в последнем куплете пели:

4. Я ко девице, Хоровод-круг стоит.  
Ко красавице Молодец движется  
Я ко девице иду, иду, внутри хоровода.  
иду. Выбирает девицу,  
Поклонюся, да *веночек* кланяется ей и дарит  
подарю! *веночек*.

#### Гадание на венках

Купальской ночью пускали цветочные венки на воду. Символика *перевитых* трав в венке – это символика *перевитых* судеб доброго молодца и красной девицы. Примечали, как и куда *венки* плывут: если *веночек* тонет, значит, суженый разлюбил и замуж за него не выйти, а если пристаёт к бережку, значит, девушка «пристанет» к своему избраннику.

*Символика прядения (витья) в обряде Зажинки*

В конце лета, оканчивая жатвенные работы, жнеи сходились каждая своею полосой к единому центру, в котором оставлялся пучок живых колосьев. Этот пучок символизировал бороду славянского божества Волоса (Велеса). «Завив» эту «бороду», главная жнея «завивала» из нее же *веночек*, а оставшиеся колосья закапывала в землю [5]. Символика этих действий в желании продлить «Нить Жизни», обеспечив ее новый виток.

*Символика прядения (витья) в обряде Кузьминки*

Осень – третье время года в календаре наших предков. Завершался космический цикл (три времени года – цикл жизни Живой при-

роды). Не случайно обряд Кузьминки называли поминальным обрядом. В народе сохранилось присловье: «Кузьминки – осени поминки» Солнце переставало греть и ярко светить: необходимо было совершить специальные обрядовые действия, чтобы «нить Жизни» не оборвалась.

Семантический смысл кузьминского обряда точно передают обрядовые хороводы. В обрядовом хороводе Вятской губернии «Вейся, хмель», где «бел-хмель» – символ мужского начала, а тычина – символ женского начала, поется:

1. У нас солод на овине, бел хмель на тычине.

На тычине, на елине, на самой вершине [4].

Не случайно хмель в обрядовом тексте «бел» – это символ чистых, светлых помыслов мужского начала – продолжения Рода. Он *вьется*, *обвивая* тычину – женское начало. Тычина представлена образом «еленки». Ель – вечнозеленое дерево и в символике женских образов-деревьев – это образ-символ женщины-продолжательницы Рода. Не случайно в Вятской губернии шаль, которая венчала головной убор девушки на свадьбе, называлась «еленка».

Символика второго куплета – завершение космического цикла Жизни в Природе: «Тычинушка обломилась, хмель-от опустился»:

2. Тычинушка тонко гнется, бел-хмель  
кверху *вьется*.

Тычинушка обломилась, хмель-от опустился.

В третьем и четвертом куплетах символически заклинается продолжение Жизни: «Совивайся, соплетайся трава с *повилицей!*»

3. Опустился, обломился, на мать-сыру  
землю.

*Совивайся*, соплетайся трава с *повилицей!*

4. *Совивайся*, соплетайся трава с *повилицей!*

Соживайся, совыкайся молодец с девицей!

Так же как весной в обрядах «засевания матери-земли» девушки символически «завивали «капустку», так осенью добрые молодцы «завивали «бел-хмель» вокруг девушек «тычинушек».

Ой, *вейся*, хмель, ой, *вейся*, хмель,

По тычине высоко, в сыру землю глубоко.

Таким образом, «прядение» (завивание) выступает как ключевое символическое обрядовое действие. «Прядение» (завивание) является ключевой символикой «дления»

(вития) Нити Жизни; символическим заклинанием плодородия в обрядовых текстах годового календарного цикла в обрядах вятской (русской) этнокультурной традиции.

#### Список литературы

1. Афанасьев, А. Н. Народные русские сказки : в 5 т. М. : Терра, 2008.
2. Афанасьев, А. Н. Поэтические воззрения славян на природу : в 3 т. М. : Академ.

проект, 2013.

3. Вятский фольклор : легенды, сказки, загадки / сост. С. Браз. Горький : Волго-вят. книж. изд-во, 1976.

4. Мохирев, И. Народные песни Кировской области / И. Мохирев, В. Харьков, С. Браз. М. : Музыка, 1996.

5. Энциклопедия земли вятской. Т. 8. Киров : Вятка, 2002.

Н. А. Пленкова

## ЭВОЛЮЦИЯ ПАРФЮМЕРИИ В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ ГИГИЕНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

*Анализируются истоки появления парфюмерного искусства. Зловоние, возникшее в результате распространения антисанитарных практик, становится импульсом для зарождения парфюмерии. Изменение мировоззренческой парадигмы и становление гигиены как науки в культуре европейского модерна способствовали эстетизации обонятельной сферы. Под влиянием запахов и ароматов происходят изменения в повседневных практиках, возникают гендерные различия в парфюмерном этикете.*

**Ключевые слова:** парфюмерное искусство; гигиенические стандарты; антисанитарные практики; туалетные уксусы; благовония; одеколоны; ароматизированные перчатки; гигиенические практики; парфюмерный этикет.

Слово ‘парфюм’ происходит от латинского ‘per fumum’, что означает ‘сквозь дым’. Самые ранние свидетельства об использовании благовоний относятся ко времени возникновения первых государств – более чем пять тысяч лет назад. Сохранилось множество памятников литературы и искусства, рассказывающих нам о разновидностях и способах использования духов и благовоний в Древнем Египте и Двуречье, в Древней Греции и Риме. Один из самых ранних документов, посвященный лечебным свойствам эфирных масел, был найден в Шумере: на клинописной табличке был расписан рецепт смеси, в которую входили мирт, чабрец, некоторые древесные смолы, а также указывались способы его применения. Одним из первых народов, сделавших запахи частью своей культуры, были египтяне. Их последователями стали жители Древнего Китая, Восточной Азии и Аравийского полуострова, через эти народы благовония попали в Европу.

Ароматы использовались жрецами для усиления эффекта священнодействия и достижения духовного единения с богами и людьми, позже они стали символом богатства и обменным товаром и, наконец, эффективным способом соблазнения. Сырьем для производства ароматических веществ служили не только травы, цветы, но и специи, смолы хвойных деревьев. Среди смесей ароматических веществ, которыми пользовались священники, сохранились сведения о кифи, состоявшем из шафрана, можжевельника, мирры, кассии, нарда, корицы и других ароматических ингредиентов.

У народов древности был культ здорового тела. Античный мир возвел гигиенические процедуры в одно из главных удовольствий, достаточно вспомнить знаменитые римские термы. Римляне гордились тем, что отличаются от варваров чистотой своих тел, поэтому мылись они часто. В термах также принимали пищу, общались и занимались спортом. Мыло было очень дорогим, поэтому простые римляне во время мытья использовали масло.

В античной культуре были распространены благовония. Они использовались при мумифицировании, для нагнетания религиозного экстаза, для изгнания злых духов и болезней. Следует отметить, что применялись ароматы растительного происхождения, в основном эфирные масла, выделяемые из растений. На пирах выпускали птиц, крылья которых обрызгивали ароматизированной водой, жилище и залы для пиров усыпали цветами, чаще всего шафраном и лавандой. В этом обильном использовании благовоний некоторые философы, например, Сенека, видели начало упадка римского народа: «... удовольствие чаще скрывается и ищет мрака; оно шныряет около разного рода бань <...> оно изнежено и слабосильно; от него пахнет вином и благовонной мазью, оно бледно или нарумянено, на нем отвратительные следы косметических средств»<sup>1</sup>.

В отличие от цивилизованных народов, жизнь варваров протекала в естественной природной среде. Тацит в своем труде «О происхождении германцев и местоположении Германии» отмечает: «В любом доме растут они голые и грязные, а вырастают с таким телосложением и таким станом, ко-

торые приводят нас в изумление. Мать сама выкармливает грудью рожденных ею детей, и их не отдают на попечение служанкам и кормилицам. Господа воспитываются в такой же простоте, как рабы, и долгие годы в этом отношении между ними нет никакого различия: они живут среди тех же домашних животных, на той же земле, пока возраст не разделит свободнорожденных, пока их доблесть не получит признания»<sup>2</sup>. Естественные запахи способствовали гармонизации отношений человека и природы.

Однако культ бань и использование благовоний после завоевания варварами Римской империи и распространения христианства стали считаться грехом. Христианство рассматривает человеческое тело лишь как временную оболочку бессмертной души. Физическая культура древних была подменена заботами о духе, высшим проявлением которых было умерщвление плоти как самый надежный способ обрести высшую благодать. Болезни же рассматривались как результат каких-либо неправильных действий человека, а распространение инфекций – как наказание божье за грехи.

Знания о целебных свойствах растений сохранились в монастырях и религиозных общинах, именно они являлись хранителями знаний о растениях и их целительных силах. Норманнские завоеватели принесли с собой обычай усыпать пахучими растениями пол для создания благоухающей атмосферы и для профилактики болезней. В XII в. крестonosцы вернулись из своих походов, принеся с собой масла, духи и знания процесса дистилляции, которые они почерпнули у арабов. Святая Хильдегарде Бингенская, аббатиса, жившая в XIII в., прославилась своими глубокими познаниями, и ее четыре трактата о лечебных свойствах растений до сих пор служат справочным материалом. В начале четырнадцатого века, когда черная смерть распространилась в Европе, людям советовали носить с собой ароматические шарики и жечь ароматические вещества в домах и на углах улиц; несмотря на это, примерно от одной трети до половины населения Европы вымерло. Но известен такой факт, что процент выживших во время чумы парфюмеров был высок<sup>3</sup>.

Распространение антисанитарных практик привело к тому, что лицом средневековой Европы стали грязь, болезни, голод и вонь. Улицы городов были завалены всяким хламом,

отбросами и нечистотами, среди которых бродили свиньи и другие домашние животные. Одна из причин такого упадка гигиены связана с урбанизационными процессами, поскольку за слишком быстрым ростом городов не поспевали техника водоснабжения и канализация. Например, в Париже вода была большой ценностью, на весь город имелось не более сорока колодцев и фонтанов. Первоначальной задачей знаменитой французской парфюмерии становится маскировка страшного смрада, исходящего от годами немытого тела, резкими и стойкими духами. Поскольку зловонный запах пропитал всю Европу насквозь, одним из самых вожделенных товаров стали индийские благовония и пряности, способные придать телу или пространству дома аромат, отличный от окружающей атмосферы.

Дальнейшее развитие духов было связано с производством перчаток. Европа уже не могла представить свою жизнь без грасских ароматов с французской Ривьеры. Перчаточники начали ароматизировать аксессуар из тонкой кожи, пропитывая розовой, сандаловой, лавандовой водой или водой с корицей, растертой с мускусом и амброй. Дело в том, что качественно обрабатывать кожу, из которой делались перчатки, тогда еще не умели, поэтому неприятный запах перчаток пытались приглушить разнообразными ароматами. Знатные дамы имели коллекции из сотен пар ароматизированных перчаток, которые скрывали их грязные руки. Бытовало мнение, что чем больше намешано разных запахов, тем обольстительнее. Ароматы были в основном животного происхождения. Среди них можно выделить известную чрезвычайной стойкостью бобровую струю, цибетин из желез цибетовой кошки, мускус половых желез самца кабарги и амбру (отходы пищеварения кашалота). Амбра и сегодня входит в состав духов, например, Poison от Кристиана Диора.

В эпоху Просвещения появляется осознание неэстетичности нечистот на улицах городов, приходит опасение за здоровье. Проблема уборки улиц обострилась также из-за изменения некоторых культурных практик: в век Просвещения в городах обзавелись новой привычкой прогуливаться по дорогам пешком. Люди жаловались не только на грязь, но и на царившие в городе дурные запахи. Одним из способов борьбы с отравленным воздухом стала организация подземной цир-

куляции сточных вод с отбросами. Зловоние распространяли не только клоаки. Например, еще в 1533 г. Парижский парламент издал постановление, обязавшее всех домовладельцев оборудовать свои дома отхожими местами. Столичные нечистоты вывозились за черту города, но со временем выделенных для городских свалок участков стало не хватать практически во всех европейских столицах. В XVIII в. также огромную озабоченность гигиенистов вызывало состояние городских кладбищ. Самым крупным и самым старым в Европе было кладбище Невинных, площадью около семи тысяч квадратных метров. Спрятаться от удушающего запаха, которое оно распространяло, было невозможно, поскольку кладбище располагалось в самом центре оживленного торгового квартала<sup>4</sup>.

Историческое своеобразие парфюмерного искусства, как правило, является следствием социальных аспектов бытования парфюмерии. Внутренняя сущность и функционирование запахов в культурном пространстве находятся в определенной зависимости от мировоззрения эпохи, социально-этических идеалов и сословных представлений. Запах представляет собой важный элемент социальных отношений, человек постоянно находится в своеобразной одорологической оболочке.

В XVII–XVIII вв. духи использовали в неограниченном количестве для придания благоухания телу, нижнему белью, прическам, при дворе ароматизировали голубей и воду в фонтанах. Известно, что Людовик XV получил прозвище король «благоухающий» за чрезмерное пристрастие к обилию ароматов. В XVIII в. практически у каждой знатной дамы был личный парфюмер, создававший духи специально для нее. Ароматические воды вступают в конкуренцию с туалетными уксусами, которым приписывали дезинфицирующее свойство. Сохранились сведения о четырех людях, грабивших трупы в Марселе во время чумы 1720 г. и избежавших заражения благодаря уксусу собственного изобретения. Однако действенность уксуса видится в том, что он отгонял насекомых, главных переносчиков болезни.

В эпоху Нового времени появляется феномен парфюмерной моды. Как феномен культуры мода интегрирует многообразные явления, в том числе искусство, политику, повседневные практики и парфюмерию, выступает катализатором процессов меняюще-

гося общества. Разнообразные проявления моды в культуре характеризуются индивидуальностью процессов восприятия и отражают события, происходящие в обществе. В эпоху Просвещения в моду входят цветочные ароматы с нотками ветивера, испанской кожи, розы, разбавленные аккордами лимона и бергамота. Ароматы впервые начинают использовать для привлечения противоположного пола. Важным событием, продвинувшим вперед развитие парфюмерии, становится появление одеколона. Ароматическая вода со свежим запахом розмарина, нероли (флерд'оранжа), бергамота и лимона добавлялась в воду во время принятия ванн, в вино, на сахар, в воду для полоскания рта, в воду для стирки, для инъекций, в пластырь. Считается, что Наполеон покупал до 60 флаконов одеколона в месяц<sup>5</sup>.

На рубеже XIX–XX вв. происходят изменения в повседневных гигиенических практиках. Каноны телесной эстетики предписывали тщательнейший уход за телом. Основной предпосылкой оформления гигиены как науки, изучающей влияние окружающей среды на организм человека, служил быстрый рост промышленности и городов. Частые эпидемии вызывали необходимость в санитарных мероприятиях, а проведение их требовало научного обоснования. Толчком к развитию гигиенических стандартов послужили фундаментальные открытия Луи Пастера и Джозефа Листера в 1860-х гг. Благодаря их теории были сформулированы научные представления о вирусах и микробах, идентифицированы бактерии тифа, холеры и туберкулеза, разработаны методы антисептики. Благодаря этим открытиям произошел постепенный переворот во взглядах на личную и общественную гигиену.

Ален Корбен, французский историк и культуролог, занимающийся реконструкцией истории повседневности рубежа XIX–XX вв., проблемами культуры тела и его ощущений, отмечал, что к гигиеническому канону относится не только физиология телесных отправления, но и теория и практика муниципального управления. К концу века были продезинфицированы питьевые фонтаны, церкви, библиотеки. В борьбе против инфекционных болезней стали использовать воду, врачами рекомендовались регулярные ванны. Особое внимание стали уделять телесным зонам, о которых раньше не задумывались: появились

специальные инструкции о чистке зубов, регулярном мытье рук, удалении грязи из-под ногтей<sup>6</sup>. Данные аспекты привели к необходимости охвата гигиеническими процедурами как можно большего числа людей. С целью сокращения объема воды были проведены эксперименты со струйной подачей воды, первые шаги в этом направлении были приняты во французской армии и в тюрьмах. Впоследствии был изобретен душ с распылителем и душевые кабины, что способствовало более рациональному распределению воды.

На рубеже XIX–XX вв. происходят крупные изменения в парфюмерном этикете. Парфюмерной столицей становится Франция. Исследователи отмечают, что именно в это время появился своеобразный парфюмерный этикет – негласные правила, позволяющие продлить стойкость аромата, создать настроение или искусно дополнить наряд, отдельные постулаты которого сохранились и используются в современной культуре. Парфюмерия имеет эстетическое и гигиеническое назначение, как тонкое искусство она не терпит неумеренности и чрезмерности. Каждому парфюмерному продукту соответствует определенное время суток и назначение.

Как следствие оптимизации гигиенических стандартов снижается потребление духов. Бытует мнение, что они забивают поры кожи и приводят к неврозам. Резкие животные ароматы вытесняются нежными цветочными запахами, так как женщина ассоциируется с полевым цветком. Новые манеры парфюмерного этикета требуют иного обращения с духами: сами духи не должны соприкасаться с кожей. Разрешены только ароматические туалетные воды, настоянные на лепестках роз, клубнике, зернышках бобов, и одеколоны. Ароматы сконцентрированы на носовых платках, на перчатках, на веере, домашних туфельках. Духами пропитываются предметы постоянного обихода, запах которых отражает и подчеркивает обаяние женщины. Белье в доме должно благоухать свежим запахом лаванды. Интенсивность телесного запаха зависит также и от чистоты нательного белья, поэтому врачи советуют менять белье несколько раз в неделю. Все это стимулирует распространение практических мер, оказавшихся предвестниками многих гигиенических навыков.

В эпоху модерна складывается гендерная специфика ароматов. Мужская и женская

парфюмерия изначально базируется на разных основах, что помогает подчеркнуть, соответственно, мужественность или женственность парфюма. Женщины зачастую ассоциируются с цветками, поэтому женские ароматы основываются на цветочных композициях. Практически во всех мужских парфюмах присутствуют древесные ароматы, потому что с деревом ассоциируется большинство мужских качеств, таких как сила, спокойствие, отсутствие лишней эмоциональности.

О. Вайнштейн, выдающийся исследователь культурных феноменов XIX в., в том числе парфюмерного искусства, отмечает, что именно в этот период происходят важные изменения в представлениях о женских и мужских запахах в парфюмерии, закрепляются гендерные различия в парфюмерном этикете. Мужскими запахами становятся ароматы сосны, кедра, дубового мха, табака; запах чистого тела. «Основные парфюмерные дома середины XIX века – Убиган, Любен, Пивер – практически не выпускали специальных духов для мужчин. Отсутствие искусственного запаха у мужчин маркируется как новая культурная норма, символическая проекция честности, прямоты, порядочности»<sup>7</sup>.

Возникающий во второй половине XIX в. средний класс нуждался в новой парфюмерной эстетике. Как следствие, в моду входят лосьоны для ухода за кожей, духи практически не производятся. Дешевизна ароматного мыла, поточная продукция одеколонов, повсеместное распространение галантерейных лавок, торгующих парфюмерными товарами, – все это сделало парфюмерную продукцию из предмета роскоши общедоступным предметом. Всеобщий спрос на подешевевший одеколон является свидетельством того, что даже самые бедные слои общества стали бороться с дурными запахами, исходящими от человеческого тела<sup>8</sup>.

Основные аспекты парфюмерного искусства, находящиеся в неразрывной связи с развитием гигиены, нашли отражение в современной культуре. Следствием все возрастающих требований общества становится замещение природного запаха искусственно созданным ароматом, предназначенным для женщин или мужчин. Женские ароматы традиционно интегрируют цветочные и фруктовые запахи, цветочные тона дополняют женский характер и зачастую служат завершающим элементом стиля. Мужская парфюмерия

акцентирует древесные и травянистые оттенки. Вместе с тем зародившийся стиль унисекс предполагает и обратное явление, поскольку разделение на мужскую и женскую парфюмерию – не более чем условность. Ароматы унисекс, адресованные и мужчинам и женщинам, обычно выбирает молодое поколение как знак нашего времени, отражение динамики и противоречивости современного общества. Последние парфюмерные новинки, помимо традиционных цветочных и фруктово-ягодных нот, включают необычайные ароматы сыра, пыли, микросхем и т. д. Кроме того, запахи используются для ароматизации среды: стимулирования продаж в магазинах, создания домашней атмосферы в гостиницах, атмосферы благополучия и спокойствия в банках.

Таким образом, развитие парфюмерного искусства находилось в тесной зависимости от повседневных гигиенических практик. По мере того, как города освобождались от нечистот и зловония, в обществе распространялись правила гигиены, на смену резким и терпким ароматическим веществам, заглушающим смрад, приходили тонкие многослойные ароматы, обладающие объемным звучанием и стимулирующие творческое воображение. Социальная и гендерная дифференциация запахов, расширение диапазона

их применения, а также стремление к обладанию уникальными ароматами способствовали развитию одорической культуры и превращению парфюмерии в динамично развивающуюся индустрию.

### Примечания

<sup>1</sup> Сенека, Л. О счастливой жизни [Электронный ресурс]. URL : <http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1341149502>.

<sup>2</sup> Тацит, К. О происхождении германцев и местоположении Германии [Электронный ресурс]. URL : [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/Tacit/O\\_Pr\\_Germ.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Tacit/O_Pr_Germ.php).

<sup>3</sup> Веригин, К. М. Благоуханность. Воспоминания парфюмера. М. : Клеограф, 1996. С. 73.

<sup>4</sup> Корбен, А. Ароматы частной жизни // Новое лит. обозрение. 2000. № 43. С. 69.

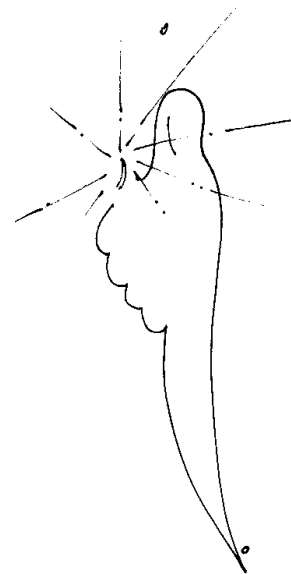
<sup>5</sup> Герер, А. Ароматы Версаля в XVII–XVIII веках : эпистемологический подход // Ароматы и запахи в культуре. М. : Новое лит. обозрение, 2003. С. 303.

<sup>6</sup> Корбен, А. Указ. соч. С. 68.

<sup>7</sup> Вайнштейн, О. Б. Историческая ароматика : одеколон и пачули // Ароматы и запахи в культуре. М. : Новое лит. обозрение, 2003. С. 14.

<sup>8</sup> Корбен, А. Указ. соч. С. 73.

## СУДЬБА РОССИИ В ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ



О. Н. Кобяков

### СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ РОССИИ КАК СТРАНЫ

*Формулируется проблема сохранения России. Анализируются традиционные способы укрепления государственности и социальной устойчивости общества. Доказана неэффективность традиционных подходов к решению проблемы. Делается вывод о возможности сохранения страны только при условии развития российского полиэтничного гражданского общества, которое трансформируется в единую гражданскую нацию и станет основой эффективного национального государства.*

**Ключевые слова:** национальное государство; гражданское общество; российская нация; российский традиционализм.

Понять перспективы российской целостности можно только в рамках целостного анализа. Попытки решить проблему сохранения страны в категориальном поле политологии, социологии, истории и других научных дисциплин малопродуктивны, так как заведомо сужают поле исследования. Существует множество работ, анализирующих проблемы сохранения территориальной целостности России, акцентирующих внимание на укреплении единого образовательного и культурного пространства, рассматривающих совершенствование российского федерализма, пути модернизации страны и её место в конкуренции с другими странами, межэтнические конфликты в РФ и др. Но эти вопросы являются лишь частными по отношению к проблеме сохранения России как страны.

Среди многих причин ухода с исторической арены царской России и СССР можно выделить две существенные. Во-первых,

наша страна не стала национальным государством. Во-вторых, не удалось сформировать гражданскую нацию. С таким наследием вступила Российская Федерация в начало XXI в. Будет ли существовать Россия как целостный цивилизационный организм, как общий дом для больших и малых этнических общностей?

Чтобы понять логику сохранения объекта, необходимо выяснить, какие свойства являются важнейшими для его существования. Россия всегда была полиэтничной и большой по территории, причём расширение территории и вовлечение всё новых народов в сферу своего влияния можно назвать доминирующими особенностями её генезиса. Монархическая Россия и позднее Советский Союз осуществляли государственное строительство, сохраняли единство страны авторитарными методами. Одной из причин кризисов российской государственности было осла-

бление власти, которое в свою очередь было обусловлено падением авторитета государя, правителя, руководителя страны. Так развивались события в период Смуты, в начале XX в., в ходе русских революций и в конце 80-х гг. XX в. на исходе горбачёвской «перестройки».

Традиционный для России подход к сохранению внутреннего единства страны опирается на идею особого пути развития нашей государственности. Её исторический базис образует традиция авторитарного удержания власти и территории, и она до сих пор служит вдохновляющим примером для части современной российской политической элиты. Противоположностью традиционным концепциям сохранения России выступает идея модернизации общества, в ходе которой созреют предпосылки для формирования гражданской нации и построения национального государства.

Российский традиционализм включает в себя значительный комплекс философских воззрений. Они плохо поддаются научной классификации, и стремление поместить их в рамки одной идеологии наталкивается на множество препятствий. При этом мы подчёркиваем, что понятие 'традиционализм' существенно шире консервативной идеологии, так как консерватизм несёт в себе обращённость в прошлое, подразумевает «сохранение» идей и взглядов в противовес изменениям общественной жизни. Традиционализм же как идейная концепция направлен не столько на сохранение политического порядка, а скорее на его реконструкцию в новых условиях общественного развития.

В комплексе идей, которые с определёнными оговорками можно назвать традиционалистскими, выделим фундаментальные, то есть те, что встречаются у всех отечественных сторонников традиционных концепций сохранения России – от графа Уварова до Александра Дугина. Согласно традиционалистской парадигме, православие, сильная авторитарная власть, империя как идеал развития полиэтничного, поликонфессионального социального пространства, являются основой существования России. Иван Ильин, часто цитируемый сегодня политиками самого высокого уровня, писал о России, что «она была и будет Империей, единством во множестве: государством пространственной и бытовой дифференциации и, в то же время, –

органического и духовного единения»<sup>1</sup>. Под «духовным единением» подразумевалось, что главным фактором, объединяющим страну, является православие: «значение Православия в русской истории и культуре духовно-определяющее»<sup>2</sup>. Сегодня эту же мысль предельно ясно выражает Александр Дугин: «Русские должны осознать, что, в первую очередь, они являются православными, во вторую русскими и лишь в третью людьми»<sup>3</sup>. Константин Леонтьев, рассматривая Россию как целостный организм, признавал, что развитие органических форм связано с изменением. Однако политическая форма, по Леонтьеву, оберегает страну от распада, поскольку «форма есть деспотизм внутренней идеи, не дающий материи разбегаться»<sup>4</sup>. В авторитаризме он видел спасительную силу сбережения единства страны.

Для традиционалистов характерно антизападничество; в заимствовании зарубежных моделей государственного строительства они видят угрозу для существования России. Об опасности растворения нашей страны в «европействе» и тем самым утраты своего предназначения предупреждал Николай Данилевский: «России <...> потерявшей причину своего бытия, <...> – ничего не останется, как бесславно доживать свой жалкий век, переживать как исторический хлам, лишённый смысла и значения, <...> и в лучшем случае также распуститься в этнографический материал для новых и неведомых исторических комбинаций, даже не оставив после себя живого следа»<sup>5</sup>. Об особом, уникальном пути России, о спасительной роли авторитаризма и православия писали отечественные мыслители Иван Солоневич, Лев Тихомиров, Николай Алексеев и др.<sup>6</sup> Подробный анализ взглядов всех этих мыслителей требует отдельного исследования, и здесь мы ограничимся основными идеями, характеризующими отечественный традиционализм.

Традиционные концепции российских мыслителей XIX и начала XX вв., включая мыслителей русской эмиграции, составляют часть нашей истории, и в этом их огромное значение для отечественной культуры. Но найти в них рациональный смысл для практического решения проблемы сохранения России нам не удалось. С большой долей вероятности можно утверждать, что сегодня возрождение этих идей приведёт нашу страну к распаду; авторитаризм, клерикализм,

имперские иллюзии являются не только архаикой, но и непозволительной «роскошью» в мире, где страны жёстко конкурируют друг с другом. Тем не менее, всплеск интереса к идеям, которые во многом превратились в предрассудок уже к исходу XIX столетия, в современной России неслучаен.

Результаты реформ 90-х гг. разочаровали значительную часть населения страны. Люди, проводившие реформы, были уязвимы с точки зрения соблюдения не только моральных, а часто и уголовных норм. Вместо укрепления демократических институтов и создания широкого слоя среднего класса в стране появилась огромная армия чиновников, которая стала нуждаться в идеологическом обосновании своего существования. И такое обоснование было найдено – возник российский неотрадиционализм. Были ли при этом рождены какие-то новые идеи, которые позволили бы отличить традиционализм от новой формы? Новых идей не видно: разве что на смену имперской ностальгии пришла тоска по былой – державной – роли Советского Союза в мире. Неужели наша страна извечно обречена на жизнь в круге, где реформы сменяются контрреформами, где модернизация охватывает лишь небольшой сектор, тесно связанный с поддержанием обороноспособности, где элита осознаёт необходимость реформ только после болезненных поражений от внешнеполитических конкурентов? Нам представляется, что замкнутого круга здесь нет.

Социологи Рональд Инглхарт и Кристиан Вельцель провели исследования, охватывающие 81 страны, где проживает 85 % населения планеты. Они показали, что «основополагающие ценности и убеждения, характерные для членов передовых обществ, радикальным образом отличаются от ценностей и убеждений жителей менее развитых стран – и что эти ценности в процессе социально-экономического развития эволюционируют в предсказуемом направлении»<sup>7</sup>. Все страны, несмотря на свою – столь лелеемую традиционалистами – особость и уникальность, имеют общие черты развития. К примеру, чем выше ежемесячный доход, получаемый жителем страны, выше его уровень образования, тем ниже уровень его религиозности. С повышением уровня ежемесячных доходов и уровня образования повышается значимость ценностей самовыражения, способствующих развитию демократии и гражданского общества.

На основе многолетних, повторяющихся в целях верификации, исследований Инглхарт и Вельцель пришли к выводу, что «меняющийся баланс между модернизацией и традициями формирует ценностные ориентации людей, порождая определённую последовательность человеческого развития – модернизация усиливает роль ценностей самовыражения, способствующих укреплению демократических институтов. Эта последовательность, однако, может иметь и противоположную направленность: при возникновении угрозы физическому выживанию людей преобладающее значение приобретают ценности выживания (survival values), что в свою очередь, ведёт к упрочению институтов авторитаризма»<sup>8</sup>. При неэффективности иных институтов управления авторитарная власть является практически единственным средством, способным сохранить целостность государства. Иными словами, возможна ситуация, когда централизация власти не только не противоречит принципам демократического развития страны, но выступает предпосылкой строительства национального государства и гражданской нации.

Эта возможность обусловлена статусом государства как главного политического института и его способностью защищать права всех граждан. Роджерс Брубейкер, эксперт по проблемам государства и этничности, подчёркивает, что «сильное, даже могущественное государство является необходимым условием для всего, что им дорого, включая упорядоченное функционирование рынков, защиту граждан от насилия и уважение к правам человека»<sup>9</sup>. При этом необходимо видеть различие «между “деспотической” и “инфраструктурной” властью, где первая означает произвольную власть над гражданским обществом, а вторая – власть государственных институтов координировать и регламентировать социальную жизнь через проникновение и работу в гражданском обществе»<sup>9</sup>. Авторитаризм, персонализация власти, когда один человек оказывает решающее влияние на политическую жизнь, опасны для российского общества, поскольку в этом случае цена персональных ошибок оказывается очень высокой.

Отечественные разработчики консервативных концепций считают, что наряду с силой власти православие является важнейшим фактором, объединяющим народ духовными «скрепами». По словам одного из авторов

консервативной платформы нашей крупнейшей политической партии Сергея Волобуева, «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» и материалы Русского Народного Собора не только защищают базисные консервативные ценности, но предлагают «практические рекомендации по решению проблем развития страны»<sup>10</sup>.

Нет научных данных, которые смогли бы обосновать роль православия в процессе сохранения современной России, а также в укреплении её социальной устойчивости. Данные социологических исследований позволяют предположить, что в случае успешного социально-экономического развития нашей страны роль религии в обществе будет и дальше снижаться. Результаты европейского социологического исследования говорят, что «если судить об уровне религиозной активности по частоте совершения молитвы и посещения храма одновременно, то окажется, что практикующих верующих в России не так уж и много – всего 0,4 %»<sup>11</sup>. Религиозность русского народа носит по существу декларативный характер; она напрямую связывается с этнической принадлежностью (русский – значит православный). Процесс секуляризации общественной жизни в России носит нелинейный характер, попытки русской православной церкви при поддержке властей усилить своё влияние наталкиваются на устойчивое равнодушие русских людей к вопросам религии. Россия является европейской светской страной, антиклерикальная политика, осуществлявшаяся в СССР наряду с развитием всеобщего образования, значительно продвинула нашу страну по пути модернизации. Это, конечно, не означает, что религия полностью утратила свою ценность для духовного развития индивида. Свобода совести является одной из основ демократического общества.

Очень важный аспект сохранения целостности нашего общества связан с выработкой рациональной национальной политики. В современном мире доминируют национальные государства. Другие типы государств либо исчезают с арены истории, либо откатываются на её периферии. По словам И. Валлерстайна, «к концепции национального государства надо относиться как к асимпте, к которой стремятся все государства. Некото-

рые государства уверяют, что они “многонациональны” и единая нация им не нужна, но даже они пытаются создать у себя некую идентичность, которая бы объединяла всё государство»<sup>12</sup>. Важность проблемы нациестроительства в России подчёркивают многие авторы<sup>13</sup>.

Конечно, конкретные пути построения национального государства могут быть различными. Иногда главную роль в создании национального государства играет нация, если в её сознании укрепляется идея «своего государства». В других случаях ведущая роль может принадлежать самому государству, создающему условия для национального строительства. Существует и третий путь, который содержит в себе элементы первого и второго. По-видимому, для России третий путь, при котором действия государства по реализации мер нациестроительства подкрепляются усилиями формирующегося гражданского полиэтнического общества, будет более эффективным и реалистичным. Модель государства-нации сочетается с асимметричной формой федеративного устройства страны, где население принадлежит к разным культурным и конфессиональным традициям.

Под нацией нами подразумевается российский народ, который является единственным легитимным сообществом, формирующим власть. Рассматривать концепцию национального государства как государства русского народа нерационально, поскольку такая постановка вопроса является маргинальной. Национальным мы считаем государство, в котором гражданское общество подвергает его «национализации», то есть заставляет действовать в своих «национальных» интересах с помощью демократических институтов. Этнический фактор требует отдельного исследования, так как по «запасам этничности», которая во многом искусственно взращивалась и культивировалась в СССР, Россия занимает лидирующие позиции в мире. Непреодолимых преград здесь также нет, так как в процессе формирования нации гражданская идентичность начинает преобладать над этнической, и этнические меньшинства становятся частью этого общества. Главным препятствием в процессе российского национального строительства выступает этнический национализм и клерикализм различного толка. Гражданское общество как основу гражданской нации и национального

государства невозможно построить «сверху». Такое общество вырастает органично, когда появляется слой людей, которые начинают активно бороться за свои права. Свободные, ответственные, предприимчивые, социально активные граждане создают институты гражданского общества (политические партии, движения, организации), осуществляют в рамках правовых, конституционных норм систематический контроль за деятельностью всех ветвей власти. Основой гражданского общества является средний класс, то есть люди, реализовавшие себя в профессиональной деятельности, добившиеся определенного материального благосостояния, которое позволяет им не вести каждодневную борьбу за существование, а осознать себя хозяевами своей судьбы и своей страны.

Средний класс сосредоточен в основном в больших городах. Крупные российские города имеют развитую коммуникативную систему, сложную структуру культурного, социального и профессионального взаимодействия в условиях рыночной экономики, где традиционные родственно-соседские и этно-общинные связи выражены слабо. Россия – это, прежде всего, европейская страна и российский народ является самым большим народом Европы. Процесс трансформации российского народа в нацию займёт, наверное, немалое время. Однако альтернативные пути развития приведут страну к распаду. Отставание России в сфере государственного строительства и является её главной «особенностью». Все остальные «особости» и «уникальности» во многом являются конструкциями традиционалистов.

### Примечания

<sup>1</sup> Ильин, И. А. Наши задачи. Статьи 1948–1954 гг. Т. 1. М. : Айрис-пресс, 2008. С. 217.

<sup>2</sup> Там же. С. 402.

<sup>3</sup> Дугин, А. Г. Основы геополитики. М. : Арктогея-центр, 2000. С. 146.

<sup>4</sup> Леонтьев, К. Н. Храм и церковь. М. : АСТ, 2003. С. 82.

<sup>5</sup> Данилевский, Н. Я. Россия и Европа. М. : Ин-т рус. цивилизации : Благословение, 2011. С. 481.

<sup>6</sup> См.: Солоневич, И. Л. Народная монархия. М. : Алгоритм, 2011. С. 27; Тихомиров, Л. А. Монархическая государственность. М. : ГУП «Облиздат» : Алир, 1998. С. 174; Алексеев, Н. Н. Русский народ и государство. М. : Аграф, 2003. С. 7.

<sup>7</sup> Инглхарт, Р. Модернизация, культурные изменения и демократия : (Последовательность человеческого развития) / Р. Инглхарт, К. Вельцель. М. : Новое изд-во, 2011. С. 10.

<sup>8</sup> Там же. С. 14–15.

<sup>9</sup> Брубейкер, Р. Этничность без групп. М. : Высш. шк. экономики, 2012. С. 286.

<sup>10</sup> Современный российский консерватизм : сб. ст. М. : НП – Принт, 2011. С. 9.

<sup>11</sup> Кофанова, Е. Н. Религиозность россиян и европейцев / Е. Н. Кофанова, М. М. Мчедлова // Мониторинг обществ. мнения. 2010. № 4. С. 208.

<sup>12</sup> Валлерстайн, И. Миросистемный анализ. М. : Территория будущего, 2006. С. 139–140.

<sup>13</sup> См.: Тишков, В. А. Российский народ : история и смысл национального самосознания / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. М. : Наука, 2013. С. 4; Паин, Э. А. Между империей и нацией : модернистский проект и его традиционалистская альтернатива в национальной политике России. М. : Новое изд-во, 2004. С. 16; Гранин, Ю. Д. Этноты, национальное государство и формирование российской нации : опыт философско-методологического исследования : монография. М. : ИФ РАН, 2007. С. 8.

**В. В. Неговоров**

## **РАЗВИТИЕ МОЛОДЁЖНОЙ ПОЛИТИКИ В РОССИИ И СССР**

*Проанализированы этапы становления и развития государственной молодежной политики в России и СССР.*

**Ключевые слова:** молодёжь; молодёжная политика; государственная молодежная политика.

Становлению института государственной молодежной политики в нашей стране предшествовал богатый исторический опыт в создании условий и возможностей для эффективной самореализации и социализации молодёжи, по привлечению её в общественно-политическую, социально-экономическую, и социокультурную жизнь российского общества. Одним из её элементов в 30-е гг. прошлого столетия стало создание специализированных комиссий под руководством Ф. Э. Дзержинского по борьбе с беспризорностью, т. к. война принесла народу разруху и голод. В стране насчитывалось более 5,5 миллионов беспризорных, голодных детей, потерявших родителей, которые остро нуждались в социальной помощи, тепле и заботе.

Для этого в составе ВЦИК была создана «Комиссия по улучшению жизни детей». Предусматривалось в частности «...в первую очередь оказание помощи учреждениям, ведающим охраной жизни и здоровья беспризорных детей продовольствием, жилищем и топливом, контроль за выполнением постановлений центральных и местных органов в целях обеспечения детей всем необходимым, издание законов и постановлений центральной власти и распоряжений, касающихся охраны жизни и здоровья детей»<sup>1</sup>. Многие беспризорники впоследствии стали великими историческими личностями.

В СССР вплоть до 1991 г. существовала чёткая система партийно-государственной молодежной политики через вертикаль государственной власти и общественных организаций. Практически обязательным считалось участие молодёжи в октябрятских, пионерских и комсомольских отрядах. Так октябрятские группы создавались для первых классов школ (7–9 лет) до вступления октябрят во Всесоюзную пионерскую организацию имени В. И. Ленина. В отряде октябрят предусматривалось чёткое разделение должностей:

командир, цветовод, санитар, библиотекарь, физкультурник. Следует отметить, что, начиная с октябрят, детям рекомендовались четкие правила поведения в обществе: «октябрятка – дружные ребята, читают и рисуют, играют и поют, весело живут, они прилежные ребята, любят школу, уважают старших, только тех, кто любит труд, октябрятами зовут, они правдивые и смелые, ловкие и умелые...»<sup>2</sup>.

Школьники средних классов в возрасте от 9 до 14 лет принимались в пионерскую организацию. Приём достойных октябрят в пионерский отряд производился голосованием на сборе пионерского отряда, причём кандидат давал «Торжественное обещание пионера Советского Союза», ему вручался красный пионерский галстук и пионерский значок. Пионеры активно участвовали в помощи пенсионерам и ветеранам, в коллективных очистках территории от металлолома и макулатуры, в спортивных соревнованиях по футболу, хоккею, пионерболу, в различных кружках и секциях. Для обеспечения досуга и реализации творческих навыков на бесплатной основе в СССР существовали «Дворцы пионеров и школьников». Отдельными элементами по сплочению отрядов являлись воспитательно-оздоровительные пионерские лагеря. Для информирования общества о деятельности пионерской организации в СССР существовала специализированная телестудия «Орлёнок», а на радио – передача «Пионерская зорька», издавались большими тиражами газеты и журналы «Пионер», «Пионерская правда», «Костёр», «Юный техник», «Юный натуралист» и др. Существовали чёткие правила поведения пионера: «...пионер ведёт за собой октябрят, он дорожит честью своей организации, своими делами и поступками укрепляет её авторитет, он надёжный товарищ, уважает старших, заботится о младших, всегда поступает по совести и чести...»<sup>3</sup>.

Отдельно следует выделить права пионеров: «...избирать и быть избранным в органы пионерского самоуправления, обсуждать на пионерских сборах, слетах, сборах советов отрядов и дружин работу пионерской организации, критиковать недостатки, вносить предложения в любой совет пионерской организации, вплоть до Центрального Совета ВПО»<sup>4</sup>.

На следующем этапе юноши и девушки в возрасте 14–28 лет вступали в ряды комсомольской организации. Безусловно, вся работа комсомольской системы была подчинена коммунистической идеологии, но параллельно с этим он закладывал фундамент личности, готовой к самостоятельной и «правильной» жизни. Так, в уставе ВЛКСМ чётко прописывались требования по патриотическому отношению к своей стране, коллективизму и добросовестному труду: «...комсомол воспитывает у юношей и девушек глубокое уважение к государственным Гербу, Флагу, Гимну, олицетворяющим героическую историю, мощь и величие страны, добросовестный труд на благо общества (кто не работает, тот не ест), коллективизм и товарищеская взаимопомощь (каждый за всех, все за одного), гуманные отношения и взаимное уважение между людьми (человек человеку друг, товарищ и брат), честность и правдивость, нравственная чистота, простота и скромность в общественной и личной жизни, взаимное уважение в семье, забота о воспитании детей, непримиримость к несправедливости, тунеядству, нечестности, карьеризму, стяжательству, дружба и братство всех народов, нетерпимость к национальной и расовой неприязни...»<sup>5</sup>. Также, на мой взгляд, заслуживает внимания и система поощрения здорового образа жизни молодёжи (с 10 лет), которая обеспечивалась программой физкультурной подготовки БГТО<sup>6</sup>.

Многие юноши и девушки СССР получили бесплатную путёвку в жизнь, став парашютистами, летчиками, водителями и т. д., пройдя обучение в системе ДОСААФ<sup>7</sup>.

Таким образом, на мой взгляд, одним из важнейших преимуществ данного периода можно назвать равные права всех юношей и девушек на получение бесплатного образования, здравоохранения, трудоустройства. Вся работа с молодёжью строилась на высокой нравственности, патриотизме и интернационализме.

В 1991 г. распался СССР и прекратила своё существование КПСС, закончилось идеологическое сопровождение молодёжной политики государства. Началось время перемен, когда старые молодёжные институты уже не работали, а новые ещё не созданы. Экономический спад заставил государство и родителей заниматься латанием «бюджетных дыр», а молодёжь во многом была предоставлена сама себе. Советский институт практически 100 % трудоустройства молодёжи в новой стране не работал, начались массовые увольнения и безработица. Для реализации мечты «о красивой жизни, всё и сразу» многие ушли в криминал, бандитизм и рэкет. Одним из важных факторов, способствовавшим росту числа молодёжи, тянущейся к криминалу, стала массовая пропаганда в кино и СМИ позитивных образов преступников. Молодёжь считала нормальным не платить налоги, брать взятки, употреблять наркотики. Часть юношей и девушек воспользовались возможностью выезда за границу, некоторые оставались там навсегда – началась «утечка мозгов». Для исправления ситуации принимались законы, целевые программы, создана вертикаль федеральных, региональных и местных органов власти, но реальные успехи в государственной молодёжной политике стали заметны только через 10–15 лет. На настоящем этапе много сделано, но очень много ещё предстоит воплотить в жизнь

Таким образом, в СССР существовала чёткая система патриотического, физического и трудового воспитания, обеспечения досуга и реализации творческих навыков юношей и девушек. Сейчас модно критиковать и клеймить комсомол за идеологические перегибы, но, на мой взгляд, эти «привычки» очень желательны прививать и современной российской молодёжи.

### Примечания

<sup>1</sup> Декрет ВЦИК от 10.02.1921 «О комиссии при всероссийском центральном исполнительном комитете по улучшению жизни детей» [Электронный ресурс] // Справочно-правовая система «Консультант Плюс». URL : <http://www.consultant.ru/Компания «Консультант Плюс»>. С. 1.

<sup>2</sup> Панова, Н. С. Учителю о работе с октябрятами. 2-е изд., перераб. и доп. М. : Просвещение, 1972. С. 9.

<sup>3</sup> Положение о Всесоюзной пионерской организации имени В. И. Ленина (утв. Бюро ЦК ВЛКСМ 17.03.1967) // Справочно-правовая система «КонсультантПлюс». С. 6.

<sup>4</sup> Там же. С. 8.

<sup>5</sup> Устав ВЛКСМ СССР (1976 г.) // Справочно-правовая система «КонсультантПлюс». С. 4.

<sup>6</sup> Будь готов к труду и обороне СССР // Справочно-правовая система «КонсультантПлюс». С. 10.

<sup>7</sup> Добровольное общество содействия армии, авиации и флоту // Справочно-правовая система «КонсультантПлюс». С. 7.

Г. Ф. Ромашкина

## МОДЕРНИЗАЦИЯ В УРАЛЬСКОМ ФЕДЕРАЛЬНОМ ОКРУГЕ: ЛОВУШКИ РАЗВИТИЯ

Работа выполнена при финансовой поддержке фонда РГНФ, проект № 12-03-00304.

*Исследуются процессы модернизации в Уральском федеральном округе (УФО, Россия). Показано, что модернизационные процессы в УФО отстают от среднероссийских темпов, но, как и в среднем по России, характеризуются опережением социальной составляющей. Продемонстрировано действие ряда институциональных ловушек. Основное противоречие текущего момента заключается в том, что регионы России, наиболее успешно развивающиеся в социально-экономическом и социокультурном пространствах, не являются таковыми в пространстве модернизационных изменений. Показано торможение процессов модернизации в регионах, которые долгое время остаются основой экономики России, что переход к развитию, основанному на инновациях, может начаться лишь при значительном сокращении объёмов природной ренты.*

**Ключевые слова:** мониторинг; индекс; технологический; экономический; модернизация; ценности; социальное самочувствие; компаративистика.

Уральский федеральный округ (УФО) – один из самых богатых минерально-сырьевых регионов России. УФО находится в самом центре России, включая 6 субъектов Российской Федерации: 4 области (Свердловская, Челябинская, Курганская, Тюменская) и 2 автономных округа (Ханты-Мансийский – Югра (ХМАО-Югра), Ямало-Ненецкий (ЯНАО)). До 65 % ВРП УФО приходится на Тюменскую область, а входящая в состав региона ХМАО-Югра производит 36 % ВРП макрорегиона. Отметим, что динамика ВВП России весь период после 2000-го г. практически подобна динамике ВВП ХМАО-Югры, но размер ВВП субъектов Тюменской области составляет от 1 % до 5 % всей России<sup>1</sup>. Такой парадокс обусловлен тем, что основная часть компаний, добывающих и продающих ресурсы в России, зарегистрирована совсем не в тех регионах, где осуществляется.

По оценкам на 1 января 2013 г., в УФО проживает более 12 млн человек, что составляет 8,5 % населения страны. Плотность населения в целом 6,7 на 1 кв. км, наиболее плотно заселена Челябинская область (39,3 чел. на 1 кв. км), а наименее заселен ЯНАО (0,7 чел. на 1 кв. км), основная территория которого приближается к северному полярному кругу. Численность экономически активного населения в целом по макрорегиону за последние 20 лет мало изменилась, но происходили процессы перераспределения населения – сниже-

ние в Свердловской и Курганской областях и рост в Тюменской области<sup>2</sup>, рис. 1.

В целом по округу резкий спад рождаемости, характерный для периода 1990–2000 гг., сменился постепенным ростом (+1,5 в 2012 г.), но этот рост обеспечивает только Тюменская область (включая северные территории). Миграция только усиливает процессы разделения территорий на развивающиеся и деградирующие, поскольку основные регионы, притягивающие миграцию – Югра, ЯНАО и юг Тюменской области. Курганская область год от года теряет население, все более ослабляя человеческий капитал.

Анализ развития регионов России за последние 20 лет может быть проведен как в терминах трансформации, то есть перехода от советской к постсоветской экономической модели, так и в терминах модернизации. Исследования модернизации опираются на множество теорий. В их число входят теория экологической модернизации Дж. Губера (1985)<sup>3</sup>, теория рефлексивной модернизации У. Бека (1986)<sup>4</sup>, теория продолжающейся модернизации У. Запфа (1991)<sup>5</sup>, «новая модернизация» Э. Тиракьяна (1991)<sup>6</sup> и ряд других концепций, в том числе и теория вторичной модернизации Хэ Чуаньци (1998), которая послужит основой для нашего анализа<sup>7</sup>. Так или иначе, теория модернизации предполагает наличие образца, в концепции Хэ Чуаньци в качестве образца приняты уровень и характер развития 19 наиболее развитых стран мира.

Сущность концепции Хэ Чуаньци сводится к анализу двухэтапной модернизации: первичной и вторичной. Первичная модернизация (ПМ) – переход от аграрной цивилизации к промышленной цивилизации и эре, она включает аналогичный переход от аграрной к индустриальной экономике, обществу, культуре и т. п. Вторичная модернизация (ВМ) – переход от промышленной цивилизации к цивилизации, основанной на знаниях, в это время также наблюдается переход к информационным экономике, обществу, культуре, происходит переход от материальной культуры к так называемой «постматериальной». Как отмечает автор концепции Чуаньци Хэ, динамика ПМ проявляется в капитале, технологии и демократии, в то время как динамика ВМ проявляется через инновации в знаниях, институтах и человеческом капитале<sup>8</sup>. В разных странах и регионах цивилизационный процесс шел асинхронно, поэтому возможно разное соотношение стадий модернизационного развития. Развитые страны (страны-лидеры) проходят последовательно эти стадии: сначала завершается ПМ, затем осуществляется переход к ВМ. Страны развивающиеся («догоняющие») в условиях мировой конкуренции стараются обогнать друг друга и достичь высокого уровня развития, пытаются совместить одновременно реализацию и ПМ (индустриальной) и ВМ (информационной). Координированное развитие обеих модернизаций называется интегрированной модернизацией (ИМ).

Результатом оценки модернизации являются три вида индексов модернизации: индекс первичной модернизации (ИПМ), индекс вторичной модернизации (ИВМ) и индекс интегрированной модернизации (ИИМ). Они отражают уровни модернизации в экономическом, социальном, информационном и других секторах. ИПМ способен лучше отразить ее ход в развивающихся странах (и регионах), ИВМ лучше отражает ее актуальные уровни в развитых странах (и регионах), а интегрированный индекс одновременно показывает относительные уровни модернизации в тех и других. Для каждой из двух стадий модернизации создана своя модель количественной оценки, включающая свой набор индикаторов и их стандартных значений. Для количественной оценки первичной модернизации учитываются 10 индикаторов, которые характеризуют три области жизни индустриального общества: экономическую, социальную, уровень знаний, табл. 1<sup>8</sup>. Учитывая, что модернизация – это, в самом общем виде, усовершенствование, изменение соответственно требованиям современности, необходимы критерии «современности», т. е. предполагается наличие образца.

В предложенной ЦИМ КАН методике оценки индекса первичной модернизации в качестве стандартных ПМ были приняты средние значения индикаторов, которые были достигнуты к 1960 г. в 19 наиболее развитых индустриальных странах. Индекс соответствия отдельных индикаторов вычис-

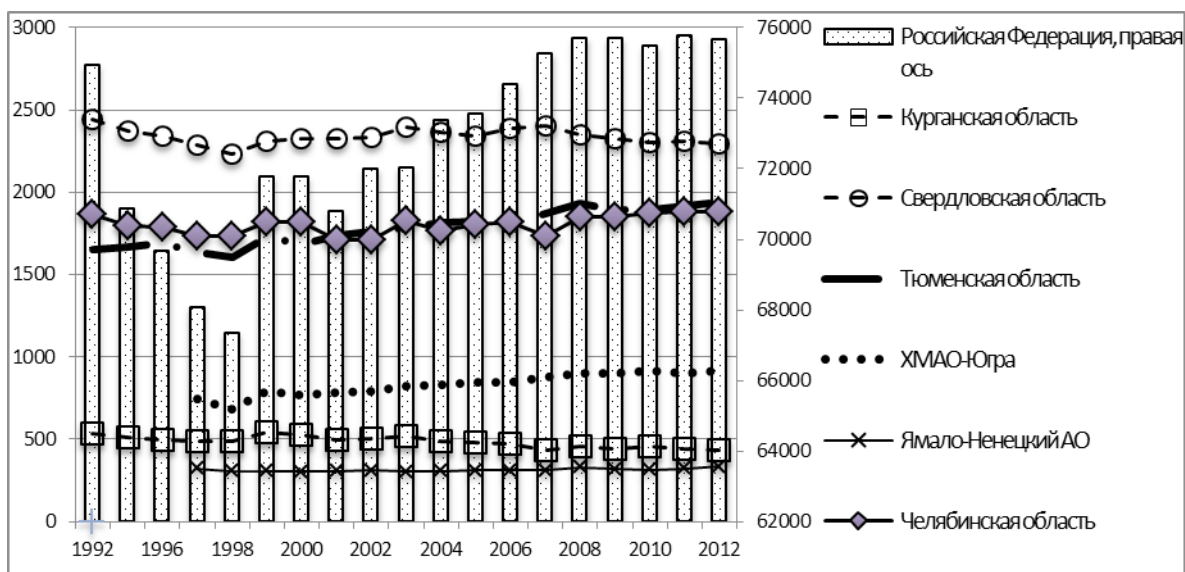


Рис. 1. Динамика численности экономически активного населения (тыс. чел.), 1992–2013 гг. Российская Федерация – правая ось, регионы УФО – левая ось

Таблица 1

Индикаторы процессов модернизации	
<b>Первичная модернизация (ПМ)</b>	
<b>Экономические индикаторы:</b> ВРП на душу, ам. долл.; доля лиц, занятых в сельском хозяйстве, в общем числе занятых, в %; доля добавленной стоимости в сельском хозяйстве по отношению к ВРП, в %; доля добавленной стоимости в сфере услуг по отношению к ВРП, в %.	
<b>Социальные индикаторы:</b> доля городского населения, %; число врачей на 1000 человек, в %; Уровень младенческой смертности, в ‰; ожидаемая продолжительность жизни, лет.	
<b>Индикаторы уровня знаний:</b> уровень грамотности среди взрослых, %; доля студентов, получающих высшее образование, среди населения в возрасте от 18 до 22-х лет, %	
<b>Вторичная модернизация (ВМ)</b>	
<b>Инновации в знаниях:</b> доля затрат на НИОКР в ВРП, %; число ученых и инженеров, занятых в НИОКР на 10000 человек; число жителей страны, подавших патентные заявки, на 1 млн. человек.	
<b>Трансляция знаний:</b> доля обучающихся в средних учебных заведениях среди населения 12-17 лет, %; доля студентов среди населения в возрасте от 18 до 22-х лет, %; число телевизоров на 100 домохозяйств; число ПК на 100 домохозяйств.	
<b>Качество жизни:</b> доля городского населения, %; число врачей на 1000 человек, в ‰; уровень младенческой смертности, в ‰; ожидаемая продолжительность жизни, лет; потребление энергии на душу: эквивалент в кг нефти на душу.	
<b>Качество экономики:</b> валовой региональный продукт на душу, ам. долл.; ВРП на душу населения по паритетной покупательной способности, в ам. долл.; доля добавленной стоимости материальной сферы в ВРП, в %; доля лиц, занятых в материальной сфере, в общей занятости, в %.	

ляется «методом пропорциональных отношений». Максимальное значение соответствия ПМ может равняться 100 % (если значение индикатора превышает стандартное, то оно также считается равным 100 %) (для ИМ максимум равен 120 %). Степень осуществления модернизации определяется путем подсчета средней арифметической индикаторов.

По результатам исследования модернизации в 131 стране мира, проведенного ЦИМ КАН, Россия 2006 г. являлась экономически среднеразвитой страной, которая не входила в 20 развитых стран мира.

По уровню *индекса осуществления первичной модернизации* (ПМ) в 2000 г. УРФО находился на уровне 91,8 %, рис. 2. Необходимо отметить, что все регионы Сибири и Урала в этот момент находились примерно на одном уровне<sup>9</sup>.

В этот период был достигнут уровень 100 % от стандарта развитых стран по доле лиц, занятых в сельском хозяйстве, в общем числе занятых, доле добавленной стоимости в сельском хозяйстве по отношению к ВВП, по доле городского населения, числу врачей на 1000 человек, младенческой смертности,

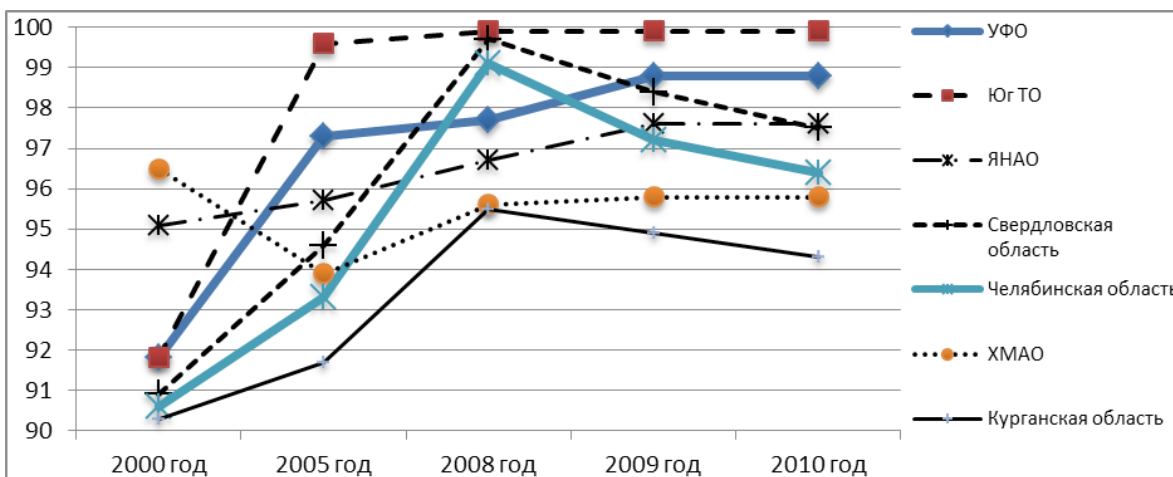


Рис. 2. Динамика индекса осуществления первичной модернизации в УФО

уровню грамотности среди взрослых, доле студентов, получающих высшее образование, среди населения в возрасте от 18 до 22-х лет. Далее макрорегион стал несколько отставать от необходимых темпов модернизации, и к 2010 г. первичная модернизация так и не была полностью реализована (уровень 98,8), в первую очередь за счет низкой доли добавленной стоимости в сфере услуг по отношению к ВРП – 40 % при стандарте 45 % к ВРП, а относительные показатели ухудшились.

Структура индикаторов демонстрирует различные причины отставания регионов УФО от среднероссийских темпов: если в Курганской, Челябинской и Свердловской области это низкий уровень ВРП на душу населения и ожидаемой продолжительности жизни, то в ХМАО и ЯНАО – сырьевая специализация региона. Свердловская и Челябинская области, где 24 % работающих заняты в обрабатывающей промышленности, можно отнести к группе старопромышленных регионов с типом экономики третьего технологического уклада, и здесь сосредоточена основная доля обрабатывающей промышленности. Челябинская область в большей степени, чем Свердловская, зависит от ВПК и тяжелой промышленности советского (дореволюционного) типа, где невысок уровень экономической эффективности. ХМАО-Югра и ЯНАО – основные нефтегазодобывающие регионы России. Тюменская область (юг) – это скорее сервисный регион, традиционно развивавшийся как управленчески-транспортная зона, дополнение к северным нефтегазодобывающим провинциям, поэтому здесь доминируют бюджетные сферы, слабо развита промышленность<sup>11</sup>. Обращает внимание очень малое количество предприятий, зарегистрированных в Тюменской области, особенно мало их число в ЯНАО. На юге Тюменской области относительно высок (по среднероссийским меркам) уровень бюджетной обеспеченности и очень высоки темпы распространения заимствованных инноваций в сфере потребления, при практически отсутствующей собственной инновационной активности.

Северные нефтегазодобывающие провинции ХМАО-Югра и ЯНАО аккумулируют в себе как все самые сильные стороны российской экономики и политики, реализуемые в настоящее время, так и практически все «больные вопросы»: признаки «голландской болезни», высокий уровень доходов работни-

ков профильной отрасли наряду с явной недообеспеченностью работников сопутствующих отраслей, высокая степень зависимости от внешнеэкономической конъюнктуры, моноотраслевая структура экономики. При этом накладываются собственные проблемы – это северные территории, часто труднодоступные, с тяжелыми климатическими условиями, с чрезвычайно высокими издержками освоения, как для людей, так и в целом для экономики<sup>11</sup>. Указанные особенности сказались на отставании регионов УФО от темпов модернизации даже по среднероссийским меркам, табл. 2.

После 2008 г. произошло снижение относительного уровня реализации ВМ. Из четырех групп параметров этой стадии модернизации к 2010 г. в УФО наиболее высокие значения индекса качества жизни (95,7 %). Основные ограничения в этой сфере: невысокая ожидаемая продолжительность жизни, высокий уровень младенческой смертности и низкая энергоэффективность. Главные препятствия в реализации ВМ – невысокая ожидаемая продолжительность жизни и высокий уровень младенческой смертности характерны для всех регионов УФО, но особенно значимо эти проблемы проявляются в Курганской области и ЯНАО, хотя причины появления проблем принципиально различны. По показателю качества экономики УФО отстает от среднероссийского уровня. Если в 2000 г. индекс качества экономики равнялся 43,9, то в 2010 г. – 46,9, что ниже стандарта развитых стран более чем в два раза. Наиболее выгодное положение занимает Тюменская область, за счет нефтегазодобывающих провинций – ХМАО и ЯНАО, что связано с высоким уровнем ВРП на душу населения. Но на юге области этот показатель существенно ниже – 50,9 %.

В целом по УФО из 15 показателей индекса реализации ВМ два показателя (доля городского населения, число врачей) к 2000 г. превысили средний уровень развитых стран, но остальные 13 невысоки. Наиболее плачевная ситуация сложилась в сфере инноваций в знаниях (175 жителей, подавших патентные заявки, на 1 млн человек, что составило 23,5 % от уровня развитых стран, доля затрат на НИОКР 0,67 от ВРП, или 27,9 % от уровня развитых стран).

В Тюменской области (включая ХМАО и ЯНАО), несмотря на значительный рост ин-

декса трансляции знаний, более высокий уровень образования населения, относительно (по российским меркам) высокий подушевой доход, роста инновационной активности не происходит. Более того, за рассматриваемый период во многих регионах УФО индекс инноваций в знаниях снижается: в Свердловской области с 63 до 51,9, в Челябинской – с 53,9 до 50,2, а в Курганской – с 21,4 до 13,1.

Курганская область имеет самые низкие показатели по ВРП на душу населения, составляющие в 2010 г. 47,6 % от стандарта развитых стран, ожидаемая продолжительность жизни 67 лет. В Челябинской области ВРП на душу населения в 2010 г. достигло 67,1 % от стандарта развитых стран, а ожидаемая продолжительность жизни 68 лет. Наименее развита промышленность в Курганской области, где доля муниципальной собственности составляет 14 %, государственной – 7 %. В ХМАО, регионе с относительно высоким уровнем ВРП на душу населения, не реализована структурная модернизация в силу нефтегазодобывающей специфики региона.

Торможение модернизационных процессов имеет два контекста: территориально и структурно-обусловленный. Во-первых, территориальная неравномерность размещения

природных ресурсов в рассмотренный период не была компенсирована адекватным размещением производственных и человеческих ресурсов. Фактически процесс происходил стихийно, территориальными аттракторами накопления выступали нефтегазодобывающие провинции, не приспособленные природно-ресурсными факторами к развитию современных сфер производства. Во-вторых, опережение социальной составляющей не подкреплялось или слабо подкреплялось развитием когнитивного компонента, а в регионах со слабым производственным потенциалом (Курганская область) или низкоэффективной структурой промышленности (Челябинская область) – экономического компонента.

Если судить по данным об уровне образования, культурный потенциал населения более быстрыми темпами накапливался в наиболее ресурсообеспеченных регионах. Накопление обеспечивалось опережающими темпами развития высшего образования в Свердловской, Челябинской областях и на юге Тюменской области, которые выступали донорами для северных нефтегазодобывающих регионов. Эти темпы были столь высоки, что в 2005 г. дипломы с высшим образованием получило почти 100 % от выпуска школ

Таблица 2

Индекс вторичной модернизации ИВМ и его составляющие: индекс инновации в знаниях/ индекс трансляции знаний/ индекс качества жизни/ индекс качества экономики

	2000 год	2005 год	2008 год	2009 год	2010 год
<b>Россия</b>	<b>61,6:</b> 55,7/59/82,3/49,5	<b>66,2:</b> 52,6/81,2/86,3/44,6	<b>69,8:</b> 51,8/84,7/91,6/51	<b>70,4:</b> 48,8/85,4/93/54,3	<b>72:</b> 53,1/88,9/93,2/52,7
<b>УФО</b>	<b>56,2:</b> 38/58,4/84,3/43,9	<b>63,1:</b> 43/79,8/88,9/49,7	<b>67,4:</b> 33,3/88,6/94,3/53,6	<b>66,6:</b> 32/88,4/98,6/49	<b>66,1:</b> 33,9/88,1/95,7/46,9
ХМАО	58,2: 8,7/62,1/91,1/71,1	69,4: 13,5/87,6/97,9/78,5	76,3: 15,1/98,6/106,9/84,5	74: 15,2/93,7/107,3/79,9	74: 12,5/97,1/108,3/78,1
ЮгТО	57,4: 42,5/61,4/78,7/47,2	69: 29,3/85,3/86,6/74,7	68,3: 38,3/87,9/90,4/56,7	69,6: 39/93,9/91,9/53,7	71,3: 46,8/94,5/93,1/50,9
Свердл. обл.	61: 63/57,2/85,8/37,8	65,4: 53,8/77,5/89,9/40,2	68,6: 49,5/84,9/95,1/44,8	69,3: 48,3/84,5/100,5/43,9	69,2: 51,9/84,1/98,8/41,8
ЯНАО	56,5: 3,5/71,4/85,9/65,6	65: 3,1/91,8/90,1/75,1	70: 4,2/98,8/92/85,2	68,9: 2,2/101,5/92,6/79,3	68,9: 4,2/101,1/91,3/79,1
Челяб. обл.	58: 53,9/58,5/83,6/36,1	64,4: 52,8/80,3/88,3/36,1	67,2: 45,2/90,9/92,6/40	67,3: 43,8/91,4/94,9/39	67,6: 50,2/89,1/94,1/37,1
Курганск. обл.	45,6: 21,4/56/71/34	50,4: 14,1/73,1/77,8/36,4	53,7: 13,2/78,5/83,5/39,6	53,5: 11,3/78,8/82, 8/40,7	54: 13,1/79,3/84,3/39,1

Прим.: Регионы проранжированы по убыванию ИВМ за 2010 г.

Например, в Курганской области в 2000-м году значения 45,6: 21,4/ 56/ 71/ 34 означают, что индекс вторичной модернизации=45,6, субиндексы принимают значения: индекс инновации в знаниях=21,4; индекс трансляции знаний=56; индекс качества жизни=71; индекс качества экономики=34.

2000 г., в 2010 г. эта доля составила 79 % для всего УФО.

В заключение следует отметить, что препятствия в развитии знаниевой экономики не могут быть преодолены директивно-нормативным путем, а последствия отставания в этой сфере будут только нарастать. Россия попала в сильную зависимость от природной ренты, генерируемой в добывающих секторах экономики. Энерго-сырьевой вариант развития поддерживается комплексом интересов властных элит, промышленных и инфраструктурных секторов экономики, основанных на сформировавшихся цепочках распределения ренты. В таком случае преодолеть инерцию энерго-сырьевого развития становится практически невозможно. Из представленной логики следует неизбежный вывод: переход к *развитию, основанному на инновациях*, может начаться лишь при значительном сокращении объемов природной ренты или ее перераспределении в интересах России.

### Примечания

<sup>1</sup> Тюменская область в цифрах : крат. стат. сб. : в 4 ч. Ч. 1 [Электронный ресурс] / Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Тюменской области. Тюмень, 2014. С. 27. URL : <http://tumstat.gks.ru>.

<sup>2</sup> Там же. С. 27; Труд и занятость в России. 2013 : стат. сб. / Росстат. С. 30–31.

<sup>3</sup> Huber, J. Die Regen bogengesellschaft; Okologieand Sozialpolitik. Frankfurt am Main : Fischer, 1985.

<sup>4</sup> Beck, U. Risk Society : Toward a New Modernity. L. : Sage, 1992.; Beck, U. Reflexive Modernization : Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order / U. Beck, A. Giddens, S. Lash. Stanford, California : Stanford Univ. Press, 1994.

<sup>5</sup> Zapf, W., ed. Die Modernisierung Moderner Gesellschaften. Frankfurt; Campus Verlag, 1991.

<sup>6</sup> Tiryakian, E. Modernization; Exhumetur in Pace (Rethinking Macrosociology in the 1990s) // International Sociology. 1991. Vol. 6 (2). P. 165–180.

<sup>7</sup> Обзорный доклад о модернизации в мире и Китае (2001–2010) / под ред. Чуаньци Хэ ; рус. пер. под ред. Н. И. Лапина. М. : Весь мир, 2011.

<sup>8</sup> Там же. С. 44

<sup>9</sup> Ромашкина, Г. Ф. К вопросу об измерении стадий модернизации (на примере Тюменского региона) / Г. Ф. Ромашкина, А. Н. Тарасова // Цивилизация и модернизация : рос.-кит. конф. 2013. С. 152–160.

<sup>10</sup> Социокультурный портрет Тюменской области : коллектив. моногр. / науч. ред. Г. Ф. Ромашкина, В. А. Юдашкин. Тюмень : Изд-во ТюмГУ, 2011.

<sup>11</sup> Андрианова, Е. В. Социокультурная эволюция и динамика социально-экономического развития Тюменского региона : коллектив. моногр. / Е. В. Андрианова, И. Я. Арбитайло, Р. М. Ахмедзянова, В. А. Давыденко, Я. Н. Дашина, Т. В. Комбарова, Н. В. Красовская, И. Ф. Печеркина, Г. Ф. Ромашкина, М. В. Степанова, А. Н. Тарасова, Л. М. Ужахова, М. В. Худякова. Тюмень, 2013.

Л. Е. Зиновьева

## ОТКРЫТОСТЬ ГОРОДСКОГО КУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА И РЕГИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: ПЕРМСКИЙ СЮЖЕТ

Материал подготовлен в рамках Проекта № 023–Ф  
Программы стратегического развития ПГПУ

*Рассматривается понятие открытого культурного пространства в методологическом ключе теории открытого общества К. Поппера и теории инкорпорирования социального пространства П. Бурдьё. Автором анализируются основные этапы динамики открытости-закрытости социокультурного пространства города, раскрываются особенности формирования пространственных культурных идентификаторов, описывается специфика пермского открытого культурного пространства как основания для пермской региональной идентичности, выделяются те элементы идентифицирующей пермской городской среды, которые смогли сформировать для горожан собственно пермские смыслы.*

**Ключевые слова:** открытость пространства; культурное пространство города; габитус; идентичность; интерактивность.

Процессы, идущие в организации культурного пространства городов, заставляют урбанистические исследования последнего времени дополнять теоретическое содержание некоторых понятий, уже давно прижившихся в гуманитарике. Так, применяемые в урбанистических исследованиях экономического, социологического, культурологического плана понятия открытости и закрытости культурного пространства переживают подобные теоретические трансформации. Как же можно интерпретировать изменения регионального культурного пространства Перми в контексте процессов, породивших новое содержание понятия открытости культурного пространства?

Классическое понимание открытости применительно к обществу было разработано в книге К. Поппера «Открытое общество и его враги». Под открытым обществом он понимал «общество, в котором индивидуумы вынуждены принимать личные решения»<sup>1</sup>, то есть «решения, основанные на оценке возможных последствий наших действий и на сознательном предпочтении некоторых из них»<sup>1</sup>.

Таким образом, одной из важнейших характеристик открытого общества, по К. Попперу, является свобода информации и возможность выбора, в том числе ценностного, для его членов. Применительно к социальному пространству это может означать такое его структурирование, которое обеспечивает

возможность подобного выбора, реализацию индивидуальной свободы согласно принципу «каждый человек, если он того пожелает, был бы вправе сам моделировать свою жизнь в той степени, в какой это не затрагивает интересов других людей»<sup>2</sup>.

В работах П. Бурдьё понятие открытости и закрытости социального пространства получило дополнительное измерение, так как открытость и закрытость стала пониматься не только в качестве физической доступности или недоступности (возможности или невозможности проникновения) социальных пространств, но и в качестве психологической возможности пользоваться ими или отказываться от такого пользования. «Социальное пространство, таким образом, вписано одновременно в объективные пространственные структуры и в субъективные структуры, которые являются отчасти продуктом инкорпорации объективированных структур»<sup>3</sup>. Такая двойственность структурирования выражена П. Бурдьё в понятии ‘габитуса’. «Габитус продуцирует поддающиеся классификации и объективно дифференцированные образцы поведения и представления. <...> Габитус позволяет субъекту не только “чувствовать свое место”, но и определять места других субъектов»<sup>4</sup>.

Следовательно, социологическая теория П. Бурдьё позволяет рассматривать социальное пространство как пространство культурное, инкорпорирующее объективные струк-

туры через систему практик в само человеческое тело, и делающее, следовательно, его возможным основанием социальной идентичности индивида.

Этих двух методологических позиций достаточно для предварительного рассмотрения динамики открытости-закрытости социального пространства города, в том числе и Перми, обладающей более или менее типичной для России историей и структурой культурного пространства.

Высокая культура и элитарное искусство долгое время выражали духовный мир элиты, аристократии, существовали для нее и в ее собственных, недоступных остальным культурных пространствах – замка, салона, частной библиотеки, дворцового парка или театра. Эти культурные пространства были организованы и обозначались как закрытые для большинства и открытые для элиты. Это были закрытые «вставки» в городском пространстве, в основном организованном как территория, отвечающая потребностям торговли, ремесла, а потом и крупного производства, и работавшего в этих сферах населения. Конечно, в нем тоже имелись публичные культурные пространства, однако они, чаще всего, исчерпывались двумя системообразующими для поселения точками – храмом и рынком. Модернизационные процессы вызвали «открытие» закрытых культурных пространств. Организация публичных музеев и библиотек, посещения публикой частных собраний и театров, появление городских парков и скверов – все это положило начало созданию открытых культурных институций в пространстве городов.

Вместе с тем эти институции сохраняли в себе некоторую ауру прежней закрытости. Механизмы прямого закрывания территории уступили место более сложным приемам. Малодоступность культурных мест поддерживалась как достаточно высокой ценой на билеты для посещения, так и ограничениями для проникновения «нечисто одетой» публики. Кроме того, институциональная открытость места не означала и смысловую доступность самих культурных объектов для масс. Так, в российской традиции практики посещения таких пространств воспринимались как приметы интеллигентности, то есть принадлежности к определенной социальной группе с особым габитусом. В отличие от европейского понимания интеллигентности как

образованного слоя, занимающегося интеллектуальным трудом, российское понимание интеллигентности в большей степени связывало эту группу с особыми поведенческими практиками, а не с уровнем образования или родом профессиональной деятельности. В частности, обязательной частью интеллигентного поведения было посещение библиотек, театров, прогулки в городском саду и т. д. Таким образом, эти пространства, формально оставаясь общедоступными, реально сохраняли «габитусную» закрытость для массовой публики.

Дальнейшая демократизация сняла последние институциональные ограничения. Это привело к формированию массовой общедоступной во всех отношениях культуры, а вместе с тем и отдалению от нее культуры элитарной, которая в силу своей «требовательности» к потребителю общедоступностью не обладала. В итоге культурное пространство городов вновь переструктурировалось. При этом в советском пространстве городов стали появляться огромные пустые площади, максимально открытые для всеяческих массовых шествий и манифестаций, – «продукт предельной централизации, осевой стержень городских и архитектурных ансамблей, очевидное предназначение которого – внушать уважение к власти. Пространства эти спроектированы специально для массовых действий, для развевающихся знамен, для синхронных движений марширующих тел»<sup>5</sup>.

Наряду с этими открытыми, но одновременно воплощающими идею авторитарности, формировались и территории собственно массовой культуры. Они были рассчитаны на массовое потребление соответствующего уровня доступности культурных мероприятий – стадионы, кинотеатры, эстрадно-концертные залы, парки культуры и отдыха и т. д. **В то же время традиционные «интеллигентные» культурные места – галереи, музеи и театры – на этом фоне сохранили свои элитарные характеристики, а поэтому воспринимались как недостаточно доступные в смысловом отношении и нетипичные для посещения массовой публикой территории, в некотором смысле даже противоположные авторитарным целям. Специальные просветительские мероприятия вроде коллективных походов в театр или музей, концерты на производстве создавали лишь принудительность выбора и иллюзию массовости посещения.**

Двойственность ситуации выглядела как формальная доступность и даже навязывание массам высокой (читай, элитарной) культуры, но реальная ориентация их на действительно доступные и массовые культурные образцы, представленные в соответственно структурированных пространствах городов.

Эту двойственность отражала и соответствующая форма городской культурной идентичности. Огромные пустые площади и проспекты, наполнявшиеся людьми в дни манифестаций, могли работать только на идею массового социального сплочения, но не могли формировать идею принадлежности к данному месту. Объекты, представлявшие пространство массовой культуры, как правило, особой выразительностью и индивидуальностью также не отличались. Более или менее типовые здания стадионов и концертных залов, стандартных городских скверов не могли создать образ уникальной «своей» городской территории. Поэтому основанием местной идентичности становились уникальные культурные объекты, как правило, в большей степени связанные либо с островками прошлых, досоветских элитарных пространств (в Перми, например, Театр оперы и балета, расположенная в здании кафедрального собора Пермская художественная галерея), либо вновь возникавшие подобные места (Театр у моста). В массовом сознании идентификационные возможности таких пространств и реальные поведенческие практики далеко не всегда коррелировали. «В нашем городе есть знаменитый театр, музей и т. д. Мы не ходим, но гордимся тем, что он есть». Поэтому пространство крупных промышленных городов, имевших необходимый набор культурных учреждений, но не имевших достаточного слоя интеллигентной публики, могло восприниматься жителями одновременно и как культурно привлекательное, создающее основание для положительной культурной идентичности, но в то же время и как «малокультурное и провинциальное». Тем более, что возникшие в них и заселенные основной массой горожан общественные пространства спальных микрорайонов, похожих друг на друга как близнецы, в контексте культурных идентификаторов вообще не воспринимались и на формирование общественных культурных практик рассчитаны не были.

Постиндустриальное общество, сделавшее центром экономики производство ин-

формации и услуг, а не сырья и товаров, вытеснило крупное производство в страны «третьего мира». «Экономический успех городов в постиндустриальном обществе зависит от того, насколько они смогут сфокусироваться в своем развитии на производстве идей, технологий и других инноваций нематериального свойства»<sup>6</sup>. Нематериальное производство не нуждается в большой концентрации в одно время и в одном месте больших масс работников. Четкое структурирование времени и пространства индустриального общества – время и зоны работы, время и зоны отдыха, организовавшее в едином ритме жизнь огромных масс людей, уступает место размыванию пространственных и временных границ деятельности. Это вновь меняет пространственную структуру города. В ней появляются территории, объединяющие в себе самые разные виды деятельности, стирающие разграничения между работой и досугом, развлечением и закупками. Возникающие торгово-развлекательные центры, открытые фестивальные площадки и т. п. определяют характер новых публичных пространств постиндустриальных городов. В этом контексте традиционные культурные институции с достаточной долей элитарной закрытости – театры, музеи, библиотеки и т. д. – начинают испытывать серьезные сложности с привлечением публики. Они продолжают по традиции восприниматься как культурные территориальные бренды, но при этом перестают быть теми публичными пространствами, которые создают для жителей ощущение доступности, открытости и приобщенности к местному культурному сообществу. А вот поддерживающее их существование и обслуживающее их деятельность профессиональное культурное сообщество начинает испытывать тревогу по этому поводу. В качестве средства разрешения возникших проблем оно все больше переносит акцент с выполнения этими учреждениями функций консервирования, сохранения культурных ценностей и просветительского с ними знакомства публики, на функции формирования ими открытого культурного пространства. Происходит своего рода ребрендинг этих культурных институций. Причем это происходит не только за счет привлечения новых исполнителей, обогащения коллекций и т. д. К традиционным возможностям приобщиться к представленным на этой территории культурным цен-

ностям добавляются также формы интерактивного взаимодействия с ними. Кроме того, возможности, создаваемые собственно открытыми публичными пространствами городов, – купить соответствующие товары или сувениры, утолить жажду и голод, отдохнуть или весело провести свободное время, и даже самим стать участниками творческого действия, также активно включаются в этот процесс.

В случае удачи таких проектов традиционные элитарные культурные пространства получают большую открытость, актуальность, их посещаемость существенно вырастает, они вновь могут играть роль местных идентификаторов, причем гораздо более массовых, чем раньше.

Все эти стадии формирования открытого культурного пространства, так или иначе, представлены и в Перми. Как многие старые крупные промышленные города, Пермь прошла эти этапы, включая в свой городской ландшафт характерные для каждого из них объекты и пространственно-структурные решения. Этот многослойный пирог, типичный для многих подобных городов, и является той идентифицирующей городской средой, которая призвана формировать для горожан собственно пермские, местные смыслы, способные быть основанием пермской культурной идентификации. Реализуемая предыдущим составом пермского регионального правительства модернизация Перми в рамках программы «Пермь – культурная столица Европы» была призвана придать городу привлекательность на основе культуры как ресурса экономического и социального развития. Это предполагало кардинальное переосмысление культурного ландшафта города, создания не только встроенных в него арт-объектов, но и новых публичных культурных пространств. В целом именно преобразование городского пространства привлекало основное внимание горожан. Так, по данным Агентства «СВОИ» в 2010 г. у пермяков уровень известности именно таких социально-экономических проектов, как «Комплексное благоустройство города», «Реконструкция мест массового отдыха» и т. д., **серьезно опережал уровень известности проектов, связанных с улучшением образования или безопасности города**<sup>8</sup>.

Однако способы преобразования пермского культурного пространства были неоднозначно восприняты пермской публикой. Местное культурное сообщество было оби-

жено тем, что программа реализовывалась «через его голову» за счет московского культурного вторжения, основная масса горожан также воспринимала ситуацию как спущенную сверху, навязанную. Так, даже удачный культурный ребрендинг за счет привлечения новых сил, как это произошло, например, в Театре оперы и балета с приходом дирижера Т. Курентзиса, одновременно привел и к утратам – в Москву уехал прежний режиссер театра Г. Исаакян. Появившиеся в городе арт-объекты, созданные и установленные без участия местных культурных сообществ, также вызвали противоречивые оценки. Усиливая контрастность парадной и повседневной городской среды, они становились для многих горожан своего рода «точками беспокойства», скорее подчеркивая неухоженность городского ландшафта, чем придавая ему привлекательность. Наиболее позитивно были восприняты горожанами те объекты и события, в которых их роль не сводилась к пассивному восприятию, а предполагала их активный выбор, а также те, которые включали в себя участие уже имевшихся традиционных культурных институций, пермских культурных сообществ. Таким удачным сочетанием стала, например, организованная в 2010 г. в здании старого вокзала Пермь-I городским краеведческим музеем палеонтологическая выставка «Музей пермских древностей».

«За время работы выставку посетило 50 тыс. человек. На ее территории проходили культурно-досуговые мероприятия и акции, выставка детских художественных работ и научно-практическая конференция школьников»<sup>8</sup>. Использование в культурных целях этого пространства и привлечение интерактивных выставочных технологий европейского уровня привело к небывалой посещаемости выставки и фактически сделало пермских ископаемых новым культурным идентификатором города.

Но наиболее успешными начинаниями, преобразившими городские территории, придавшими новый смысл уже имевшимся культурным объектам и институциям, в то же время позитивно воспринятыми культурными сообществами и горожанами Перми стали разнообразные фестивали. Именно им удалось сформировать необходимый уровень интерактивности и открытости, новаторства и привязки к местной культурной традиции.

Художественная концепция таких, в общем-то, элитарных фестивалей, как театральный – «Текстура», поэтический – «Словонова», строилась именно на взаимодействии с пермской публикой. Осознание себя не глубокими провинциалами, а публикой, способной квалифицированно взаимодействовать с искусством мирового уровня, вот то, что создавало уникальную атмосферу этих фестивалей для пермского культурного сообщества, давая ему соответствующий уровень культурной самоидентичности. Вместе с тем, эта идентичность осознавалась и организаторами и публикой именно как местная, пермская. Это выразилось в осознании уникальности данных культурных событий и их непереносимости на иную культурную почву<sup>9</sup>.

Что касается самых массовых культурных событий, то к ним относится фестиваль «Белые ночи». Он не только побил все рекорды посещаемости (около 430 тыс. человек в 2011 г., около миллиона в 2012, причем 25 тыс. из них – туристы, в 2013 г. количество посетителей превысило миллион), но и стал для пермяков в 2013 г. самым значительным событием года, отодвинув даже мероприятия, связанные с улучшением городской инфраструктуры. Именно городские фестивали реализовали открытость постмодернистского культурного пространства города наиболее полно. Их привлекательность для горожан была обусловлена не карнавальностью действия, а формированием того пространства, где самые сильные стороны открытости – выбор и креативность – проявились наиболее полно. Пространство городской эспланады не превратилось в сегрегационный креативный квартал, по принципу Новой Голландии в Петербурге<sup>10</sup>.

Разнообразие культурных событий – от самых элитарных до самых массовых, от чисто зрелищных до предельно интерактивных – создало для пермской публики огромный выбор, а также неповторимое и притягательное ощущение свободы. Само городское пространство в рамках фестиваля было организовано и работало так, что предельная демократичность вполне гармонично соединилась с определенной социальной культурной дисциплиной. Это был своего рода «идеальный город», одновременно реальный и иллюзорный, формирующий позитивные поведенческие практики, с одной стороны, совершенно индивидуальные – ведь

каждый выбирал свой собственный культурный маршрут, свои события и мероприятия. А с другой – вполне успешно согласовавший совместное передвижение и взаимодействие множества самых разных людей в коллективном, общественном пространстве. Можно сказать, что такое пространство оказалось для пермяков оптимальной идентификационной площадкой. Именно в такой Перми они хотели бы жить, именно такую Пермь они воспринимали как культурный город, как свой город.

Таким образом, расширение понятия открытости культурного пространства делает его плодотворным аналитическим инструментом, позволяющим схватить процессы, идущие в постмодернистском городе вообще, и описать особенности регионального культурного пространства г. Перми, в частности.

Какой бы не была дальнейшая культурная политика городских властей Перми, этот опыт создания открытого культурного пространства – пространства выбора и интерактива – осознается пермским культурным сообществом как определенное достижение, как успешный культурно-политический тренд, создающий действительно позитивное основание пермской региональной идентичности.

### Примечания

<sup>1</sup> Поппер, К. Открытое общество и его враги. Т. 1. Чары Платона / пер. с англ. под ред. В. Н. Садовского. М. : Феникс : Междунар. фонд «Культурная инициатива», 1992. С. 219.

<sup>2</sup> Там же. С. 212.

<sup>3</sup> Бурдьё, П. Социология политики / пер. с фр. Н. А. Шматко ; сост., общ. ред. и предисл. Н. А. Шматко. М. : Socio-Logos, 1993. С. 34.

<sup>4</sup> Бурдьё, П. Социальное пространство и символическая власть (=Bourdieu, P. Espace social et pouvoir symbolique // Bourdieu, P. Choses dites. P. : Editions de Minuit, 1987. P. 142.

<sup>5</sup> Хазерли, О. На площади. В поисках общественных пространств постсоветского города [Электронный ресурс]. Strelka Press, 2012. URL : <http://postnauka.ru/longreads/20252>.

<sup>6</sup> Желнина, А. Творчество «для своих» : социальное исключение и креативные пространства Санкт-Петербурга // Креативные индустрии в городе : вызовы, проекты и решения : сб. науч. ст. студентов и преподавателей НИУ ВШЭ. СПб. : Левша-Санкт-Петербург, 2012. С. 42.

<sup>7</sup> Оценка населением пермских проектов [Электронный ресурс]. URL : <http://svoi.org/646-ocenka-naseleniem-permskix-proektov.html>.

<sup>8</sup> Вострикова, Т. П. «Музей пермских древностей» : опыт реализации музейного проекта / Т. П. Вострикова, Ю. В. Глазырина // Вестн. Перм. гос. ун-та. История. 2010. Вып. 2 (14). С. 10.

<sup>9</sup> «То, что в Перми столичный зритель, но энергия из города уходит – очевидно», Эдуард Бояков о будущем своих фестивалей в Перми [Электронный ресурс]. URL : <http://www.echo.perm.ru/efir/336/33920>.

<sup>10</sup> См.: Желнина, А. Указ. соч.

Л. Г. Абатурова, Т. Б. Соколова, О. В. Стремиллова

## СЕМЕЙНЫЕ КОНФЛИКТЫ: ПУТИ ИХ ПРЕДУПРЕЖДЕНИЯ И РАЗРЕШЕНИЯ

(на примере краевого государственного казенного учреждения  
«Хабаровский центр социальной помощи семье и детям»)

Рассматривается проблема семейных конфликтов. Проводя исследование, авторы попытались выявить уровень взаимопонимания между супругами, уровень конфликтности каждого из них и способы разрешения конфликтных ситуаций.

**Ключевые слова:** конфликт; межличностный конфликт; социальное сиротство; респондент; самооценочность; развод; кризис семьи; имидж семьи.

Культура людей немыслима без семьи, любви, детей, супружеских и детско-родительских отношений. Эти отношения уникальны и неповторимы, потенциал их огромен, хотя они несут и положительные, и отрицательные предпосылки, закладывая основы для будущих бед и радостей.

Супружество, родительство и семья – ключ человеческой жизни, школа человечности. В семье любой из нас, опираясь на две великие социокультурные силы – труд и общение – постепенно формирует представления о самооценности, внутреннем достоинстве других людей. В результате именно через семейно-родственную среду человек воспринимает социальный опыт, традиции и обычаи<sup>1</sup>.

Различные исследователи говорят о сломе стереотипов семейных ролей, негативации имиджа семьи, разрушении традиций и ценности предыдущих поколений, обесценивании роли мужчины в семье, «кризисе семьи», «кризисе отцовства»<sup>2</sup>.

Семья – своеобразная система поддержки прав каждого ее члена, но, к сожалению, во многих семьях часто возникают конфликты.

К самым распространенным психологическим конфликтам относятся межличностные конфликты. Любой конфликт в итоге, так или иначе, сводится к межличностному. Даже в межгосударственных конфликтах происходит столкновение между лидерами или представителями государств. Поэтому знание особенностей межличностных конфликтов, причин их возникновения и способов управления ими является важной составляющей в профессиональной подготовке любого специалиста. В настоящее время очень мало теоретических работ, посвященных межличностным конфликтам, а именно семейным.

К сожалению, в последние годы в России статистика разводов неумолимо превышает показатели зарегистрированных браков.

В нашей стране более высокий показатель социального сиротства, чем в цивилизованных странах. Продолжает действовать устаревшая система государственных учреждений по воспитанию осиротевших детей. Крайне неэффективно функционирует профилактика семейного неблагополучия: социальные службы приходят в семью тогда, когда спасти ее уже практически невозможно, и в качестве исправительной меры воздействия используется самая радикальная – лишение родительских прав<sup>3</sup>.

Задача по укреплению института семьи, возрождению и сохранению духовно-нравственных традиций семейных отношений включает в себя создания благоприятного внутрисемейного климата<sup>4</sup>.

К сожалению, по данным Управления ЗАГС Хабаровска, больше половины заключенных браков распадается в первые годы (табл. 1).

Таблица 1

Браки и разводы в Хабаровске

Годы	Браки	Разводы	На 1000 человек населения	
			браков	разводов
2008	12480	8118	9,2	6,0
2009	12344	8319	9,1	6,2
2010	13039	7649	9,7	5,7
2011	13657	8099	10,2	6,0
2012	13247	7940	9,9	5,9

Именно КГКУ «Хабаровский центр социальной помощи семье и детям» помогает избежать возникающих ситуаций и психологических проблем<sup>5</sup>.

Таблица 2

№	Муж	Жена	Сумма баллов	
1	Шилов Валерий	Шилова Ирина	10	13
2	Рафиков Рауф	Рамазанова Олеся	13	16
3	Хурматуллин Эдуард	Хурматуллина Камилла	22	20
4	Игушкин Владимир	Игушкина Ирина	26	25
5	Мугалин Алексей	Мугалина Лира	19	19
6	Шумихин Григорий	Кондакова Яна	15	15
7	Большаков Юрий	Большакова Мария	05	08
8	Юдин Михаил	Юдина Анастасия	09	11
9	Корнильев Юрий	Корнильева Жанна	13	15
10	Кордо Валентин	Калинаева Алиса	16	17

С помощью нескольких тестов попытались выявить уровень взаимопонимания между супругами, определить уровень конфликтности каждого из них, изучить способы разрешения конфликтных ситуаций у конфликтных семей<sup>6</sup>.

Первым этапом деятельности социального работника стало выявление степени взаимопонимания в семье с помощью теста «Насколько понимают друг друга супружеские пары». Социальный работник Хабаровского центра хочет понять, является ли отсутствие взаимопонимания одной из главных движущих сил возникновения конфликта.

Тест состоит из 10 вопросов, на каждый из которых предлагается по 3 ответа. Оба супруга должны были выбрать один из трех предложенных ответов. Затем они должны были подсчитать и сложить те очки, которые у них набраны. Очки, набранные супругами, представлены в табл. 2.

После подсчета и анализа полученных данных социальным работником Хабаровского центра социальной помощи семье и детям были выделены диапазоны значений показателей степени взаимопонимания в паре.

Согласно анализу, лишь в 1 из 10 случаев в семье принято рассказывать обо всех своих проблемах. В таких семьях каждый из супругов делится тем, что его тяготит, и партнер его внимательно выслушивает. У них нет потребности делиться с кем-то другим: друзьями, родственниками, потому что дома их понимают лучше.

5 из 10 мужчин и 4 из 10 женщин, привлеченных к опросу, выбирают, о чем рассказывать, а о чем следует умолчать. Речь не идет о том, что супруги не доверяют друг другу – просто они подходят более деликатно к этой проблеме.

3 из 10 мужчин и 4 из 10 женщин чувствуют, что в их семьях не хватает взаимопонимания. Довольно часто они не посвящают супруга в свои проблемы. Есть ряд вещей, о которых им нужно и можно было бы говорить, но этого не происходит.

По результатам исследования «Хабаровского центра социальной помощи семье и детям» испытуемые дали свои комментарии, приведенные в табл. 3.

Таблица 3

Ф.И.О.	Комментарии испытуемых
Соколовский Сергей	Признал, что был не всегда достаточно внимателен к супруге
Павлов Николай	Решил принять к сведению результаты теста
Савченко Иван	Согласился с результатами теста
Игушкин Дмитрий	Подтвердил, что в их семье действительно не достаточно теплые и доверительные отношения
Широков Алексей	Согласился, но не со всем
Мухин Григорий	Решил уделять больше времени и внимания супруге
Большаков Юрий	Не согласился с результатами теста
Андреев Михаил	Признал, что в семье достаточно теплые отношения
Корниенко Юрий	Отнесся безразлично
Корниенко Жанна	Не восприняла всерьез результаты теста
Калиновская Алиса	Не согласилась с результатами теста
Савченко Камилла	Не согласилась с результатами теста

Игушкина Ирина	Подтвердила, что с супругом не достаточно близки и не делятся всем, что волнует каждого из супругов, решая разбираться во всем самостоятельно
Андреева Анастасия	Решила больше доверять супругу
Козакова Яна	Согласилась с результатами теста, но не во всем

Таким образом, социальный работник Хабаровского центра понял, что есть недостаток понимания в той или иной степени в большинстве семей, принявших участие в исследовании. Самое главное, многие испытуемые отнеслись к тесту серьезно и, выслушав социального работника Хабаровского центра, задумались над своей проблемой. Это большой показатель того, что семейные пары стремятся разрешить возникшую ситуацию. Остальные же хотят закрыть глаза на все проблемы, что является неправильным, такое поведение может лишь усугубить ситуацию.

Для подтверждения предыдущей методики социальным работником КГКУ «Хабаровского центра социальной помощи семье и детям» был использован опросник удовлетворенности браком, разработанный В. В. Столиным, Т. Л. Романовой, Г. П. Бутенко и предназначенный для диагностики степени удовлетворенности-неудовлетворенности браком.

Социальный работник хочет установить отношение тестируемых к их семейной жизни, к отношениям с супругой/супругом; помочь разобраться самим, что именно их не устраивает или беспокоит в браке.

Опросник представляет собой 24 утверждений, каждому утверждению соответствует

три варианта ответа: а) верно, б) трудно сказать, в) неверно. Итоги обследования женщин и мужчин представлены в табл. 4.

Таким образом, в большинстве супружеских пар имеется неудовлетворенность (значительная) браком, отсюда следствие – частые семейные конфликты.

Проблема супружеских отношений в последние годы занимает в отечественной психологической науке весьма заметное место.

Источниками конфликтов являются противоречия между супружескими парами вследствие несовпадения точек зрения, целей.

Социально-педагогическая работа с семьей по обеспечению адекватных внутрисемейных отношений неактивного ее функционирования и на всех этапах ее жизнедеятельности представляется как помощь семье по восстановлению активного ее функционирования и развитию способности самостоятельно преодолевать и предупреждать последующие трудности.

Индивидуальная профилактическая работа с семьей должна быть направлена на повышение адаптивных возможностей семьи через консультации, беседы (формирование новых знаний, умений и навыков) и воспитание (изменение ценностей, установок). Индивидуальная профилактическая работа с семьей должна способствовать восстановлению ее функций, собственного потенциала.

Следует отметить, что результаты теста выявили, что среди испытуемых большое количество недовольных своим браком. Дальнейшая беседа с тестируемыми респондентами подтвердила неудовлетворенность браком в той или иной степени в большинстве семей. Все это говорит о наличии конфликтных си-

Таблица 4

Результаты обследования женщин

№	Жена	Сумма баллов	Степень удовлетворенности
1	Соколовская Ирина	24	Скорее неудовлетворенность, чем удовлетворенность
2	Рамазанова Олеся	20	Значительная неудовлетворенность
3	Савченко Камилла	20	Значительная неудовлетворенность
4	Игушкина Ирина	25	Скорее неудовлетворенность, чем удовлетворенность
5	Широкова Лира	40	Практически полная удовлетворенность
6	Козакова Яна	32	Значительная удовлетворенность
7	Большакова Мария	26	Частичная удовлетворенность и неудовлетворенность
8	Андреева Анастасия	19	Значительная неудовлетворенность
9	Корниенко Жанна	24	Скорее неудовлетворенность, чем удовлетворенность
10	Калиновская Алиса	20	Значительная неудовлетворенность

Таблица 5

## Результаты обследования мужчин

№	Муж	Сумма баллов	Степень удовлетворённости
1	Соколовский Сергей	26	Частичная удовлетворённость и неудовлетворённость
2	Павлов Николай	24	Скорее неудовлетворённость, чем удовлетворённость
3	Савченко Иван	26	Скорее неудовлетворённость, чем удовлетворённость
4	Игушкин Дмитрий	35	Значительная удовлетворённость
5	Широков Алексей	36	Значительная удовлетворённость
6	Мухин Григорий	19	Значительная неудовлетворённость
7	Большаков Юрий	33	Значительная удовлетворённость
8	Андреев Михаил	20	Значительная неудовлетворённость
9	Корниенко Юрий	26	Частичная удовлетворённость и неудовлетворённость
10	Бойко Валентин	24	Скорее неудовлетворённость, чем удовлетворённость

туаций в семьях, принявших участия в исследовании.

Исследования межличностных супружеских отношений, проведенные социальным работником КГКУ «Хабаровского центра социальной помощи семье и детям», убеждают нас в одном: невозможно насильно сделать людей счастливыми, но разработанные специалистами и апробированные методики психодиагностики супружеских отношений убеждают в главном: можно помочь супружеским парам уцелеть в семье, которой они еще дорожат, дать друг другу еще один шанс начать все сначала.

#### Примечания

<sup>1</sup> Савинов, Л. И. Социальная работа с детьми в семьях разведенных родителей : учеб. по-

сobie / Л. И. Савинов, Е. В. Камышова. 5-е изд., перераб. и доп. М. : Дашков и К, 2010. С. 5–6.

<sup>2</sup> Игнатова, О. В. «Кризис отцовства» как индикатор гендерной асимметрии // Актуал. проблемы психол. знания. 2010. № 2. С. 50–57.

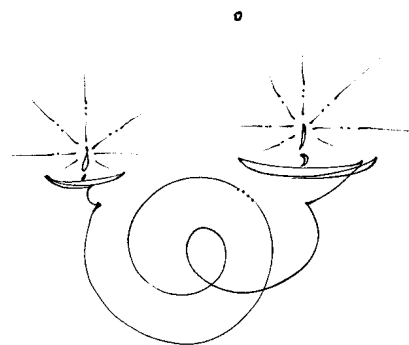
<sup>3</sup> Указ Президента РФ от 1 июня 2012 г. № 761 «О Национальной стратегии».

<sup>4</sup> Указ Президента РФ от 9 октября 2007 г. № 1351 «Об утверждении Концепции демографической политики Российской Федерации на период до 2025 года».

<sup>5</sup> Устав Краевого государственного казенного учреждения «Хабаровский центр социальной помощи семье и детям» 29.02.2012 г.

<sup>6</sup> Сысенко, В. А. Супружеские конфликты. М. : Мысль, 2011.

## ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ



К. Н. Суханов

### ПРОБЛЕМА ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ЗНАКА И СМЫСЛА

*Обсуждается проблематика взаимоотношений сторон оппозиции означающее / означаемое.*

**Ключевые слова:** символ; знак; означающее; означаемое; формализация; разграничение; редукция.

Согласно некоторым теориям искусства и практике использования символики, в искусстве понятия символа и знака содержательно не тождественны. В искусстве символ принято рассматривать в качестве характеристики художественного образа с точки зрения выражения им некой художественной идеи. Смысл художественного символа отличается многозначностью своего содержания, и это отличает символ от аллегории как выражения понятия посредством образа (примером может служить образ женщины с весами в руках как выражение понятия правосудия). Смысл аллегории однозначен и отделен от образа.

Практика использования художественного символа наиболее характерна для такого направления в искусстве, как символизм<sup>1</sup>. Французский поэт XIX столетия Жан Мореас, автор термина 'символизм' и манифеста символизма, провозгласил символическую поэзию врагом объективных описаний. Поэзию он трактовал как чувственно постижимую форму выражения Идеи. Картины природы, человеческие деяния, все феномены жизни человека значимы для символического искусства не сами по себе, а лишь как осязаемые отражения «недостижимых», иногда мистических идей, образов Вечности и Красоты. Основным содержанием символического произведения являются выраженные в символах обобщенные представления о человеке и его жизни, их высшем Смысле. В

*Манифесте символистов* Ж. Мореас писал, что символистская поэзия ищет способ облечь идею в чувственную форму. Подобная «чувственная форма», в которую облачается Идея, и есть символ.

Символизму приписывается различение двух миров: мир вещей и мир идей. Символ используется как условный знак, соединяющий эти миры в своем смысле. В любом художественном символе обнаруживаются две стороны – *означаемое* и *означающее*. Вторая из этих сторон повернута к ирреальному миру, и символ выступает в качестве средства чувственного, интуитивного соединения двух реальностей, двух миров – земного и небесного,

В контексте символизма произведение любого вида искусства «играет» именно поэтическими смыслами<sup>1</sup>. Художник обнажает в свих образах некие вечные соответствия и взаимосвязи мира и этим проливает свет на вселенские тайны, на «идеи». Символы призваны своими смыслами выразить трансцендентную красоту мироздания. Символ нельзя дешифровать усилиями рассудка: в своей глубине он темен и не доступен окончательному толкованию. Именно символ, а не точные науки позволят человеку прорваться к идеальной сущности мира, пройти, по определению Вячеслава Иванова, «от реального к реальнейшему». Особая роль в постижении сверхреальности отводилась поэтам как но-

сителям интуитивных откровений и поэзии как плоду сверхразумных наитий.

Символ в рамках его использования в науке выступает как эквивалент знака. В Современном толковом словаре издательства «Большая Советская Энциклопедия» знак определяется как материальный, чувственно воспринимаемый предмет (явление, действие), выступающий как представитель другого предмета, свойства или отношения. Термин 'представитель' в данном контексте, по нашему мнению, вполне уместно толковать в смысле 'заместитель', 'обозначение'. В оборот вводится различие языковых и неязыковых знаков. К числу последних относятся знаки-копии, знаки-признаки и др. Знак доступен пониманию лишь при установлении его предметного (денотат) и смыслового (смысл) значения.

Наиболее характерным примером использования знаков в науке является, конечно, математика, в которой знаки используются в качестве условных обозначений для записи математических понятий, высказываний, рассуждений. Практика использования знаков в математике лежит в основе знакового моделирования, формализации. В простейшем случае формализацией называют обозначение объектов познания с помощью знаков. В естественном языке такого рода формализация, называемая дескриптивной формализацией, осуществляется посредством использования простых и сложных имен<sup>2</sup>.

Наибольшее значение для научного познания имеет логическая или дедуктивная формализация, которая состоит в знаковом отображении не только абстрактных объектов, но и общих взаимосвязей между понятиями, высказываниями, умозаключениями, содержательными теориями<sup>3</sup>. Дедуктивная формализация в конечном итоге предполагает использование так называемой формальной системы, которая состоит из «алфавита» (конечного множества хорошо обозримых и легко распознаваемых «элементарных» объектов, знаков); правил построения более сложных знаковых конструкций из знаков алфавита; исходных знаковых конструкций, принимаемых за аксиомы; правил построения производных знаковых конструкций на основе аксиом (и конструкций, уже построенных на основе аксиом). Элементы формальной системы – это материальные объекты, «элементарные» знаки, знаковые конструкции и их последовательности.

Формализация определенной области знания, например, теории, сводится к тому, что знаки подходящим образом вводимого алфавита и знаковые конструкции сопоставляются понятиям, предложениям соответствующей области знания. Содержательно осуществляемым в данной области знания выводам одних высказываний из других сопоставляют последовательности знаковых конструкций, осуществляемых с помощью определенных правил (формализация процесса дедукции). В результате формализации теории последняя оказывается смоделированной в виде логического формализма. Формализация содержательного знания означает, что на место содержательных понятий и высказываний соответствующей отрасли знания, имеющих определенное отношение к объектам познания, как отмечал еще И. Кант, «ставятся их знаки». В результате «сами обозначаемые вещи остаются при этом совершенно вне сферы мысли до тех пор, пока при подведении итога не расшифровывается, наконец, значение этого символического вывода»<sup>4</sup>.

В конечном итоге формализация преследует цель заменить оперирование и изучение содержательных элементов, например, научной теории, и связей между ними оперированием репрезентирующими их знаковыми конструкциями. Такая замена повышает компактность (краткость, сжатость) представления теории и ее частей. Благодаря специальным простым правилам последующего сопоставления смыслов и денотатов знакам и знаковым конструкциям формальной системы повышается точность отображения свойств и отношений объектов предметной области научной теории. Формализация позволяет ставить и решать общими методами такие проблемы, как проблемы разрешения (построение доказательства того, что произвольное высказывание теории, представленное знаковым выражением формальной системы, либо выводимо в теории, либо не выводимо), непротиворечивости (невыводимости в теории двух взаимно отрицающих друг друга высказываний, представленных соответствующими знаковыми конструкциями), полноты (выводимости в теории всех содержательно истинных высказываний теории) и др. Метод формализации значительно облегчает решение и таких проблем, как исключение неявно принимаемых предпосылок рассуждения, предупреждение противоречий, пристока-

ющих из привнесения в предметную теорию утверждений метатеории, проведение четкой границы между принимаемыми без доказательства высказываниями и высказываниями, требующими доказательств и др. Следует, однако, помнить, что известные результаты К. Гёделя накладывают определенные ограничения на решение указанных проблем<sup>5</sup>. В обособлении знакового материала от собственного содержания понятий и высказываний теории усматривается путь к исследованию логической формы в «чистом» виде и математически точными методами. Достижение точности, естественно, осуществляется за счет идеализации и огрубления (упрощения) объекта исследования. Оперирование знаковой моделью содержательной теории воплощает почти абсолютную точность рассуждений, но ни один реально протекающий процесс содержательного мышления не обладает такой абсолютной точностью.

Интерпретация формальной знаковой системы на содержательной теории, естественно, сопоставляет знакам определенные предметные значения – денотаты (обозначаемые знаками объекты познания) и смысловые значения (смыслы в форме выражаемых знаками понятий, концептов). Обычно знакам в этом контексте приписывается функция обозначения своих денотатов и функция выражения, означения смыслов, концептов. Именно в связи с последним пунктом появляется проблема уяснения гносеологического механизма означивания, отношения в рамках оппозиции *означающее / означаемое* (под означаемым имеется в виду смысл, смысловое значение).

На философско-гносеологическом анализе этой оппозиции в свое время останавливался Ж. Деррида<sup>6</sup>. В своем корне («общепотребительный язык» и закрепляющие его практику философские концепции), отмечает Деррида, концепт знака метафизичен, поскольку оппозиция *означающее / означаемое* традиционно трактуется в смысле взаимосвязи материального (знак) и духовного (смысл). Деррида выступает против абсолютизации метафизического аспекта оппозиции *означающее / означаемое*. Он, безусловно, признает законность разграничения означающего и означаемого. При этом он опирается на сформулированные Соссюром положения о том, что знак как материальный объект сам по себе к языку (системе смыслов, концептов)

не принадлежит, а смысл, в свою очередь, можно помыслить «в нем самом, в его простом присутствии для мысли, в его независимости относительно <...> системы означающих»<sup>7</sup>. В этой связи Деррида предлагает понятие «трансцендентального означающего», которое «не вписывается в знаковую цепочку и само в определенный момент уже не функционирует как означающее»<sup>8</sup>. Так проводится разграничительная линия между знаком и смыслом (оппозиция *материальное / духовное*). Альтернатива этому разграничению – «слияние» означающего и означаемого, редуцирование внешней материальной стороны знака к духовному по своей природе смыслу. В таком контексте понятие знака лишается своего традиционного смысла. Но этой альтернативе противоречит практика перевода и языкового общения, которые не сводятся к переносу «чистых означаемых» (смыслов), оставляемых знаком в «незапятнанной девственности». В переводе, как и в языковой коммуникации, означаемое «интимно связано» с означающим, знаком, реализующимся в речи. Позиция Дерриды не сводится к выбору одной из альтернатив – либо абсолютное разграничение знака и смысла, либо редуцирование одного к другому. Деррида допускает реализацию каждой из альтернатив в различных конкретных случаях использования знаковых систем.

В связи с идеями Дерриды полезно обратиться к практике конструктивной математики как абстрактной науки о конструктивных процессах и их результатах – конструктивных объектах<sup>9</sup>. Понятие конструктивного объекта в конструктивной математике не определяется, но поясняется: конструктивные объекты суть некоторые фигуры, определенным образом составленные из элементарных конструктивных объектов. В качестве стандартных элементарных конструктивных объектов в конструктивной математике принимаются буквы (знаки!) в некоторых фиксированных алфавитах. Буква, написанная на доске, бумаге и т. п., стоящая отдельно или в тексте, называется конкретной буквой. Среди конкретных букв встречаются одинаковые буквы. К одинаковым конкретным буквам в конструктивной математике применяются абстракция отождествления (отвлечения от всех различий их), в результате которой одинаковые буквы рассматриваются как тождественные буквы или как конкретные пред-

ставители одной и той же абстрактной буквы данного типа. Ряд написанных друг за другом конкретных букв является конкретным словом. К конкретным одинаковым словам применяется та же абстракция отождествления, что и к буквам. Абстрактные буквы и слова – это, разумеется, абстракции, существующие в голове исследователя и являющиеся результатом абстрагирования. Существенно при этом то, что в конструктивной математике основные математические объекты, в частности, числа, представляются как конструктивные объекты, т. е. буквы и слова в определенных алфавитах, а исходные истины конструктивной математики устанавливаются на основе обобщения «наглядного восприятия» доступных для обозрения конкретных конструктивных объектов и их отношений. В этом мы усматриваем явную реализацию взаимной редукции духовных означаемых (математических абстрактных объектов) к материальным формам означаемых – знакам и конструкциям из них. Это двусторонний процесс десубстанциализации материальных означаемых и субстанциализации духовных означаемых. В этом мы усматриваем явную реализацию обоюдной редукции духовных означаемых (математических абстрактных объектов) к материальным формам означаемых – знакам и конструкциям из них, редукции, не оставляющей элементы оппозиции *означающие / означаемое* в своей «незапятнанной девственности», реализующей их внутреннее «интимное единство». Возмож-

но, все сказанное о внутреннем единстве *означающего и означаемого* еще не проникает в его внутреннее существо. Не следует забывать, что внутренняя сущность этого единства – область метафизики. Однако пример конструктивной математики показывает, что это единство может «работать» в научном познании.

### Примечания

<sup>1</sup> Символизм [Электронный ресурс] // Википедия. URL : ru.wikipedia.org/wiki.

<sup>2</sup> Переверзев, В. Н. Формализация // Логический словарь ДЕФОРТ. М. : Мысль. 1994. С. 242.

<sup>3</sup> Клини, С. Введение в метаматематику. М. : Иностранная литература, 1957. Гл. 4.

<sup>4</sup> Кант, И. Сочинения. Т. 2. М. : ГСЭИ, 1940. С. 280.

<sup>5</sup> Gödel, K. Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I (Gekürzter Nachdruck) // Logik-Texte. Kommentierte Auswahl zur Geschichte der modern Logik. Akademie-Verlag. Berlin, 1971. S. 321–325.

<sup>6</sup> Деррида Ж. Позиции / пер. с фр. В. В. Бибикина. М. : Академ. проект, 2007. С. 24–31.

<sup>7</sup> Там же. С. 26–27.

<sup>8</sup> Там же. С. 27.

<sup>9</sup> Марков, А. А. О конструктивной математике // Труды математического института им. В. А. Стеклова. Т. LXVII. М. ; Л. : Изд. АН СССР, 1962.

А. Б. Невелев, В. С. Невелева

## ПРЕДМЕТНО-ЭНЕРГИЙНЫЙ ПОДХОД К ПРОЦЕССУ ПОЗНАНИЯ

*Демаркация предметной и энергийной (духовной) составляющих человеческого бытия необходима, чтобы учесть двойную детерминацию познавательного интереса человека: частную, предметно определенную и всеобщую, энергийную, связанную с целостностью бытия человека.*

**Ключевые слова:** познание; дух; предмет.

Познание может исходить из двух источников. Это стремление охватить познавательной деятельностью предметно ограниченную сферу мира или отдельные предметы, таково, в частности, научное познание. Или это стремление охватить познавательной деятельностью само отношение целостного мира к целостному человеку.

Научное познание строго предметно ориентировано. В своем стремлении выявить закономерности, действующие в различных предметных областях, научное познание идет вглубь отдельных сфер предметного бытия. В науке познание движется от человека к предметному миру, к его объективности, науку интересует, как все в мире происходит «на самом деле». И включение самого человека с его инструментарием познания в современную научную картину мира продиктовано именно принципом объективности, поскольку нельзя не учитывать присутствие наблюдателя и его познавательной активности. Наука при любых условиях ориентирована на внешнюю объективность, на объективность внешнего мира. И человек предстает объективировано, становясь внешним по отношению к самому себе.

В современной философии науки фиксируется нередуцируемый остаток в виде личностного знания (М. Полани), которое неотделимо от личности ученого, составляет некую интимную суть, «изюминку» его духовного бытия. Эту личностную составляющую можно уловить только при живом общении с учителем, находясь в сфере влияния его непосредственного бытия. Однако учесть эту субъективную индивидуализированную составляющую в качестве собственно научного знания нельзя, из-за принципиально обобщающего характера научного знания.

Требование воспроизводимости научного опыта предполагает, что он в своих формах

не зависит от любого своеобразного субъективного момента, бывшего при его появлении. Он должен быть воспроизводим другими учеными и должны быть достигнуты те же результаты, что и в первом случае. Открытие, полученное в результате научного опыта, должно содержать инвариантность, которая, при соблюдении соответствующих условий, всегда воспроизводима и независима от воли экспериментаторов.

Кроме научного познания есть и другие формы познания. В частности, религиозное познание, художественное познание, философское познание. В религиозной, художественной и философской формах познания на первый план, так или иначе, выходит энергийная составляющая бытия и познания человека. Предметная составляющая всегда имеет место, но столь фундаментального значения, как в научном познании, предметная составляющая в указанных видах познания не имеет. Предметные детерминанты в перечисленных формах познания другие.

Нашей задачей является демаркация, существенное различение предметной и энергийной составляющих бытия человека. Если такую демаркацию не проводить, то упускается из виду самое главное – дух как энергийный центр человеческого бытия. Он часто упоминается, скорее, для красного словца, а не для раскрытия сути дела, сути познания. Познание, предстающее только в предметном измерении, выступает при этом в весьма плоском понимании. Побуждающим началом познавательной деятельности, в конечном счете, оказываются потребности и интересы материального бытия, промышленного производства, которые, несомненно, влияют на направление научных исследований, но редуцировать только к этим мотивам сложный процесс познания представляется ошибочным делом.

Демаркация предметной и энергийной (духовной) составляющих человеческого бытия необходима, чтобы учесть двойную детерминацию познавательного интереса человека: частную, предметно определенную и всеобщую, энергийную, связанную с целостностью бытия человека. Это две существенно разные идентичности человека, находящиеся между собой в отношении противоречивого взаимодействия. Совершив частное открытие в частной предметной сфере бытия, ученый реализует так свой целостный энергийный потенциал. Его открытие – это частно-предметный образ всеобщей целостности его личности.

Зачастую открытие получает имя своего открывателя. Но при этом никто не сводит личность только к поименованной узкой предметной сфере. «Человек – это мир человека» (К. Маркс). И «мироразмерная» составляющая человека есть его энергийность, деятельная способность, которая, как «корабль, стоящий под парами», готова устремиться в любом направлении познания. «Любое направление» познания предзадано чистотой энергийности, полученной в её универсализирующем предметном восхождении и достигшей линии демаркации. Думается, именно в этой логике демаркации (разграничения) находятся «Критики» И. Канта. Он со всевозможной тщательностью продумывает условия предметного познания мира человеком, но сверхзадача у него в «Критике чистого разума» – получить, обосновать чистоту разума и, соответственно, чистоту свободной воли человека. Не случайно философию Канта называют немецкой теорией французской революции. То, что французы проделали в сфере исходных предметных форм, перестраивая, сбрасывая прежние материальные, экономические отношения и освящая их политический строй, Кант проделал в сфере чистой мысли, на уровне предельно идеализированной предметности, сбрасывая с чистого разума, чистой свободной воли все предметные пути. Идентификация «Я» с чистым разумом, с чистой свободной волей – сверхзадача «Критики чистого разума». В итоге мыслитель получает базовую точку возврата чистого разума в предметный мир и, главное, в частные предметные формы идентичности. На первый план в «Критике практического разума» выходит чистый практический разум и его категорический императив. Основной

закон чистого практического разума: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства». Демаркация чистого отношения и «нечистых» относящихся сторон не является результатом субъективного предпочтения мыслителя, его произволом. Сама действительность общественного бытия, «миллиарды раз повторяясь», выводит на первый план отношения и погружает в неразличимость относящиеся стороны. Все законы, конституции, кодексы, нормы, правила – это символизированные или обозначенные отношения (формы). Это устойчивые, инвариантные формы социального бытия, взятые как база познавательной рефлексии над вариативностью жизни.

Люди в массе своей предпочитают, в конечном счете, идентичность с относящимися сторонами, но случается, что и идентичность с отношениями может выйти на первый план человеческого бытия. Этот выход на первый план отношения всегда энергийно насыщен, сопровождается либо «героическим энтузиазмом», либо идейной одержимостью, либо другой страстью какого-либо предметного качества.

Энергийно насыщенное отношение и выступает «духом познания». Всепоглощающее влечение к исследуемой предметной сфере, сосредоточенное (сфокусированное) чистым отношением, как линзой, порождает максимальную возможность для ее познания человеком. Человек в гносеологическом (эпистемологическом) отношении погружен в ту предметную сферу, в которой находится его дух. Дух выступает универсальной «подсветкой» под исследуемую предметную область. То, что не попадает в сферу предметного интереса духа человека, то остается за бортом познания. Развитие философской исследовательской мысли, например, в античную эпоху привело, в конечном счете, к непредметности Бытия, к предметной чистоте Единого, а, следовательно, к максимальной энергийной насыщенности духа. Тут явно работает закономерность обратного отношения между движением познания к минимальной предметной определенности и движением энергийности к максимальной концентрированности, фокусированности. Античность передает чистый, очищенный ею дух как эстафету Средневековью.

Полученная в античности демаркация энергийности и предметности в рамках хри-

стианского креационизма надолго сосредоточивает познающий дух на самом себе, на несмешанности с предметным миром, на, порой, демонстративном противопоставлении земного светского знания сакральному духовно освященному религиозному знанию. Предметный мир земного бытия находится в это время не в фокусе духовного интереса. Познание сосредоточено на постижении сакральных религиозных истин. Мир интерпретируется в свете Священного Писания и сам по себе представляет небольшой интерес для познания. Дух на тысячелетие задержался в своей чистоте. Сфера предметного бытия находилась у него в «служанках», соответственно, и светское знание, философия, наука должны были восприниматься как несовершенное знание, не имеющее самодовлеющего значения.

Логика познания, следовавшая в античную эпоху «снизу вверх», от относящихся сторон ко все более предметно чистому отношению и чистой энергии, сменилась движением «сверху вниз» от энергийно насыщенного чистого отношения (от Духа) к относящимся сторонам, от творца к тварному миру. Опыт идентичности с абстрактными высотами чистого духа в его религиозной интерпретации дал европейскому человеку идею духовного самостояния и относительной независимости от перипетий земного бытия. Однако в эпоху Возрождения дух как универсальная «подсветка» познания начинает высвечивать прицельно самого человека, который на его фоне приобретает черты титана творческого действия, мысли, чувства. Это антропоцентризм Возрождения.

Познание сосредоточивается на человеке, он представляет предмет захватывающего интереса и поэтизации. Культ Прекрасной Дамы, предмета поклонения, едва ли не заслоняет образ Бога. В конечном счете ко времени позднего Возрождения внимание к человеку приводит к такой предметной детализации его бытия, что духовная гносеологически (эпистемологически) определяющая «подсветка» фокусируется на окружающем мире, на многообразии предметов жизненной среды человека, антропоцентризм сменяется пантеизмом. Природа одухотворяется.

Этот пантеистический шаг познающей мысли – последний пункт на пути к повороту от бывшего средневекового приоритета чистого отношения (чистого духа) к приоритету

чувственно предметных, материальных относящихся сторон, к доминированию познавательного интереса к природе как таковой, шаг к естествознанию. В пантеизме бывшая несмешанность, чистота креационистски сакрализованного отношения, духа почти сведена «на нет». Дух как предметно чистое отношение почти подпал в пантеизме под самозначимость и независимость от него природных относящихся сторон. Еще немного, и чистота духа (отношения как такового) в качестве атавизма средневековой схоластики падет под натиском непредвзятого интереса к природным вещам как таковым. Пантеизм чреват натурализмом. Не случайно в философии Ф. Бекона «природа улыбается человеку во всем своем чувственном блеске» (К. Маркс). В натурализме дух «одалживает свой язык» (Г. Гегель) природе. Былые чистые отношения, получив клеймо предрассудков, «идолов» познания, критически устраняются с гносеологического пути, и познание вступает на научную стезю, на путь индукции и эксперимента, естествознания. Но опыт идентичности «Я» человека с чистым отношением, с чистым энергийно насыщенным духом как опыт предметно идеализированной свободы уже не может быть утрачен. Он всплывает в бытии и познании в разных ипостасях.

Эмпирический, индуктивный пафос познания несет в себе дробление предметной идентичности человека. Дух как энергийный компонент, безраздельно подпавший под единичность относящихся чувственно-предметных сторон, не может не тосковать по целостности и всеохватности бывшего несмешанного, предметно чистого бытия. Даже рискуя возродить на новом уровне схоластику, рационалисты возвращают чистые отношения в онтологию и гносеологию (эпистемологию). Учение Р. Декарта о двух субстанциях фактически восстанавливает демаркацию относящихся сторон и чистого отношения. Декарт подчеркивает, что в духовной субстанции нет ни грана атрибута протяженности, а в материальной субстанции нет ни малейшего намека на атрибут мышления. Энергийная составляющая духа брезжит на втором плане в виде опосредующей (третьей) субстанции – Бога. Эту составляющую пантеистически выводит на первый план Б. Спиноза. Деятельная способность (энергия) связывает в единой субстанции все атрибуты, в частности, мышление и протяженность. В субстанции Спи-

нозы на новом уровне познания торжествует отношение. Относящиеся стороны, редуцированные к модусам субстанции, выступают в своем слабо дифференцированном виде. В Спинозизме, по словам Гегеля, доминирует отношение тождества.

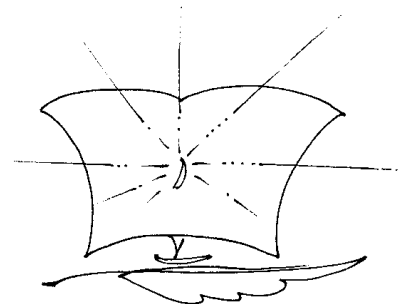
Реакцией на тотальное доминирование одного чистого отношения тождества не может не быть «восстание относящихся» в их уникальности, неповторимости, индивидуальности. На первый план в философии Лейбница выходит категория различия. Тотальность духа не подавляет относящиеся стороны, не вбирает их в себя, а всю свою энергичную мощь отдает индивидуальному своеобразию относящихся в виде монад, духовных единиц. Каждая духовная единица предстает субстанцией. Как бы то ни было, но «старый крот» духа «хорошо роет». Именно он определяет приоритеты познавательного интереса и саму герменевтику гносеологического процесса. Та предметная область, с которой сцепляется энергия чистого духа, становится предметной призмой в истолковании познаваемой сферы действительности. Чистый дух (единство чистого отношения и чистой энергии), как луч прожектора высвечивает в реальности ту предметную сферу, которая предзадана объективно избранным средством. Дух монтирует философские миры интерпретации с помощью избранных предметных средств. Явно прослеживается, что гносеологическая, философски познавательная ситуация развивается по кругу, точнее, по спирали, когда на первые позиции в познании выходят то относящиеся стороны, то само отношение. В герменевтике это гносеологическое круговращение предстает как взаимоуточняющее движение от целого к частям и от частей к целому,

как герменевтический круг. Мы наблюдаем тут диалектику предметности и энергичности в человеческом бытии и познании. Ни та, ни другая стороны не утрачиваются совсем, они меняются местами в шкале приоритетов человеческого бытия и познания. Экстатически избранная духом предметная форма интерпретации мира при его познании не должна быть бесповоротно окончательной. Сама чистота духа как абстрагированного и энергично насыщенного отношения – гарантия недогматизированности. Вместе с тем, дух предельно устойчив в его *не*-устойчивости. Безотносительное «не» вновь и вновь возвращает его к самому себе, как собственной бытийной предметной форме чистого духа. Дух и на самого себя накладывает ограничения с помощью этого табуирующего слова.

### Список литературы

1. Невелев, А. Б. Бытие человека : диалектика предметности и энергичности // Вестн. Челяб. гос. ун-та. 2012. № 15 (264). Философия. Социология. Культурология. С. 30–35.
2. Невелев, А. Б. Деятельность : демаркация предметной и энергичной сторон // Мировоззренческие основания культуры современной России : сб. материалов Междунар. науч. конф. / под общ. ред. В. А. Жилиной. Магнитогорск : Изд-во Магнитогос. техн. ун-та им. Г. И. Носова, 2012. Вып. 3. С. 173–176.
3. Невелев, А. Б. Жизнь. Мыслительная форма. Дух / А. Б. Невелев, В. С. Невелева // Вестн. Челяб. гос. ун-та. 2012. № 15 (264). Философия. Социология. Культурология. С. 8–13.

## МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО



Т. А. Сыпачева

### ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТИ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Материал подготовлен в рамках проекта № 023–Ф  
Программы стратегического развития ПГПУ

*Предпринят анализ феномена идентичности в контексте русской религиозной философии, которая, базируясь на христианской антропологии, трактующей идентичность как взаимное уподобление Бога и человека, вносит в нее существенные коррективы, развивая тезис об их причастности, но не тождественности. Рассматривается соотношение фундаментальных понятий, пронизывающих концепции русских философов: всеединство, соборность, богочеловечество, которые трактуются ими как составляющие единого цивилизационного процесса гуманизации общественных отношений.*

**Ключевые понятия:** идентичность; антропология; трансцендентность; всеединство; соборность; коллективизм; богочеловечество; синергизм; супраморализм.

Религиозная идентичность, представляющая собой специфический социально-психологический феномен, обрела, несомненно, благоприятную нишу в постперестроечной России в связи с двумя обстоятельствами. Первое связано с крушением прежних идей и ценностных ориентаций и необходимостью создания новой духовной модели реорганизации общественных отношений, в чем немаловажная роль отводится религии как социальному феномену. Второе же обусловлено обращением к истории, традициям, культуре минувших столетий в поисках истоков как религии, так и самой идентичности.

В этом плане особый интерес представляют идеи русских религиозных философов, которых тревожили вопросы будущего России и обретения ею соответствующего статуса в мировом сообществе. Не в меньшей степени русских мыслителей волновала проблема человека, его сущности и предназначения, выступающая в их философских исканиях в качестве ключевой.

Опираясь на святоотеческие источники и Священное Писание, они выдвинули про-

блему богочеловечества, объявив ее и потенциальной, и актуальной. Русские философы исходили из традиций христианской антропологии, в которой проблема происхождения и сущности человека трактуется с позиций креационизма и провиденциализма, единства антропологии и антропологии. Библейский тезис о сотворении человека Богом по собственному образу и подобию является фундаментом, на котором зиждется все здание христианской антропологии. Во всех теологических изысканиях подчеркивается, что идентичность человека Богу – исключительное качество, выделяющее его из всего мира живых существ и являющееся его достоинством и привилегией.

Но следует заметить, что уже в патристике идентификация отнюдь не выступает как буквальное уподобление и поглощение. Заслуживающими внимания представляются комментарии «отцов церкви» первых веков христианства, которые были восприняты русскими религиозными философами в качестве непреложной истины и остаются таковой в современной теологии. Обратимся к наиболее характерным суждениям:

Христос «принял совершенное естество человеческое, соединив в одном лице две природы – Божескую и человеческую, без слияния или смешения их, подобно как душа и тело в человеке не сливаются и не смешиваются, но, различаясь по существу своему, в то же время соединяются в одно лицо человека» (Св. Кирилл)<sup>1</sup>.

И поскольку Христос уподобился человеку в своем естестве, то и человек причастен ему, – поэтому должен отказаться от пристрастий к земному и безропотно нести свой крест мучений и претерпевать удары судьбы, как это сделал Христос, неся свой крест на Голгофу (Св. Афанасий Великий)<sup>2</sup>.

Из всего сущего на земле человек причастен к Богу, ибо «нет иной такой близости и взаимности, какая есть у души с Богом и у Бога с душой», поскольку Бог ни с кем не утвердил Своего престола и общения, кроме человека, в котором и почивает... Христос для того и пришел, чтобы преобразовать и обновить человеческое естество и душу, низложенную страстями, чтобы создать ее вновь, растворив в божественном (Св. Макарий Великий)<sup>3</sup>.

В этих суждениях совершенно четко выступают две идеи: с одной стороны, Христос и человек взаимоуподобляются, идентифицируются, а с другой – они рассматриваются как причастные, но не тождественные друг другу. С одной стороны, человек должен следовать Христу, претерпевая страдания, а с другой – он вправе надеяться на преображение и возрождение. Таким образом, отцы церкви, подчеркивая несовершенство человека, который никогда не будет обладать качествами, присущими божественной субстанции, возлагают надежду на возможность искоренения греховности человека исключительно под воздействием божественной благодати.

Базируясь на традиционной христианской догматике, русские религиозные философы выходят за ее рамки, полагая, что человеку дан только образ Божий, а подобия человек должен добиваться благодаря собственным усилиям, сообразно стремлению к совершенствованию.

Так, С. Н. Булгаков, посвящая этой проблеме свой фундаментальный труд «Свет невечерний», в основе религиозного отношения усматривает дуализм, два полюса, проецируя их на сущность человека. Ссылаясь на Л. Фейербаха, он замечает, что религия стро-

ится на раздвоении человека с самим собой, восприятием себя как иного, но идентичного своей сущности. Определяя религию как опознание Бога и переживание связи с ним, философ постулирует: «в религии неизбежно приходится иметь дело с этой сопряженностью противоположных логических полюсов, их взаимоотталкиванием и постоянным притяжением», поэтому правомерно констатировать, что «религия есть переживание трансцендентного, становящегося постольку имманентным, однако при сохранении своей трансцендентности, переживание трансцендентно-имманентного»<sup>4</sup>.

Как повествует Библия, сотворив человека по своему образу, Бог вдохнул в него дыхание жизни. Следовательно, подчеркивает С. Н. Булгаков, «из Себя Самого извел и как бы выделил Бог его сущность», в силу чего человек является сыном Божиим, т. е. в определенном смысле идентичен ему. Но далее, развивая идею трансцендентно-имманентного, он делает вывод: «Образ Божий в человеке надо понимать реалистически, как некоторое *повторение*, которое ни в каком случае не есть тождество с Первообразом, напротив, непреходимо от него отличается, но в то же время существенно ему причастно»<sup>5</sup>. Таким образом, им улавливается диалектика трансцендентно-имманентного в религиозном сознании.

Как образ Божий, человек имеет формальную природу Божества, а значит имеет потенцию к «обожению», но сам этот процесс является задачей человеческой жизни. Иными словами, *образ был дан, а подобие задано*. Стремление же к совершенству осуществляется благодаря творчеству. Но формальная или, как говорит С. Н. Булгаков, потенциальная абсолютность человеческого творчества, не всегда реализуется, чем объясняется трагизм человеческого бытия. Поэтому целью философии является поиск путей совершенствования человека и человеческих отношений, что достигается при стремлении к единению. Не случайно С. Н. Булгаков называет себя «искателем религиозного единства жизни», подчеркивая, что в основе его философствования лежит задача объединения идей не в системе, а в некоторой сизигии (греч. – ‘соединение, сопряжение’), «в органической сочлененности, симфонической связанности»<sup>6</sup>. А поскольку единство реально достижимо при условии подобия, идентичности, то

он пытается отыскать точки соприкосновения человека и человечества, человека и Бога.

Человек, считает философ, неотделим от человечества, т. е. идеальное и родовое в нем сопряжены и соотносительны. Точно так, как в человеческом организме все органы взаимосвязаны, так и в человеческом обществе имеет место субординация ее составляющих. Процесс социализации необходимо предполагает во имя сохранения общественного организма строгую иерархию всех ее частей и компонентов, вне которой не может быть достигнута сплоченность и солидарность. Индивид, будучи самозамкнутым микрокосмом, является также частью целого, он не может существовать обособленно, а закономерно идентифицирует себя с этим целым.

Проводя идею свершившегося боговоплощения, С. Н. Булгаков именует **всесовершенным** человеческим организмом Иисуса Христа, которого христианская догматика искони идентифицирует с самой Церковью, являющейся Его Телом. В этой иерархии физическая природа человека выступает как низшая ступень, свидетельствуя о мистической ограниченности человечества, о бытии-для-себя, но она не может иметь самостоятельного бытия, так как центр ее находится вне, а именно в целом. Подлинная человечность, считает он, проявляется не в то время, когда личность выступает как обособленный центр бытия, а социальную сферу воспринимает «как внешнюю данность, нечто случайное и принудительное», а когда она погружается «в себя, к своим собственным мистическим корням во всеорганизме», познавая себя как не-себя, — иными словами, ощущает свою соборность<sup>7</sup>. Главное, на его взгляд, — преодоление в человеческом бытии обособленности, стремление к идентичности как основе соборности. Даже самопознание, продолжает он свою мысль, возможно только в том случае, когда «человек ощущает себя в составе всечеловеческой плоти, приобщившись некоему природному таинству органической общественности и осознав себя, вопреки своему обособлению, как живую клетку живого организма»<sup>7</sup>.

Проблема кафоличности (всеединства), соборности, цельности красной нитью проходит через всю русскую религиозную философию. Основой единения, идентификации выступает, с теологической точки зрения, христианская церковь, суть и составляющие которой легли в основу труда П. А. Флорен-

ского «Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи». Но таковым «столпом» она становится в силу присущей ей способности к соборности. Она не только являет собой собрание верующих, а представляет специфическую форму единения, данную свыше, посредством которой они могут быть причастны божеству. Ссылаясь на учение апостолов, П. А. Флоренский, как и С. Н. Булгаков, воспринимает Церковь в качестве особой субстанции, все части которой живут самостоятельной жизнью, вступая в тесную связь с другими членами, но это происходит без порабощения и лишения самостоятельности. Церковь, не посягая на индивидуальность, облагораживает и возвышает человека, придавая его жизни новую сакральную направленность. Подобно тому, как управление хором осуществляется по мановению руки дирижера, так и гармонизация чувств и мыслей верующих определяется их устремленностью к Богу. Через свое внедрение, или, как пишет П. А. Флоренский, «вращение» и «втелеснение» в Церковь, верующие становятся некоторым единством<sup>8</sup>.

Глубоко и многогранно проблема воссоединения человека и мира с безусловным и всецелым началом вырисовывается в философии В. С. Соловьева. Он также фиксирует внимание на недопустимости в процессе объединения насилия и подавления. Это «всецелое или всеобъемлющее начало ничего не исключает», напротив, воссоединение «состоит в приведении всех стихий человеческого бытия, всех частных начал и сил человечества в правильное отношение к безусловному центральному началу, а через него и в нем к правильному согласному отношению их между собой»<sup>9</sup>.

Развивая эту мысль и подчеркивая, что данный процесс должен осуществляться на основе равноправия и свободы, он обращает внимание на не менее важное обстоятельство: отдельные существа и частные начала обязаны «отказаться от своей исключительности». Выходя за пределы анализа религии и религиозного сознания, философ подчеркивает, что в общем безусловном целом все элементы одинаково необходимы и представляют не что иное, как подлинную солидарность, или братство. И отпадение одного из них разрушает структуру целого и обрекает себя на гибель. Поэтому утверждение исключительного предназначения западной цивилизации и надежда

на этом самоутверждении основать здание вселенской культуры бесперспективно.

Спасение он видит в стремлении воссоединения с Богом как абсолютным началом, поскольку божественность не является внешней для человечества, а внутренне ему присуща в силу идентичности человеческой и божественной природы. И эта причастность дает основание утверждать ее значимость. Вывод, который делает философ, представляется достаточно актуальным в современных условиях национального и религиозного противостояния: «Личность человеческая – и не личность человеческая вообще, не отвлеченное понятие, а действительное, живое лицо, каждый отдельный человек – имеет безусловное, божественное значение. – В этом утверждении сходится христианство с современной мирской цивилизацией»<sup>10</sup>.

К главному выводу своей философской системы он идет последовательно, рассматривая соотношение отрицательной и положительной безусловности человеческой личности. Считая человека уникальным фактом среди множества других фактов, он подчеркивает, что человек прежде всего выступает как ограниченное и преходящее явление, находящееся под непосредственным воздействием механизмов окружающей действительности и вполне может удовлетвориться меркантильными соображениями, но он не желает смириться с такой ролью (в этом случае личность выступает в своей отрицательной безусловности), он хочет быть выше, «обладать всецелым содержанием, – полнотою бытия», т. е. он стремится достигнуть положительной безусловности, а это требует веры в самого себя. Вера же в самого себя предполагает и веру в Бога, «ибо божество принадлежит человеку и Богу с той разницей, что Богу принадлежит оно в вечной действительности, а человеком только достигается»<sup>11</sup>. Философ вновь подчеркивает относительный характер идентичности Бога и человека, фиксируя внимание на полярности бытия человека и его сущности, которая локализована в тезисе, ставшим хрестоматийным для русской религиозной философии: «Человек есть вместе и божество и ничтожество»<sup>12</sup>. И он не сомневается, что освобождение от этого рабства и ничтожества лежит на пути достижения той полноты бытия, которая утверждается бесконечным стремлением человеческого Я к Богу.

В труде «Чтения о богочеловечестве» В. С. Соловьев высказывает явно негативное отношение к идее безусловной центральности божества, что характерно для Ветхого Завета, божества, исключаящего из себя все, «что не есть я», не допускающего независимости. «Я огонь посядающий», – цитирует он ветхозаветного Бога и вопрошает далее: «Как же может человек относиться к Богу, утверждающему подобное?» Если божество, считающее себя самостоятельным существом, исключает другую самостоятельность, то между ним и человеком могут возникнуть только отношения подчинения, подавления, т. е. человек должен считать себя только следствием, только продуктом «безусловной воли этого безусловного я»<sup>13</sup>. Такая воля «безусловного я» расценивается им как чистый произвол, диктат железной необходимости.

И В. С. Соловьев логически переходит от Ветхого Завета к Новому Завету, новым внешним отношениям человека и Бога. Внутренний закон для воли человеческой определяется волей божьей, которая не есть насилие, не есть диктат, а «есть любовь», – тогда она выступает не в качестве произвола, а как осознанное добро. Именно такое понимание взаимоотношений человека и Бога составляет основу его концепции богочеловечности.

Сопоставляя старую традиционную форму религии, которая исходила из веры в Бога, но не проводила этой веры до конца, и современную внерелигиозную цивилизацию, которая исходит из веры в человека, но тоже не является до конца последовательной, он считает необходимым для реализации принципа последовательности синтезировать веру в Бога и веру в человека в единой и цельной идее богочеловечества.

Совершенно очевидно, что главной целью для исследователя становится не обнаружение противоречий между Богом и человеком, а также между людьми, а их снятие. Не случайно поэтому он говорит о «человечестве как едином существе», о «вечном человеке», а всечеловеческий организм именуется «всеединой личностью». Показателен в плане синтеза идей соборности и всеединства его вывод: «Истинная индивидуальность есть некоторый определенный образ всеединства»<sup>14</sup>.

Но всеединство, считает философ, необходимо предполагает множественность идеальных существ, которые подлежат соединению и обладают определенностью и субъективно-

стью, в то же время и сама безусловная идея, чтобы стать основой всего сущего, должна обладать существенностью и действительностью, т. е. она *«должна быть собственным определением единичного центрального существа»*<sup>15</sup>.

Переводя общефилософскую направленность размышлений В. С. Соловьева о соотношении общего и единичного в практическое русло преобразования общественных отношений, правомерно заострить внимание на неприятии им идеи национальной и религиозной исключительности в общечеловеческом организме. Преодолевая идеи почвенничества, ориентированного на создание особой нейтральной платформы, «национальной почвы» и ведущего к идее самобытной духовности России, философ акцентирует внимание на нравственном потенциале национально-культурной идентичности – основе соборности и солидарности. С другой стороны, соборность понимается им как синтез общего и индивидуального, не исключающий самоидентификационный процесс. Таким образом, идентификация отдельных составляющих в структуре общечеловеческого организма предполагает сохранение их самобытности.

В концепции русских религиозных философов соборность не отождествляется с коллективностью и коллективизмом. Так, рассматривая соотношение коллективизма и соборности, Н. А. Бердяев вводит промежуточный термин ‘коммуотарность’. Он подчеркивает, что коллективизм является объективной консолидацией подсознательного, поскольку «означает отношение человека к человеку через его отношение к коллективной реальности или псевдореальности, к объективированному обществу, стоящему над человеком». Поэтому коллективизм не приемлет идентичности, слияния, он не желает знать живого отношения человека к человеку, а конструируется на его опосредствовании общественными отношениями, т. е. он носит антиперсоналистический характер и по сути представляет собой «не соборность, а сборность». В противоположность ему коммуотарность персоналистична. Если коллективизм носит механически-рациональный характер, то коммуотарность, будучи духовным качеством, знаменует собой «общность и братство в отношениях людей», что дает основание считать ее соборной, возникающей на свободном волеизъявлении: «Собор-

ность – коммуотарность не может означать никакого авторитета, она всегда предлагает свободу»<sup>16</sup>. Философ ратует за преодоление ограниченности и эгоцентризма, за идентификацию личности с общностью, что может способствовать возвышению человека над миром объективации и переходу к «царству духа» и «царству свободы». На его взгляд, это возможно благодаря персоналистической революции, в которой сольются человек и Бог: «Это человек бесчеловечен, Бог же человек, Человечность есть основой атрибут Бога. Человек вкоренен в Боге, как Бог вкоренен в человеке»<sup>17</sup>. Эта взаимная идентификация является основанием и для возможности взаимопознания. Поскольку, по мысли философа, Бог имманентен миру и человеку, а мир и человек имманентны Богу<sup>18</sup>, то не может быть дуализма божественной и внебожественной природы. Утверждая моноплюрализм, т. е. принимая как абсолютное начало, так и субстанциональную множественность, веря как в божественность мира, так и в божественность лика человеческого, он, не отрицая дуализм свободы и необходимости, горнего и дольного миров, сводит этот радикальный дуализм к монизму, к божественности человека, говорит о перерождении рода человеческого в человечество.

Поскольку божественная субстанция является себя в качестве макрокосма, а человек – микрокосм, то ему присуща способность познавать тайны вселенной в силу идентичного с ней состава, ибо «в нем есть все, от камня до Божества», в нем живут такие же стихии, действует тот же разум. «Человек – не дробная, бесконечно малая часть вселенной, а малая, но цельная вселенная»<sup>19</sup>, – пишет Н. А. Бердяев в «Философии свободы» и развивает эту идею в труде «Смысл творчества»: «Вселенная может входить в человека, им ассимилироваться, им познаваться и постигаться потому только, что в человеке есть весь состав вселенной, все ее силы и качества...». Человек проникает в смысл вселенной как в макроантропос, а вселенная раскрывает ему свои тайны как микрокосму: «Человек и космос меряются своими силами как равные. Познание есть борьба равных по силе, а не борьба карлика и великана»<sup>20</sup>. Возвышая человека над миром, считая человеческую и мировую субстанции равнокачественными, он поднимает человека до космических высот.

Космическую устремленность человека и человечества, продолжение ими акта творения, предначертанного Богом, объявляет главной сущностной характеристикой человека Н. Ф. Федоров. Он строит свое учение на идее синергизма (сотрудничества с Богом) и христологической концепции двуединства природы Иисуса Христа и его воскрешения. Исходя из идентичности божественной и человеческой природы, он формулирует идею закономерности процесса богоуподобления человечества в будущем и обретения им способности к воскрешению. Но это, по его мнению, заключительный этап.

Следует, однако, заметить, что в его концепции имеет место существенное отступление от канонической теологической линии, провиденциализма: не обольщаясь грядущим трансцендентальным воскрешением, обещанным Священным Писанием, мыслитель обращает свой взор на имманентное содержание.

Фиксируя в первую очередь внимание на проблеме наследственности, физиологической и психологической идентичности поколений, он констатирует: «Человек есть существо рожденное, а не непосредственно возникшее, он есть изображение и подобие отцовского и материнского организмов со всеми их недостатками и достоинствами. Хотя иногда некоторые из родительских свойств будут проявляться в нем в преувеличенном, а другие в ослабленном виде, но в этом случае он есть как бы интерференция, происходящая от столкновения двух систем волн и производящая или потемнение, ослабление, или же усиление света»<sup>21</sup>.

Отмежевываясь от постулата, идущего со времен патристики, что человек – это венец творческой божественной эволюции, выступающий в абсолютной и неизменной ипостаси с момента творения, он отводит первостепенную роль антропогенезу, предполагающему эволюционный подход, динамику и возможность совершенствования. Философ считает, что душа человека – отнюдь не чистый лист бумаги, на котором можно начертать, что угодно, и не мягкий воск, из которого можно слепить все желаемое, а «два изображения, две биографии, соединенные в один образ»<sup>22</sup>. И, познавая себя, человек, при внимательном изучении, всегда найдет составляющие, свидетельствующие о его идентичности с родителями. Таким образом, идентификационным ядром, по его мне-

нию, служат не трансцендентные основания, а родство – священная сила, пронизывающая все сферы жизнедеятельности человека. Этой силой он обязан руководствоваться и в своих ценностных ориентациях. Философ полагает, что главной целью современного поколения должно быть не столько стремление к самосохранению, сколько преодоление «слепой силы природы», и, благодаря достижениям науки, возвращение к жизни предков, перед которыми человечество в неоплатном долгу. Высшая нравственность, или «супраморализм», связывается им с грядущим искуплением вины перед умершими и исполнением нравственного долга их воскрешения, с выходом человека за пределы собственной ограниченности и с ориентацией на преобразование мира.

Показательно, что русские религиозные философы, считая приоритетной проблему духовности, подчеркивали, что дух является не только эманацией божества, но и изначальной добытийственной свободой, – вот почему человек способен подняться над царством природы не в смысле его отрицания, а в плане просветления и совершенствования.

В силу высокой духовной направленности русская религиозная философия, несомненно, приобретает особую актуальность в современной России в условиях ее деидеологизации и безуспешных поисков национальной идеи. Человеческому сообществу, согласно концепции всеединства и соборности, надлежит стремиться не к обретению узконациональных идей, которые могут привести к разобщенности и обособлению, а к идентификации, к воплощению общечеловеческой идеи солидарности и гуманизации общественных отношений во имя сохранения жизни на планете.

### Примечания

<sup>1</sup> Церковь Христова. Саранск, 1991. С. 80.

<sup>2</sup> Там же. С. 74.

<sup>3</sup> Там же. С. 91.

<sup>4</sup> Булгаков, С. Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 12.

<sup>5</sup> Там же. С. 242.

<sup>6</sup> Там же. С. 4.

<sup>7</sup> Там же. С. 346.

<sup>8</sup> Флоренский, П. А. Понятие Церкви в Священном Писании // Флоренский, П. А. Сочинения : в 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 384.

- <sup>9</sup> Соловьев, В. С. Чтения о богочеловечестве // Соловьев, В. С. Сочинения. М., 1994. С. 21–22.
- <sup>10</sup> Там же. С. 7.
- <sup>11</sup> Там же. С. 33.
- <sup>12</sup> Там же. С. 114.
- <sup>13</sup> Там же. С. 75.
- <sup>14</sup> Соловьев, В. С. Смысл любви // Соловьев, В. С. Сочинения. М., 1994. С. 265.
- <sup>15</sup> Соловьев, В. С. Чтения о богочеловечестве // Соловьев, В. С. Сочинения. М., 1994. С. 71.
- <sup>16</sup> Бердяев, Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 332–333.
- <sup>17</sup> Бердяев, Н. А. Самопознание. М., 1990. С. 166.
- <sup>18</sup> Бердяев, Н. А. Смысл творчества // Бердяев, Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 258.
- <sup>19</sup> Бердяев, Н. А. Философия свободы // Бердяев, Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 95.
- <sup>20</sup> Бердяев, Н. А. Смысл творчества. С. 295.
- <sup>21</sup> Федоров, Н. Ф. Философия Общего Дела. Т. 1. Верный, 1906. С. 204.
- <sup>22</sup> Там же. С. 318.

А. С. Колесников

## ПРОБЛЕМА ВЛАСТИ В ФИЛОСОФИИ БЕРТРАНА РАССЕЛА

*Автор рассматривает эволюцию проблемы власти в работах Рассела. Дается анализ классификации форм власти в известной книге «Власть».*

**Ключевые слова:** экономический и сексуальный фактор в политике; классификация различных источников власти; власть священническая; королевская; революционная; экономическая.

Публикации последних лет актуализируют внимание к политическим преобразованиям и, конечно, проблеме «метаморфозы власти» (Э. Тоффлер). Во второй половине XX в. власть становится едва ли не основным предметом философии (А. Бадью, Ж. Батай, Ж. Бодрийяр, А. Глюксман, Ж. Делез, Ж. Деррида, Ф. Лаку-Лабарт, М. Фуко, М. Хайдеггер и многие другие). Ранее эта проблема была предметом изучения Бертрانا Рассела (1872–1970). Его политические взгляды и философия власти представлялась исследователями по-разному. Так, известный биограф Рассела А. Райан<sup>1</sup> и исследователь Б. Барбер<sup>2</sup> защищают точки зрения, которые можно квалифицировать как противоположные, что касалось отношения Рассела к пацифизму, анархосиндикализму, социализму, либерализму. С другой стороны, они показывают гибкость отношений Рассела к этим явлениям, которая усиливается с годами. Рассел прожил долгую жизнь, которая позволила ему наблюдать развитие европейской истории на протяжении почти ста лет. Его юность пришлось на времена Викторианской эпохи Британии, в период зрелости он пережил мировые войны и революции, в 60-е гг. он видел крах колониальной системы, в зрелом возрасте он застал эпоху НТР и появление ядерного оружия. Все эти события в той или иной мере повлияли на мировоззрение Рассела, способствовали формированию противоречивых идей и взглядов. Довольно часто в политических сочинениях он следовал идеям, созданными другими<sup>3</sup>. Немаловажным представляется и тот факт, что крестным отцом ученого являлся Джон Стюарт Милль, которого называли «интеллектуальной совестью английского либерализма середины XIX века»<sup>4</sup>.

Как сын титулованных родителей по окончании учебы в 1894 г. Рассел был отправлен в Германию в ранге атташе по культуре. В

Берлине той поры на пике популярности были социалистические и социал-демократические идеи, знакомство с которыми Рассел и представил в своей первой работе – «Германская социал-демократия» (1896). Первый биограф Рассела Алан Вуд отметил, что у философа было почти журналистское чутье: он предвидел важные общественно-политические изменения в мире, одним из первых он исследовал немецкий милитаризм и большевистский коммунизм, которые и стали определяющими для облика мира в последующие десятилетия<sup>5</sup>.

Однако Первая Мировая война совершенно преобразила его жизнь. Дело было не в простом изменении его распорядка дня и сути самих академических занятий, а в направлении его интеллектуальной энергии, оживлении его политических страстей, что в конечном итоге бросило тень на его общественную репутацию. Едкая и настойчивая оппозиция Рассела правительству вызвала его оставить уединенную жизнь академического ученого ради беспокойного бытия преданного активиста и направило его интеллектуальное внимание с узких проблем философии и логики к более широким проблемам политики, образования и истории.

В 30-х гг. Рассел с отчаянием пытался убедить общественное мнение, что возможная война, которой можно было бы избежать, приведет всю Европу к новому веку варварства и фанатизма. Работа «Каков путь к миру?» (1936) показывает не столько отчаяние Рассела, сколько выражение пораженчества и крах надежд на грядущий мир. По его мнению, Маркс, Фрейд, Бергсон, Сорель, Парето не обеспечили ни правильный анализ существующих условий, ни полезные установки для будущих действий. Рассел был убежден, что требовался новый социальный анализ, и летом 1937 он садится за написание книги. Своему издателю Стэнли Унвину он

пишет, что его проект претендует на создание новой науки, наподобие «Богатства народов» Адама Смита<sup>6</sup>. К октябрю 1938 она была написана почти исключительно с опорой на собственный интеллектуальный капитал и в большой мере была актом интеллектуального и политического доказательств того, что он работал для «подлинного поддержания мира через политическое просвещение и человеческое понимание».

Книга открывается смелым утверждением цели: доказать, что понятие социологии 'власть' фундаментальное, в том же самом смысле, в котором 'энергия' является фундаментальным понятием в физике. Так Рассел провозглашает свои амбиции быть «Ньютоном социальных наук» (Райан). Логика его рассуждения заключается в следующем: было бы нелепо провозгласить, скажем, энергию механического перемещения (или любую другую) как «главную», а все остальные – как ее производные. Но столь же ошибочно и абсолютизация какой-то отдельной формы власти и объявление ее фундаментом для всех других форм, как это сделали, например, представители английской классической политической экономии и вслед за ними Карл Маркс, применительно к экономической власти. В этой связи Б. Рассел писал: «Подобно энергии, власть имеет много форм, таких, как богатство, вооруженные силы, гражданская власть, влияние на взгляды людей. Ни одна из них не может рассматриваться как подчиненная какой-то другой форме власти, и нет единой формы, из которой зарождались бы все остальные»<sup>7</sup>.

Книга богата историческими и культурными сравнениями, обстоятельными связями между формами власти и, как всегда, написана с большим остроумием, воодушевлением и ясностью. Рассел не предлагает просто объяснительную систему или аналитический обзор, необходимо проистекаемые из теорий Маркса, Фрейда, Дюркгейма или Вебера. Он не чуждается обсуждения и таких специфических устойчивых тем, таких как психология революционных лидеров, проблемы защиты и ограничения полномочий демократических правительств, расширения бюрократии, роли мнения в создании и в легитимации власти. Все темы были поданы одновременно тонко и пронизательно, но, что особенно важно, они были проанализированы на фоне устойчиво мрачнейшей европейской сцены.

В своем предисловии профессор Кирк Уиллис утверждает, что книга действительно представляет нечто одинаково редкое и полезное издание. Поражают его предвидения относительно опасностей контроля со стороны СМИ и пропаганды, пронизательность его оценок фашизма, нацизма и сталинизма и мудрость его замечаний относительно распространения насилия и нетерпимости даже в демократических государствах. «Власть», таким образом, остается книгой, чья смесь редкого «здорового смысла и необыкновенной мудрости говорит с нами как всегда с таким большим красноречием и пониманием»<sup>8</sup>.

Раскрытие главной темы «Власти» проведено через несколько ключевых факторов человеческой деятельности, которые могут объяснить войны, революции и диктатуры. В 1930-х гг. Рассел видел два главных соперника в определении политики – фактор экономический и сексуальный. Экономический более полно был представлен Карлом Марксом, идеология которого приобрела огромную власть над многими умами и сохраняла свое влияние на долгие послевоенные годы, в особенности в континентальной Европе<sup>9</sup>. Экономические интерпретации истории все еще живы, но до некоторой степени они были заменены – хотя только в узких интеллектуальных кругах – «империалистической» формой классической экономики, которая стремится объяснить широкие области человеческого поведения в терминах рационального поведения и поиска полезности. Главной конкурирующей интерпретацией в 1930-х, когда Рассел писал книгу, был фактор сексуальный, хотя этот мотив широко критиковался ввиду затруднительности его эмпирической проверки.

Обращение мыслителя к феномену власти было обусловлено стремлением защитить человека от злоупотребления с ее стороны, особенно в тех странах, в которых восторжествовали тоталитарные режимы. При этом имеющиеся на то время концепции не способны правильно интерпретировать истинную сущность этих новых видов диктатур. Рациональнее было бы применение «нового социального анализа», которое, по всей видимости, принимало во внимание подписанные незадолго до этого Мюнхенское соглашение и пакт Молотова-Риббентропа.

В ходе разработки своей теории власти Расселу пришлось собрать огромное коли-

чество материалов по политической истории многих обществ, начиная с древнекитайского и вплоть до современных, изучить немало учений, начиная с конфуцианства и заканчивая марксизмом. Помимо этого были рассмотрены ряд фактов политической жизни, формы власти в традиционных и современных политических системах. Основные выводы и обобщения, полученные в ходе анализа всех вышеперечисленных факторов, отличаются своей глубокомысленностью, всесторонностью и структурированностью. Они затрагивают вопросы мотивов власти, организации, форм осуществления политических, экономических, юридических, философских, психологических и этических условий функционирования властных отношений, характеристики индивидуальных и коллективных носителей. Каждая из этих сторон проанализирована достаточно глубоко. Стоит отметить, что в работе повсеместно встречаются категорические осуждения злоупотребления властью и рассуждения о необходимости выработки мер пресечения этого явления. Однако методология философско-исторического анализа остается позитивистской – стремление в философских рассуждениях отталкиваться от индивида и его психологических характеристик. Как и Милль, он понимает общество как механическую совокупность людей, и только понимание природы индивида дает ключ к изучению социального целого. Вторая особенность теории Рассела – тенденция к психологическому редукционизму социальных явлений, в результате которого теряется специфика общественной жизни, реальные законы возникновения и функционирования института власти.

Большая часть книги посвящена классификации различных источников власти, типа священнической, королевской, революционной или экономической власти. Цель Рассела состоит в том, чтобы исследовать, как мы можем наслаждаться преимуществами государственной власти, предотвращать войну всех против всех, о которой предупреждал Гоббс. Любовь к власти, отмечает британский мыслитель, вероятнее всего, является ключом к пониманию человеческой социальной деятельности. Он утверждает, что только человек может быть настолько не удовлетворен своей судьбой, что стремится к большему количеству благ и ресурсов, чем ему необходимо для удовлетворения своих потребностей.

Эту особенность Рассел назвал «импульсом к власти». По мнению философа, жажда власти присуща каждому человеку, однако она принимает различные формы в зависимости от индивидуальных качеств индивида и его амбиций.

Поскольку сверхзадача, которую ставил перед собой Рассел, заключается в том, чтобы «укротить», «усмирить» власть, сделать ее менее жестокой, а в итоге поставить ее под контроль общества и его законов, то можно сделать вывод, что британский мыслитель трактовал власть, прежде всего, как принуждение, насилие. Однако если у власти будет лишь один инструмент – насилие, человечество едва ли смогло бы осуществить значительные социальные преобразования в духе гуманизма и свободы. Поэтому британский мыслитель, не давая четкой дефиниции понятию власти как таковой, показывает результат ее использования и обладания, одновременно устраняя из определения признак принуждения: «Власть может быть определена как осуществление намеченных целей. Таким образом, это чисто количественное понятие: из двух данных людей со сходными устремлениями большей властью обладает тот, кто может осуществить больше своих намерений»<sup>10</sup>.

Хотя любовь к власти и присуща всем людям, по степени интенсивности она распределена между ними далеко не равномерно. Рассел разделил людей на два класса: на тех, кто обладает властью в конкретной ситуации, и на тех, кто ею не обладает. Импульс к подчинению, согласно философу, не является самостоятельным, а коренится в чувстве страха, обусловленного опасностью<sup>11</sup>. Классификация форм власти имеет различные вариации, например, по масштабу ее использования, по престижу носителей власти, по общественной роли, которую выполняет та или иная форма власти, и т. д. Естественно, любая классификация обладает своими достоинствами и недостатками. Рассел предложил свой вариант классификации, в основание которого лег способ осуществления власти над человеком: «На человека можно влиять: а) посредством прямой физической власти над его телом, т. е. когда его заключают в тюрьму или убивают; б) воздействием системы вознаграждений или наказаний в качестве стимулов, т. е. предоставляя работу или отказывая в ней; в) влиянием на взгляды и мнения людей, т. е. пропагандой в самом широком смысле»<sup>12</sup>.

Критерии классификации власти повторяют типологию господства М. Вебера.

Организации, сплоченные общими целями и имеющие четкую иерархию и структуру, отличаются друг от друга способами осуществления власти. Так, армия и полиция реализуют «власть над телом», экономические организации используют систему вознаграждений и наказаний с целью поощрения или устрашения, а школа, политические партии религиозные организации используют методы формирования убеждений людей<sup>13</sup>. Однако эти определения, как указывает Рассел, не являются предельно точными и четкими, поскольку каждая организация использует и другие формы для осуществления своих функций и, как следствие, власти. Это положение английский мыслитель иллюстрирует с помощью рассмотрения правоохранительной деятельности государства, которая для своего осуществления использует идеологическую деятельность, «власть над мнением».

Традиционная власть опирается на силу привычки и религиозные убеждения, а потому и на поддержку со стороны населения<sup>14</sup>. В прошлом наиболее важную роль играли такие формы традиционной власти, как духовенство и короли. Традиционная власть почти неизбежно проходит через определенные стадии развития. Вдохновленная почти всеобщим одобрением, она легкомысленно начинает полагать, что такое уважение будет вечным. Лениью, глупостью или жестокостью она сама разрушает свой авторитет и содействует распространению скептицизма. Сила привычки без плодотворных дел угасает. В такой ситуации возникает и получает все более массовую поддержку какая-нибудь новая система политических ценностей, которая со временем (через период анархии и смуты) приводит на вершину общественной пирамиды людей с новой идеологией.

Рассел рассматривает две формы традиционной власти, которые имели большую важность в прошлые годы; а именно, священническую и королевскую власть<sup>15</sup>. Короли и священники, хотя и в элементарной форме, существуют среди самых примитивных обществ, известных антропологам. Иногда один человек комбинирует функции обоих. Это происходит не только среди дикарей, но и в очень цивилизованных государствах. С развитием цивилизации в большинстве стран священники отдаляются от остальной части

населения и становятся мощной кастой. Как опекуны древней традиции они консервативны, а как обладатели богатства и власти они имеют тенденцию становиться враждебными или безразличными к личной религии. Рано или поздно вся их система будет свергнута последователями революционного пророка. Будда, Христос и Мохаммед – исторически самые важные примеры. Власть их последователей вначале была революционной и постепенно стала традиционной. Но, безусловно, самая большая сила Церкви была моральным уважением, которое она вдохновляла. Оно было унаследовано как своего рода моральный капитал, который был потерян к эпохе Возрождения во времена реформации<sup>16</sup>.

Если новые политические ценности в обществе не получили достаточного распространения, чтобы его смогла возглавить новая авторитетная политическая сила, способная обеспечить социальный порядок, то с целью предотвращения анархии в свои права может вступить «чистая» (naked) власть. Этим термином британский мыслитель называет такую власть, когда «подданные уважают ее единственно потому, что она – сила, которая пока не может быть сломлена»<sup>17</sup>.

Подобная власть аналогична власти мясника над овцой или разбойника над жертвой. Такая власть обычно принимает вид военной власти – это или внутренняя тирания, или иностранное завоевание. Данный феномен полностью объяснил Никола Макиавелли в своем сообщении, где он с похвалой отозвался о предпринятых Цезаре Борджиа мерах для закрепления своей власти после смерти отца, папы Александра VII<sup>18</sup>. Однако там, где верховодит «чистая» власть, моральные ограничения отсутствуют. В общественной жизни «чистая» власть используется в разной степени ее проявления<sup>19</sup>.

Б. Рассел подметил определенную закономерность в политической сфере общественной жизни: «чистая» власть, как правило, является одним из этапов становления новых политических структур. Британский исследователь выделяет три фазы развития власти: первая – это фаза новой фанатичной веры, ведущей к победе. Затем наступает фаза всеобщей покорности новой власти, поскольку она беспощадна к своим противникам. Расправившись с оппозицией, такая власть в глазах населения довольно скоро начинает восприниматься как традиционная. Наконец,

возникает новая оппозиция с новыми идеями и верованиями, по отношению к которой власть вновь применяет методы насилия, т. е. становится «чистой».

Сменить традиционную власть может революционная власть, которая зависит от группы людей, объединенной новым кредо или программой. Чтобы утвердить себя при минимуме насилия, ей требуется намного более сильная и активная поддержка населения, чем это необходимо для осуществления полномочий традиционной власти. Если же борьба была длительной и суровой, то новая власть часто принимает форму «чистой». При успешном завершении революции устанавливается система, в скором времени воспринимаемая населением как традиционная. Рассел иллюстрирует революционную власть на четырех примерах: I) раннего христианства; II) протестантизма; III) французской революции и национализма; IV) социализма и русской революции.

В отличие от Карла Маркса, подчеркивающего доминирующую роль экономической власти, Бертран Рассел считал, что она является не главной, но производной. «Было общепринято принять экономическую власть без анализа, и это вело в современную эпоху к неуместному акценту на экономику, в противоположность войне и пропаганде, в детерминированной интерпретации истории»<sup>20</sup>. Вместе с тем есть довольно четкие границы возможностей экономической власти. Обладая экономической мощью, можно господствовать над военной и пропагандистской силой, но в равной степени справедливо и обратное утверждение. Так, в условиях примитивного уровня развития общества военная сила обычно является источником других видов могущества, особенно в межгосударственных отношениях.

На поведение людей огромное влияние оказывают идеи, их умелая пропаганда. В этой связи Рассел справедливо отмечает, что очень легко обосновать тезис, что общественное мнение всемогуще и все формы власти целиком базируются на нем: армии бесполезны и беспомощны, если солдаты не верят в дело, за которое воюют; закон бессилен, если его не признают, а потому и не выполняют граждане, а религиозные идеи нередко оказывались сильнее государственной власти. На таких основаниях можно утверждать, что мнение является исходной властью

в социальных делах. Но это было бы только полуправдой, поскольку игнорируются силы, которые вызывают мнение: мнение является существенным элементом в военной силе, однако военная сила может произвести нужное мнение. Успеху пропаганды содействует то, что она находит отклик в человеческой душе, созвучна желаниям и интересам человека.

Власть сообщества зависит и от его верования. Фанатическая вера, исповедуемая всеми членами сообщества, часто значительно увеличивает его власть. Поскольку сейчас идеи фанатизма больше в моде, чем они были в XIX столетии, вопрос их воздействия на власть практически очень важен. Один из аргументов против демократии – то, что нация объединенных фанатиков имеет больше шанса на успех в войне, чем нация, содержащая большую часть нормальных людей<sup>21</sup>. Рассел специально разбирает вопрос *кредо* как источник власти<sup>22</sup>. Его анализ больше всего касается эффектов фанатического кредо.

Рассел задается вопросом, каким образом власть может быть «ограничена», ибо если мы не научимся жить сообща, то, несомненно, погибнем. Чтобы не допустить такого, философ предлагает уже знакомую из его предыдущих работ идею создания мирового правительства, состоящего из глав национальных государств, функции которого заключались бы только в профилактике предотвращения войны и обеспечении мира. Перед собирающимся международным штормом единственный приемлемый путь вперед был бы связан с «отменой национального суверенитета и национальных вооруженных сил и заменой их одним международным правительством с монополией вооруженной силы». В противном случае война и «смерть большого процента населения цивилизованных стран» приведут других к нищете и полуварварству, считает Рассел.

Эта идея очень похожа на аргументацию, приводимую в «Принципах переустройства общества», и доктрину, которая позже будет описана в «Человеческом обществе в этике и политике». Акцент ставится на то, что «мир, в котором цели различных людей и групп совпадают, скорее достигнет счастья, нежели тот, в котором они вступают в столкновение»<sup>23</sup>. Мы все не можем быть одинаково богаты и могущественны. А всеобщее стремление к богатству и власти может повлечь за собой ужасающие последствия, вплоть до

полного разрушения. Средство от тотального уничтожения – хорошее образование и грамотное внимательное воспитание с целью, чтобы счастливое детство не способствовало развитию никаких обид и комплексов, которые могли бы оставить негативный отпечаток в уме взрослого, поиск полезной и хорошей работы, восстановление демократии на рынке труда, попытка избежать как олигархической организации капитализма, так и бюрократической тирании<sup>24</sup>.

Либеральная демократия не является безупречной, но она, по Расселу, позволяет выявлять и осознавать ошибки и проводить новые полезные реформы в социальной и политической организации<sup>25</sup>. Как он писал, на протяжении следующих двадцати лет демократия будет развиваться и прогрессировать, если ее сторонники будут придерживаться скептического оптимизма, присущего ученому. Рассел был членом лейбористской партии, когда он написал эту книгу; он присоединился к ней во время Первой Мировой войны, решая вынести социализм ради мира. Но в глубине души он всегда оставался классическим либералом, который сохраняет веру, даже когда к власти имеется определенное подозрение в правильности действий правительства.

### Примечания

<sup>1</sup> Ryan, A. Bertrand Russell : A Political Life. L. : Allen and the Penguin press, 1988. P. 1.  
<sup>2</sup> Barber, B. R. Solipsistic politics : Russell's empiricist liberalism. Princeton : Princeton U. P., 1988. P. 25.

<sup>3</sup> Lipponcott, M. S. Russell's Leviathan [Электронный ресурс] // *Russell : the Journal of Bertrand Russell Studies*. Vol. 10, Iss. 1, Article 4. McMaster Univ., 1990. URL : <http://digitalcommons.mcmaster.ca/russelljournal/vol10/iss1/4>.

<sup>4</sup> Ryan, A. Bertrand Russell : A Political Life. P. 2.

<sup>5</sup> Wood, A. Bertrand Russell. The Passionate skeptic. N.-Y. : Simon and Schuster, 1958. P. 36.

<sup>6</sup> Clark, Ronald W. The Life of Bertrand Russell. L., 1975. P. 450.

<sup>7</sup> Russell, B. *Power. A New Social Analysis*. Taylor & Francis E-library. L. ; N.-Y., 2004. P. 9.

<sup>8</sup> Ibid. P. XXIV.

<sup>9</sup> Ibid. P. IX.

<sup>10</sup> Russell, B. *Power*. P. 23.

<sup>11</sup> Ibid. P. 9.

<sup>12</sup> Ibid. P. 25.

<sup>13</sup> Здесь ясно видно предвосхищение Расселом тем, которые позже развивает М. Фуко.

<sup>14</sup> Russell, B. *Power*. P. 28.

<sup>15</sup> Ibid. P. 36.

<sup>16</sup> Ibid. P. 53.

<sup>17</sup> Ibid. P. 66.

<sup>18</sup> Макиавелли Николо. *Избранные сочинения*. М., 1982. С. 522.

<sup>19</sup> Russell, B. *Power*. P. 58.

<sup>20</sup> Russell, B. *Power*. P. 96.

<sup>21</sup> Ibid. P. 113.

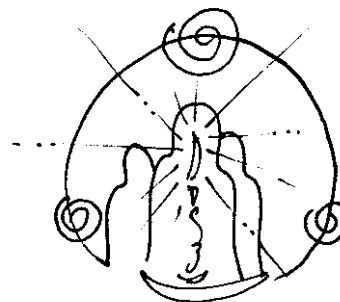
<sup>22</sup> Ibid. P. 118–125

<sup>23</sup> Russell, B. *Human Society in Ethics and Politics*. L., 1954. P. 19.

<sup>24</sup> Russell, B. *Power*. P. 193–198

<sup>25</sup> Ibid. P. 203.

## СОЦИОЛОГИЯ



Е. С. Ковшова

### УРБАНИЗАЦИЯ И МОРАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ В РОССИИ: 2000-е ГОДЫ (СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

Материал подготовлен в рамках проекта № 023–Ф  
Программы стратегического развития ПГПУ

*Рассматривается динамика морального сознания в связи с фактором урбанизации и размером города в современном российском обществе. Приведены характеристики урбанизации, показана связь между социальным неравенством и степенью урбанизации с помощью математической статистики. На основе данных эмпирических исследований анализируется изменение морального сознания слоя интеллигенции с 2003 по 2012 г. Показана динамика морального сознания в течение 10 лет при помощи графиков, изображающих зависимость доли каждого типа морального сознания от размера города. Описаны причины, вызывающие отличия в динамике морального сознания в городах с различной степенью урбанизированности. Представлена графическая модель взаимосвязи социальных групп внутри общества в мегаполисах и небольших городах. Представлена зависимость динамики морального сознания от структуры социальных связей.*

**Ключевые слова:** урбанизация; моральное сознание; коммюнитарность; прагматизм; гедонизм.

В России за период с 1913 по 2002 г. доля городского населения выросла более чем в 3,7 раза, при этом урбанизированность населения по регионам существенно колеблется. Согласно статистическим данным за 2013 г. в Нижегородской области степень урбанизации, которая проявляется в доле городского населения, составила 78,9 %, в Пермском крае – 75,0 %, а в Алтайском крае 54,7 %<sup>1</sup>. Современный тип урбанизации в развитых странах – это уже не только быстрый темп роста доли городского населения, но и интенсивное развитие процессов субурбанизации и образования на этой основе новых пространственных форм городского населения – городских агломераций, мегаполисов.

Понятием урбанизации охватываются существенные черты города, как в численном выражении, так и в социокультурном. Одной из значимых характеристик является социальное неравенство и его выражение – де-

цильный коэффициент, который показывает, во сколько раз 10 % самых богатых семей по уровню дохода превосходят 10 % самых бедных семей. Связь между степенью урбанизации и социальным неравенством можно увидеть на графике корреляции степени урбанизации и децильного коэффициента (рис. 1). Коэффициент корреляции Пирсона, рассчитанный по формуле, составил 0,446; это означает, что корреляция положительная и значимая<sup>2</sup>.

В процессе урбанизации численность населения мультииндустриальных, развитых, крупных городов возрастает, а средних, например, районных центров, убывает. Одним из мотивов такого поведения людей становится более развитая и разнообразная инфраструктура, социальная и производственная сфера и более выгодные социальные условия – работа, медицинское обслуживание и социальные гарантии.

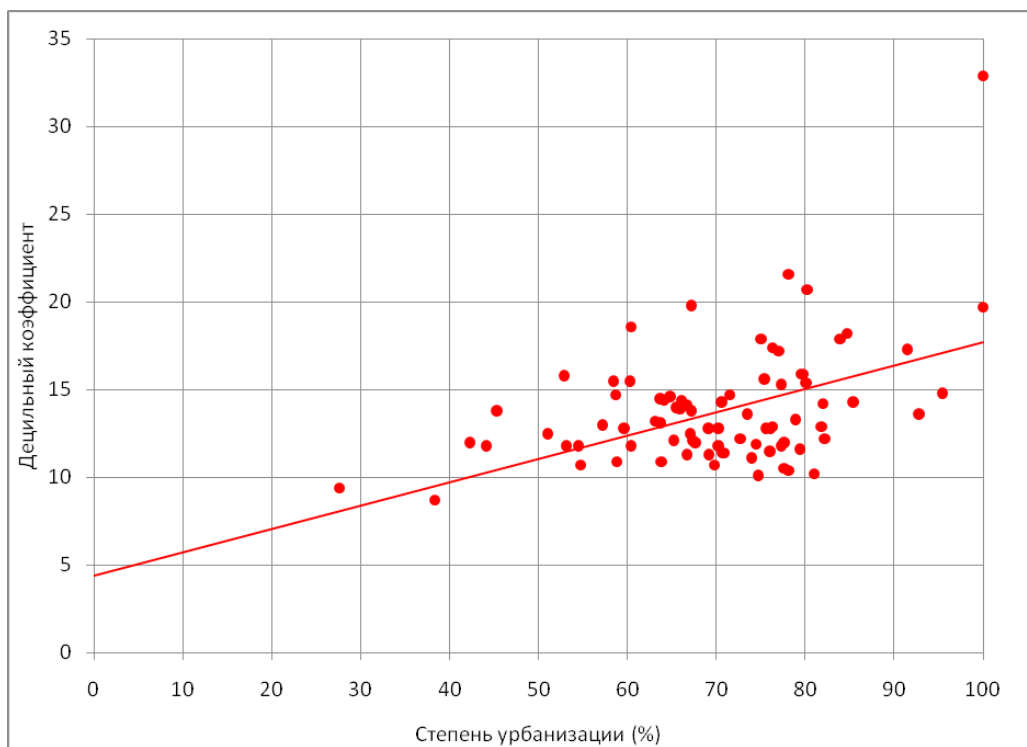


Рис. 1. Зависимость социального неравенства от урбанизации

Крупный город создает определенный образ жизни и образует ряд характерных общественных явлений. К ним относится огромное количество предметных, официальных, юридических контактов и преобладание предметных контактов над личностными. Разделение труда, узкая специализация ведут к сужению интересов людей. Кроме этого, в мегаполисе, в отличие от маленького города или деревни, оказываются разорванными традиционные соседские связи. Многие семьи в многоквартирном доме не только не знакомы с соседями, не знают, как их зовут, но зачастую не узнают их и в лицо. Соседские связи сохраняются отчасти в кооперативных и ведомственных домах, где все знают друг друга по работе. Это приводит к тому, что возникает явление все большей изоляции, уменьшается давление неформального общественного контроля и разрушаются узы личных отношений. Георг Зиммель утверждает, что в мегаполисах преобладает интеллектуальный характер душевной жизни, а в малых городах от людей требуется больше проявлений души и отношений, основанных на чувстве. «Последние коренятся в менее доступных сознанию душевных сферах и вырастают, скорее всего, в спокойной атмосфере равновесия неизменных привычек, в то время как место рассудка – в прозрачных, сознательных, высших сферах нашей души. С помощью рассудка типичный

житель большого города – тип этот представляет, конечно, тысячи модификаций, – создает себе средство самозащиты против угрожающих его существованию течений и противоречий внешней среды: он реагирует на них не чувством, а преимущественно умом, которому разившееся сознание доставило гегемонию в душевной жизни»<sup>3</sup>. Кроме того, жизнь в мегаполисах более суетливая, с быстрой и непрерывной сменой внешних и внутренних впечатлений, что объясняется многообразием хозяйственных, профессиональных и общественных взаимоотношений. Самосохранение индивидуума в процессе жизни в мегаполисе порой покупается ценою обесценивания всего объективного мира. Все это обуславливает духовно-нравственные парадигмы мегаполисов и малых городов.

Особое внимание феномен «моральное сознание» приобрел в девяностые годы, с переходом к постсоветскому обществу. Именно в этот период появились междисциплинарные подходы к пониманию многих общественных феноменов. К примеру, на стыке философии, психоанализа, социологии, социологии морали С. П. Пармоновой были выделены четыре типа морального сознания: коммуитарист, прагматик, переходный тип и гедонист<sup>4</sup>. Они характеризуются тем, что данный индивид (или группа) считает высшим благом, основным нравственным принципом (девизом, цен-

ностью), к каким целям стремится. Для коммюнитариста это благо общества, оно для него выше личной пользы. Гедонист – тип личности, стремящийся к удовольствию, счастью, удовлетворению своих духовных и телесных потребностей. Прагматик действует исходя из своих личных интересов, из стремления к собственной пользе, выгоде. Существует также переходный тип морального сознания, занимающий промежуточное положение между двумя (коммюнитарист – прагматик, коммюнитарист – гедонист, прагматик – гедонист) или всеми тремя из перечисленных чистых типов, совмещающий их черты.

С. П. Парамоновой также доказано, что моральное сознание людей зависит от их положения в социальной структуре общества. Коммюнитарность выражена в большей степени среди рабочих, служащих, выпускников средних технических учебных заведений, работников промышленных предприятий, шахт Пермского региона, составляющих бедные слои населения. Напротив, среди управленцев большая доля прагматиков.

Проследить зависимость морального сознания от численности населения города и от изменений, произошедших в стране за последнее десятилетие, можно путем сравнительного анализа данных опроса, проведенного С. П. Парамоновой с помощью анкеты «Фаворит» в 2003 г. и 2012 г. в Сарове, Перми и Барнауле [2003–2004 N=179; 2011–2012 N=210]. Из этих городов Пермь (1000672 чел.) и Барнаул (681463 чел.) можно отнести к «миллионникам», а Саров (92996 чел.) к «стотысячникам».

При этом социальное положение, принадлежность к определенной социальной группе, согласно В. А. Ядову, будет являться общим объективным фактором, влияющим на моральное сознание респондентов, составляющее предмет нашего исследования<sup>5</sup>. Чтобы исключить влияние социального положения на моральное сознание, мы ограничим свой анализ интеллигенцией (учителя, преподаватели вузов, инженеры, врачи), относящейся к условно общей страте среднего класса.

Методика сравнительного анализа заключается в построении графиков, изображающих зависимость доли каждого типа морального сознания от размера города, для 2003 г. и для 2012 г. Из этих графиков можно сделать выводы относительно влияния урбанизации и относительно динамики морального сознания за исследуемый отрезок времени.

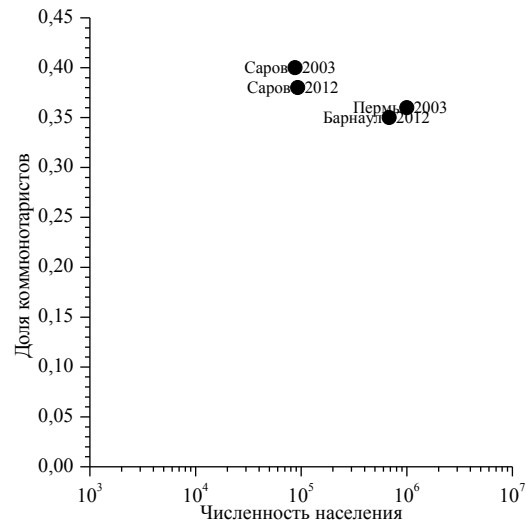


Рис. 2. Зависимость доли коммюнитаристов от размера города

На рис. 1 мы видим, что в мегаполисах коммюнитаристов меньше, чем в небольшом Сарове. Именно здесь проявляется негативное влияние урбанизации и глобализации на нравственную культуру городов. В маленьких городах, в связи с большей близостью людей друг к другу в социальном пространстве, контактами «лицом к лицу», социальным контролем в действии, нравственная основа общества в какой-то степени еще сохраняется, соблюдаются традиции социальной справедливости, альтруизма, взаимопонимания, совести, отзывчивости. В мегаполисах человек теряется, смешивается с толпой, в итоге личные контакты становятся поверхностными, однообразными, незначимыми, люди все меньше чувствуют ценность дружбы, семьи, любви, являющихся сердцевинной коммюнитаризма.

По сравнению с 2003 г., к 2012 г. доля коммюнитаристов снизилась совсем немного. Несмотря на политические, экономические и социальные изменения, в обществе сохраняются коллективизм, взаимопомощь, следование «золотому правилу нравственности». В массе представители интеллигенции стараются оставаться целостными личностями независимо от разрушающего воздействия глобализации и реформ.

Прагматизм больше выражен в мегаполисах – как в 2003, так и в 2012 г. (рис. 3). Это еще одно проявление взаимодействия процесса урбанизации и личности.

Однако за последнее десятилетие и в больших, и в малых городах (представленных в

нашем исследовании Саровом) прагматиков стало несколько меньше. Неясно, является ли падение прагматизма универсальной закономерностью в обществе или свойственно только интеллигенции.

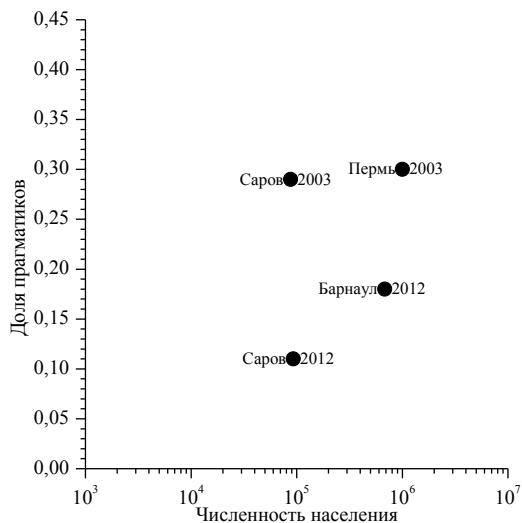


Рис. 3. Зависимость доли прагматиков от размера города

Эту тенденцию можно связать с возрастанием гедонизма в обществе. Действительно, число гедонистов значительно увеличилось как в небольшом городе, так и в мегаполисах (рис. 4). Иначе говоря, прагматики стали обращаться к ценностям активного потребления, к гедонизму.

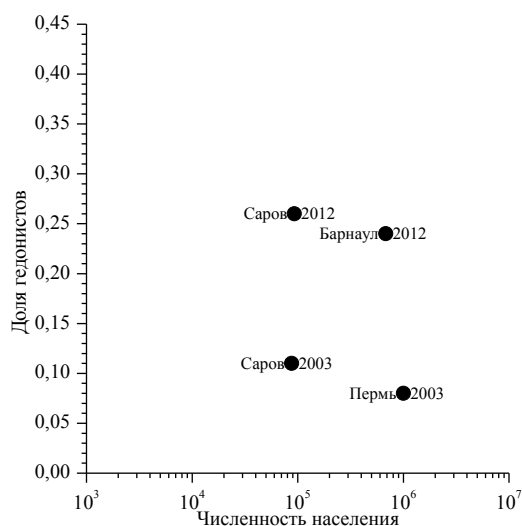


Рис. 4. Зависимость доли гедонистов от размера города

Такая трансформация морального сознания может объясняться отсутствием у населения урбанизированных городов успеха в достижении прагматических целей. Следует также отметить, что получение удовольствий

(семьи, досуга и т. д.) отчасти способствует замещению подавленности, ненужности инициатив, принижения авторитета, престижа своей деятельностью.

Можно также предположить, что в разных городах гедонизм различается по своим проявлениям, по характеру удовольствий, по ориентированности людей на то или иное времяпрепровождение. Например, в городах-миллионниках число учреждений культуры и искусства уступает количеству различных увеселительных заведений, и жители часто делают выбор в пользу кафе, ресторанов, дискотек. А в небольшом Сарове любителей культуры и легковесных удовольствий почти равное количество. Жители Сарова не оставляют без внимания театр, Дворец Культуры, Дом ученых, Художественную галерею и т. д.

Резюмируя результаты исследования, можно отметить, что сохранение доли коммюнитаристов свидетельствует об устойчивости основного ядра ценностей в современном российском обществе (или, по меньшей мере, в слое интеллигенции). В то же время общество становится более гедонистичным, утрачивая интерес к прагматическим ценностям.

Дальнейшая динамика морального сознания в небольшом городе и мегаполисе — отличные друг от друга процессы. В маленьком городе, вероятно, ценности имеют большую устойчивость и обладают некоторой инерцией, меняясь медленнее, так как и социальное окружение, тип занятости и материальное положение, и семья, и мировоззрение в большинстве случаев более стабильны.

Эта стабильность поддерживается и прочными связями людей друг с другом, большей близостью друг к другу малых социальных групп, что создает эффект связанности горожан друг с другом (что можно изобразить методами теории графов<sup>6</sup> — см. рис. 5, а). Здесь люди сильнее влияют друг на друга, общество является более цельным, сплоченным, одинаковые нравственные нормы охватывают большие группы. А в некоторых семьях моральные, религиозные/атеистические и политические ценности сохраняются из поколения в поколение. В мегаполисе горожане сильно привязаны только к своему близкому окружению — семье, коллегам, друзьям, горожане взаимодействуют в таких довольно небольших социальных группах, которые изолированы друг от друга (рис. 5, б). Соответственно моральное сознание общества ока-

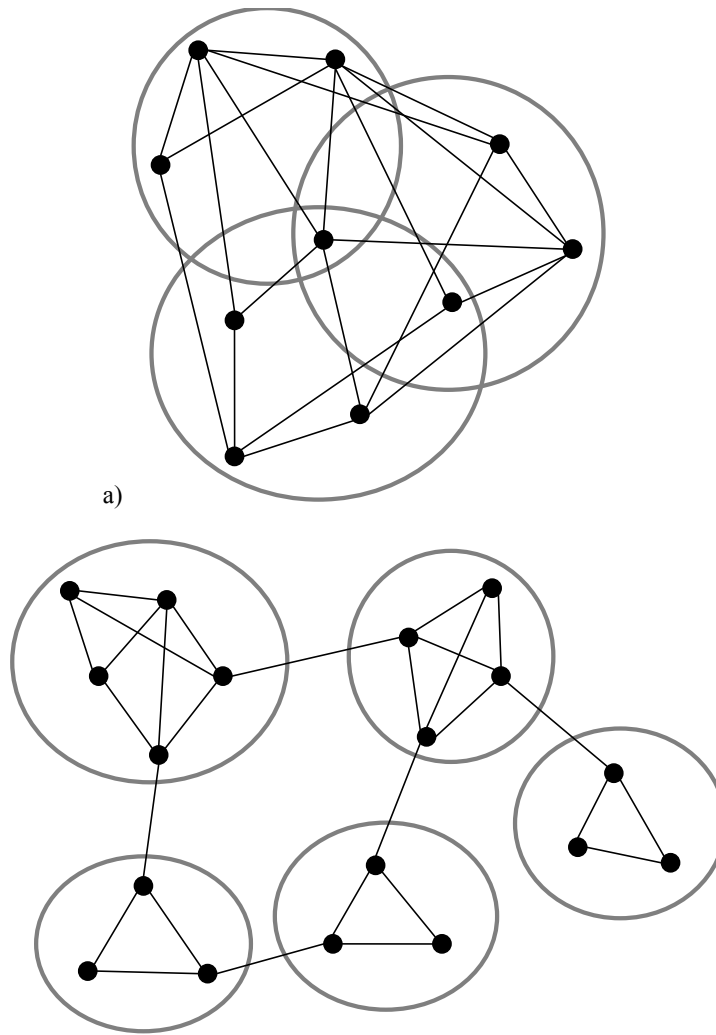


Рис. 5. Схема социальных связей в небольшом городе (а) и в мегаполисе (б)

жется более неоднородным и нестабильным, а влияние внешних факторов (например, рекламы и пропаганды) будет способствовать изменению нравственных норм и ценностей в отдельных группах, что еще больше расслаивает общество.

### Примечания

<sup>1</sup> Федеральная служба государственной статистики [Электронный ресурс]. URL : <http://www.gks.ru>.

<sup>2</sup> Ковшова, Е. С. Моральное сознание в современном обществе : факторы влияния // Регионы в современном мире – 2014 : материалы междунар. науч.-практ. конф. Пермь : Березник. фил. Перм. нац. исслед. политехн. ун-та, 2014. С. 221–224.

<sup>3</sup> Зиммель, Г. Большие города и духовная жизнь // Логос. Журнал по философии и прагматике культуры. М., 2002. Вып. № 3–4. С. 224–245.

<sup>4</sup> Парамонова, С. П. Динамика морального сознания : (Введение в социологию морали). Изд. 2-е, перераб. и доп. Пермь : Изд-во Перм. гос. техн. ун-та, 2006. Т. 1, ч. 1. 341 с.

<sup>5</sup> Ядов, В. А. Стратегия социологического исследования. Описание, объяснение, понимание социальной реальности. М. : Добросвет, 2000. 596 с.

<sup>6</sup> Оре, О. Теория графов : пер. с англ. М. : Наука, 1980. 336 с.

### Приложение

Распределение типов морального сознания интеллигенции, в %

Город	Коммюнистартаристы	Переходный тип	Гедонисты	Прагматики
2003 г.				
Пермь	36,0	26,0	8,0	30,0
Саров	40,0	21,0	10,0	29,0
2012 г.				
Барнаул	35,0	25,0	23,0	17,0
Саров	38,0	25,0	26,0	11,0

Ю. В. Сунцов

## СПЕЦИФИКА ПОНЯТИЯ 'РЕФЛЕКСИЯ' В СОВРЕМЕННОЙ СОЦИОЛОГИИ

Материал подготовлен в рамках проекта № 023–Ф  
Программы стратегического развития ПГПУ

*Дается трактовка понятия 'рефлексия' в современном социологическом знании, приведены основные сходства и отличия философской рефлексии и социологической рефлексии. Также рассмотрены отличительные черты рефлексии и самосознания. Уделено внимание различным взглядам классиков социологии в понимании рефлексии. В конце статьи затронута проблема рефлексивной самоидентичности.*

**Ключевые слова:** рефлексия; социология; самосознание; идентичность; самоидентичность; социологическая рефлексия; философская рефлексия; осмысление; рефлексивный выход; мышление; осознание.

Социологическое сознание – это главный инструмент социологического познания, имеющий собственную структуру и особенные функции. Это понятие включает социологический рассудок, социологический разум, социологическое воображение и интеллектуальную социологическую интуицию.

Конкретной формой рационально-разумного мышления является социологическая рефлексия как способность социологического разума к исследованию своих отношений с социальной, и в том числе с социально-правовой реальностью. Субъекту рефлексии свойственно интересоваться не столько социальной практикой самой по себе, сколько тем, как она отражается и какой вид принимает в структурах его собственного социологического сознания, какие порождает в нем состояния и противоречия.

В современной социологической теории и методологии рефлексия является неотъемлемым элементом. За два столетия существования социология прошла огромный путь от простого наблюдения к эмпирическому обоснованию фактов действительности и процессов, протекающих в обществе, а также анализа и критики интеллектуальных достижений. Рефлексия играет роль показателя зрелости науки.

Возникновение рефлексивной области в структуре социологического знания становится важнейшей характеристикой социологии второй половины XX столетия. Рефлексия, по мнению историка социологии Ю. Н. Давыдова, помогает в осмыслении понятийно-категориального аппарата социологии,

а также осознанию того, что «понятия науки оказываются зависимыми от самого общества или отдельных этапов его исторического развития. Наука потому и называется наукой, что она прежде преджде все предполагает научение, т. е. освоение опыта теоретических предшественников, призывая оградить нас от ошибок, желание использовать из этого опыта то, что было удостоверено (в соответствии с их критериями научности) в качестве заслуживающего дальнейшего осмысления и практического учета. Это – первейшее условие всякой научности»<sup>1</sup>.

Огромное количество интерпретаций термина 'рефлексия' показывает нам разнообразие значений его употребления в социологии, философии и иных гуманитарных дисциплинах. Если рассматривать понятие в рамках теоретической социологии, то можно заметить, что рефлексия влияет на направленность научного познания на понимание структуры теоретического и эмпирического социологического знания.

Социологическая рефлексия как возможность и способность сознания к исследованию своих отношений с социальной реальностью позволяет субъекту познания преодолевать свои непосредственные оценочные реакции и погружаться в сплетение сложнейших, опосредованных многими практическими и духовными факторами содержательно-смысловых зависимостей. Чем развитее социологическое сознание, тем эффективнее его рефлексивная деятельность, тем больше оно способно обнаружить смысловых, ценностных и нормативных аспектов в социальных

феноменах. В результате его активности действительные социальные противоречия обретают вторичные знаково-символические формы образов, идей и концептов, помогающих освоению проблем социального бытия.

В социологическом контексте рефлексия – это не только самопонимание, самопознание. Социологическая рефлексия включает в себя такие процессы, как понимание и оценка другого индивида. С ее помощью достигается соотношение своего сознания, ценностей, мнений с ценностями, мнениями, отношениями других людей, группы, общества. Данный процесс очень важен для социологического знания.

Философская и социологическая рефлексия достаточно тесно и плотно взаимосвязаны, социологическая рефлексия – это рефлексия, которая имеет широкую практическую значимость и осуществляется во взаимодействии между социальными группами и субъектами, реализуется в системе общественных отношений, и этим самым позволяет регулировать социальные процессы. Также она позволяет выявить элементы общественных отношений и роль материального производства в экономической и духовной сфере.

Отличие социологической рефлексии от философской заключается в присутствии субъективности, т. е. субъект – субъективный диалог. В естественных науках субъект и объект одинаково взаимодействуют через эмпатию либо через манипулирование друг другом.

Рефлексия любого социального процесса и элемента социальной системы осуществляется как рефлексия отдельного социального организма с учетом его динамики и направленности.

Философская социальная рефлексия изучает и создает теоретическую базу цивилизации, является основой методологии процесса познания разума и социума на основе представления практической значимости социологической рефлексии и взаимодействия между субъектами, социальными группами, реализующимися в системе современных общественных отношений.

‘Рефлексия’ как термин часто употребляемый совпадает с термином ‘самосознание’. Различие в таких понятиях заключается в обозначении состояния сознания. Можно добавить, что не всякое осознание личностью содержания собственного сознания является рефлексией.

Т. П. Матяш отметила, что самосознание, в отличие от рефлексии, есть порождение единства «Я» в его индивидуально-личностном контексте, оно не разворачивается в форму понятия и «поэтому оно арефлексивно». Рефлексия появляется лишь тогда, когда индивид стремится обосновать свои мысли, придать им общезначимость, вывести на уровень теоретического мышления, когда содержание его мышления выносится за пределы личностного «Я» и становится объективированным знанием. Как справедливо полагает Т. П. Матяш, субъект рефлексии «конституируется на основе предметного категориально оформленного содержания», он «не имеет иного содержания, кроме предметно-логического»<sup>2</sup>.

В самосознании отражается человек как целое и единство субъективного, объективного, материального, идеального начала.

Рефлексия же обращена на сознание, имеет своим объектом субъективный мир человека, идеальное. Это мышление, исследующее самое себя, свои собственные формы, предпосылки, методы. Для него характерен критический анализ, оценка противоречий сознания, поиск способов их разрешения<sup>3</sup>.

В европейских странах это слово со значением отражения приобрело значение рассуждения, обдумывания, соображения, и имела в виду мысль, которая оборачивается и направляется на самого себя, отражается в самом себе.

Начиная с XVII в. в английском и французском словоупотреблении термин ‘рефлексия’ употребляется в следующих смыслах: ‘размышление’, ‘соображение’, ‘рассмотрение’. Характерно, что и сегодня в английском языке одно из его значений – ‘to bring back’ – может означать как ‘приносить обратно, возвращать’, так и ‘вспоминать’, фиксируя древний пласт значений, включающий, с одной стороны, процедуру самонаблюдения и припоминания, а с другой – слитные с ним значения зеркального отображения луча света.

Традиционно, рефлексия рассматривается как «понятие философского дискурса, характеризующее форму теоретической деятельности человека, которая направлена на осмысление своих собственных действий, культуры и ее оснований; деятельность самопознания, раскрывающая специфику душевно-духовного мира человека. Рефлексия – есть осознание практики, мира культуры и ее модусов – на-

уки, искусства, религии и самой философии. В этом смысле рефлексия есть способ определения и метод философии, а философия – рефлексия разума». Рефлексия – это одновременно понятие о деятельности осмысления и деятельность самопознания. При этом нужно отличать рефлексия как понятие об осмыслении от деятельности осмысления, а также то и другое от деятельности самопознания. Теоретическому осмыслению, понятие о котором есть рефлексия, подвергаются в первую очередь собственные действия. Далее объектом теоретического осмысления становится культура. Следующая ступень – осмысление оснований культуры. Однако последнее не всегда возможно в контексте данной культуры.

Стоит остановиться более подробно на подходе Г. П. Щедровицкого, который предлагает анализ с точки зрения теории деятельности. В качестве системообразующей деятельности предлагается идея кооперации, но, чтобы ее использовать, необходимо разработать схему «рефлексивного выхода». Осуществить рефлексивный выход – значит занять новую позицию, «внешнюю» как по отношению к выполненным, так и по отношению к проектируемым деятельности. Деятельность индивида в рефлексивной позиции «поглощает» прежние и будущие деятельности, первые становятся материалом анализа, вторые – объектом проектирования, таким образом деятельности кооперируются. Подобная кооперация может осуществляться на уровне сознания или на уровне логически нормированного знания<sup>4</sup>.

Наиболее точно отражает сущность рефлексии следующее определение: рефлексия – это мышление, направленное на осознание и осмысление своих собственных форм, предпосылок, установок.

Рефлексия как момент мышления внутренне связана со способностью человека к разрешению противоречий и является одним из существенных показателей достаточно высокого уровня умственного развития.

Проблему и важность рефлексии отмечали и классики социологии.

Немецкий философ и социолог Юрген Хабермас, которому принадлежит главная роль в развитии критической теории общества, в своей философии связывает понятие разума с эмпирической теорией социальной эволюции. Рефлексию рассматривает как универсальное сомнение. Понятие разума опирается

на теорию речевых актов. Эта теория описывается в двухтомном труде ученого – «Теория коммуникативного действия»<sup>5</sup>.

Ориентацией на свойственные речи, универсальные значимые претензии объясняется способность использовать язык, изменяя его семантику. Субъективным условием для этого является рефлексивное отношение субъекта к тому, что он полагает, делает и говорит. По мнению Хабермаса, на уровне рефлексии структуры коммуникации, знания и деятельности как рациональные структуры, «частичные рациональности», образуют единый синдром. Поскольку любая рефлексия может быть реконструирована как внутренний дискурс, следовательно, в рефлексии разумной, дистанцированной от самой себя личности отражается рациональность, которая сущностно присуща структуре и процессу аргументации<sup>6</sup>.

Американский социолог Алвин Уорд Гоулднер призывал социологов к самокритичности и самосознанию как основным целям рефлексивной социологии. Гоулднер является сторонником концепции «критически-рефлексивной» социологии. По мнению социолога, общество находится в кризисном состоянии. Выявить причины этого кризиса и определить пути выхода из кризисного состояния поможет «критическая рефлексия». Гоулднер определил несколько причин кризиса общества.

Первая причина – деперсонализации человека, т. е. расстройство самовосприятия.

Вторая причина – разрушение целостного взгляда на мир.

Третья причина – противоречивые отношения между знанием и властью.

Одной из основных задач рефлексивной социологии является рассмотрение и анализ факторов, с помощью которых можно определить социальную ситуацию, в дальнейшем выявить тенденции ее движения и дать прогноз, насколько ее последствия будут отрицательными или положительными для человека. Гоулднер видит задачу социологии в помощи всем людям преодолевать исторически и социально обусловленные напряжения, не пассивно приспособившись к ним, а превосходить их в процессе активной познавательной деятельности. Также социолог видел важность участия в общественной жизни и вовлеченности в реализацию собственных проектов<sup>7</sup>.

Французский философ и социолог Пьер Бурдьё отмечал, что именно рефлексия способна ослабить давление «символического насилия», направленного против субъектов исследовательской деятельности.

Бурдьё пытается решить две важные задачи, которые противоречат друг другу.

Первая задача – разработка такого метода, который позволил бы оградить научный дискурс от повседневных конструктов. Задача ориентируется на социологическую объективацию структур социального.

Вторая задача – проблематизировать социологическое познание так, чтобы оно могло открывать для себя нечто новое в эмпирическом исследовании. Задача имеет цель уяснить то содержание, которое проживается субъектом действия или высказывания.

Анализируя эти две задачи, Бурдьё дает такое понятие, как ‘практический смысл’, состоящий из индивидуального замысла и отражения структурного генезиса. Практика, по мнению Бурдьё, это носитель собственной логики, противоречащей всякой логической логике и не предполагающей никакой сознательной рефлексии<sup>8</sup>.

Английский социолог Энтони Гидденс определяет рефлексивность как одну из важнейших характеристик современности. Гидденс является автором концепции «рефлексивного проекта самости». Основой концепции является то, что личностные идентичности более не основываются на одних лишь внешних факторах, а конструируются индивидом в ходе осуществляемой им постоянной рефлексии по поводу своей биографии и работы над ней. Рефлексия имеет огромное значение в этнометодологии, где социальный порядок не навязывается индивидам извне, а создается самими людьми в ходе рефлексии и разговоров о социальном мире.

Согласно Э. Гидденсу, Новое время определяется четырьмя институциональными комплексами: капитализмом, индустриализмом, военной мощью и надзором. Модерность характеризуется интенсивной системной интеграцией, производством упорядоченного массива знания об обществе, доступного рефлексивному освоению, созданием механизмов деятельности, свободных от локальных условий. В этих условиях реализуется процесс обретения социальной идентичности и рефлексивной самоидентичности личности<sup>9</sup>.

Проблемы рефлексивной самоидентичности в последние годы все больше и больше привлекают внимание как социологов, так и социальных философов. В своей работе социальный философ К. В. Ануфриева поставила проблему таким образом: «Оказываясь в глобальном социокультурном пространстве, личность призвана обрести в процессе поиска собственную социальную идентичность и абрис рефлексивно конструируемой самоидентичности. Констатация этого обстоятельства объединяет представителей различных социально-гуманитарных дисциплин, которые сходятся во мнении относительно необходимости применения новых средств построения картины личностного “Я”. Анализ этой проблемы призван продемонстрировать возможность альянса герменевтической и лингво-аналитической методологии для постижения различных граней конституирования личности в глобальном социокультурном пространстве, имеющем сегодня также виртуальное измерение. Личность должна предстать как рефлексивный проект, апеллирующий к многообразию контекстов ее существования и предполагающий неоднозначность возможных сценариев присвоения ею мозаики свойств и векторов развития. При этом личностный мир, отмеченный печатью рефлексивности, поиска субъектом собственных оснований, играет огромное значение и в обнаружении новых перспектив общественного целого, культуры»<sup>10</sup>.

### Примечания

<sup>1</sup> Давыдов, Ю. Н. Введение // История теоретической социологии : в 5 т. Т. 1. От Платона до Канта. Предыстория социологии и первые программы науки об обществе. М. : Наука, 1995. С. 5–26.

<sup>2</sup> Матяш, Т. П. Индивидуальное и общественное сознание // Основы философии в вопросах и ответах. Разд. IV. Ростов н/Д, 1997. С. 22.

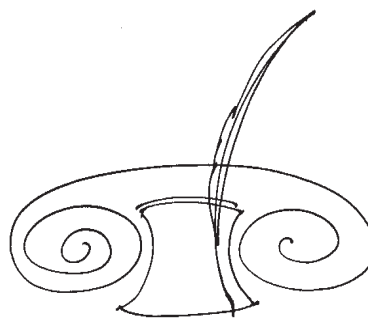
<sup>3</sup> Бажанов, В. А. Рефлексия в современном науковедении // Рефлексивные процессы и управление. 2002. № 2, т. 2. С. 64–68.

<sup>4</sup> Щедровицкий, Г. П. Мышление. Понимание. Рефлексия. М., 2005. 800 с.

<sup>5</sup> Хабермас, Ю. Теория коммуникативного действия // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1993. № 4.

- <sup>6</sup> Хабермас, Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / пер. с нем. под ред. Д. В. Складнева. СПб. : Наука, 2000. 380 с.
- <sup>7</sup> Alvin Ward Gouldner. *Dialectics Of Ideology And Technology*. N.-Y., 1976.
- <sup>8</sup> Бурдьё, П. Практический смысл. СПб. : Алетейя, 2001.
- <sup>9</sup> Гидденс, Э. Модерн и самоидентичность / реф. Е. В. Якимовой // Современная теоретическая социология : Энтони Гидденс : рефератив. сб. / под ред. Ю. А. Кимелева. Сер. «Социология». М. : ИНИОН РАН, 1995.
- <sup>10</sup> Ануфриева, К. В. Рефлексивная самоидентичность личности в современном глобальном обществе : автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2013. 21 с.

## ОТЗЫВЫ, РЕЦЕНЗИИ



К. Н. Суханов

### **ФИЛОСОФСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ О СУДЬБАХ СОВРЕМЕННОГО УНИВЕРСИТЕТСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ (РЕЦЕНЗИЯ НА МОНОГРАФИЮ В. А. РЫБИНА «ИДЕЯ УНИВЕРСИТЕТА XXI ВЕКА: ОПЫТ ИССЛЕДОВАНИЯ»)**

*В настоящей рецензии автор формулирует свою оценку вклада В. А. Рыбина в разработку Идеи университета.*

**Ключевые слова:** идея; идея университета; утилитарная идея университета; философский синтез университетского образования; культурологический синтез университетского образования.

Разработка Идеи («идеального типа») университета имеет достаточно большую историю, существует огромное число публикаций по этой теме. Отметим некоторые из них, имеющих отношение к оценке работ В. А. Рыбина. У истоков проблемы идеального типа университета находится цикл лекций «Идея университета» Ньюмена, изданный в 1873 г. (русский перевод: Ньюмен. Идея университета. Минск : БГУ, 2006). Ньюмен утверждал: университет – место, где обучают универсальному знанию. Эту идею А. И. Левко обнаруживает уже у представителей немецкой классической философии, защищавших положение о философском синтезе естественнонаучного и социокультурного знания<sup>1</sup>. Философский синтез М. И. Вишневский подает как мировоззренческую основу современного образования<sup>2</sup>. С точки зрения сторонников философского синтеза университетских знаний, объединяющим мировоззренческим и методологическим центром университета должен быть факультет философии<sup>3</sup>. В литературе есть указание на то, что еще Шлейермахер считал факультет философии внешней формой, принимаемой «внутренней необходимостью университета»<sup>4</sup>.

Не все исследователи идеи университета принимают принцип «философского синтеза» университетских знаний. По мнению Х. Ортеги-и Гассета, идеей современного университета должен стать «культурологический синтез» университетского образования – овладение фундаментальными с точки зрения культуры дисциплинами<sup>5</sup>. В университете согласно принципу «культурологического синтеза» должны быть представлены наиболее широко гуманитарные исследования и гуманитарные специальности. Центром университета, согласно Ортеги-и-Гассету, должен стать факультет культуры, который призван формировать личность, способную противостоять натиску масс. Университет должен формировать новый тип профессионала – профессионала-энциклопедиста. В литературе присутствует и идея творческого производства и воспроизводства культуры как главной цели университета<sup>6</sup>. В положениях сторонников идеи «культурологического синтеза» мы усматриваем выпад против так называемой утилитарной идеи университета, согласно которой цель университета – это организация профессионального образования, необходимость которого диктуется потребностями практики. Концентрированным вы-

ражением утилитарной идеи современного университетского образования некоторые авторы называют «болонскую идею» о выгоды современному обществу массового производства в первую очередь профессионалов – специалистов в конкретной узкой сфере деятельности. Сторонники «культурологического синтеза» отклоняют утилитарный подход, настаивая на том, что главной идеей университета является всестороннее образование и формирование личности, а не просто овладение профессией.

В ряду отечественных работ, посвященных разработке «культурологического синтеза» университетского образования, стоит вполне актуальная монография доктора философских наук, профессора кафедры философии Челябинского государственного университета В. А. Рыбина «Идея университета XXI века: Опыт исследования».

Автор монографии совершенно справедливо отмечает, что современное высшее образование в форме классического университета испытывает сегодня возрастающие трудности, связанные как с недостатком финансирования, неоправданным расширением студенческого контингента, сокращением учебных программ и т. д., так и с более серьезными проблемами, обусловленными произошедшей за последние десятилетия резкой трансформацией социокультурного контекста существования и развития университета. В своем исследовании В. А. Рыбин стремится определить истоки подобных тенденций, проанализировать их механизм и обрисовать способы предотвращения их разрушительных последствий. Он начинает с констатации негативных явлений в современном высшем образовании, переходит к их осмыслению и систематизации, на этой основе дает развернутый исторический анализ становления и развития классического университетского образования в контексте европейской культурной традиции и завершает свою работу теоретическими выводами и конкретными рекомендациями, к которым примыкает целый корпус методологических и общетеоретических материалов в виде «Приложений».

Аналитический и исторический разделы, которым посвящены две первые главы исследования, содержат в себе богатый, побуждающий к размышлениям материал, но наибольший интерес, на наш взгляд, представляют собой завершающие третий и четвертый

разделы, где автор выходит на обобщения общетеоретического и общекультурного порядка. Именно на этих разделах, имеющих дискуссионный характер, хотелось бы остановиться.

Автор обосновывает свою позицию следующим образом. В составе того текста культуры, который сегодня транслируется индивиду в университетском образовании, преобладает научное знание, что закономерно, ибо наука – главный инструмент общечеловеческого прогресса. Но в самой науке, по ходу самого ее прогресса, который невиданно ускорился в XIX в., сформировалось и с тех пор неуклонно обостряется серьезное внутреннее противоречие, которое, по мнению автора, состоит в «окончательном» разделении научного знания на два блока – на естественнонаучную и социогуманитарную составляющие. Данный факт, являясь закономерным и необратимым, сначала незаметно, а затем все более явно обернулся кризисом университетского образования, развернувшимся в контексте общекультурного и антропологического кризисов. Естественнонаучный блок образования получил наибольшее развитие и соответственно оптимальную формализацию для целей трансляции. Знание о природе было максимально очищено от побочной, вторичной информации, синтезировано и «упаковано» в 4 фундаментальных раздела: физика, химия, биология и математика. Блок же социогуманитарного знания, по мнению автора монографии, до сих пор остается недостаточно переработанным в формальном и смысловом плане. Он чрезмерно дифференцирован, крайне велик по объему, содержит в себе множество дублирующих друг друга сведений и в таком виде не пригоден для выполнения своей основной – универсализирующей – функции, которая, как считает автор, является главной для университета.

Опираясь на этот вывод, автор переходит к следующим умозаключениям. Назначение социогуманитарного блока заключается в выработке целостного миропонимания – такого, которое давало бы индивиду ориентировку в стремительно расширяющемся универсуме современной культуры и выступало бы в качестве реального противовеса деструктивно воздействующей на личность человека узкой специализации на базе превалирующего естественнонаучного блока. Гуманитарный блок университетского образования в существую-

шем виде, согласно В. А. Рыбину, не выполняет указанную функцию, в силу чего личность современного выпускника университета все больше зауживается, «селективизируется», что способствует сначала порождению самого главного, глубинного кризиса современности – антропологического, а затем и прочих кризисов, которые питают пессимистические и мрачные прогнозы по поводу будущего.

Однако автор смотрит на складывающуюся ситуацию более оптимистично. По его мнению, «образовательный» подход к пониманию истоков нынешних кризисных тенденций создает перспективу их преодоления. Для этого необходимо лишь соответствующим образом преобразовать систему трансляции научного знания на уровне университета, принципиально по-новому выстроив гуманитарное знание как основу систематизации и теоретического обобщения всего опыта культуры.

В этом случае, по мнению автора монографии, чрезвычайно возрастает роль философии, которая должна объединить знание о природе и знание об обществе на антропологическом основании, представив их как результат единого исторического процесса развития культуры, по определению и сути носящей «антропогенный» характер. С этой эволюционно-исторической точки зрения и естественнонаучное, и социогуманитарное знание рассматриваются в качестве результата научно-теоретического оформления объективного (связанного с природным, устойчивым «фоном» человеческого существования) и субъективного (явно подвижного, наглядно изменяющегося в масштабах времени жизни и отдельной человеческой личности, и конкретного поколения) аспектов человеческого бытия. Оба аспекта подаются автором как историчные, «культуропроизводные», теоретически представленными в общественном сознании, но в разном качестве. Для первого вида теоретически выраженного опыта уже более 150 лет назад были созданы соответствующие дисциплинарные «резервуары» в виде «наук о природе», а для второго этот исторический момент наступает только сегодня.

Автор утверждает, что всё содержание культуры выводимо из четырех элементарных форм отношения человека: к ближним, к природе, к дальним и к самому себе. На этой основе посредством создания новой класси-

фикационной системы В. А. Рыбин утверждает возможность радикально упростить способ трансляции социогуманитарного знания без утраты сути его содержания.

Решение этой задачи видится автору монографии таковым. Вся совокупность знаний о человеке, культуре и обществе очищается от вторичных, побочных, дублирующих элементов и соответственно четырем обозначенным выше базисным формам отношения человека к миру сжимается в четыре фундаментальных раздела, где теоретически представленный опыт отношения людей к ближним оформляется как «антропология традиции»; опыт воздействия людей на природу (из которого вырастает естествознание) будет представлен как «антропология науки»; последовательно расширяющийся опыт отношения к дальним – как «антропология истории»; опыт познания человеком самого себя – как «антропология личности». Сумма всех четырех «антропологий» сложится в единый корпус обновленного социально-гуманитарного знания, который можно будет органично соединить с естествознанием.

Надо признать, положения автора о роли философского и культурологического синтеза университетского образования в становлении «идеального типа» университета не является новыми. Разве что новым моментом является, в отличие от других исследований, соединение философского и культурологического синтеза в единый комплекс. Новизна и оригинальность исследования В. А. Рыбина в другом – в подходе к кризису образования как первопричине антропологического, культурного и др. кризисов в мире. Но по нашему мнению, такой подход утопичен: вряд ли системе образования по силе перевернуть весь современный мир. По крайней мере, здесь требуется более конкретный и детальный анализ причинных связей. В известном отношении утопичен и выход из ситуации, предлагаемый В. А. Рыбиным. Концепция философского и культурологического синтеза университетского образования наталкивается на кардинальный вопрос: какая философия и какая культура должны быть положены в основу синтеза. Единой философии и культуры в мире нет, и не каждая философия и культура адекватно решают те задачи, которые ставит перед ними автор исследования (формирование мировоззрения, адекватно воспроизводящего взаимосвязь природы, социума,

человека). Подозреваем, в частности, что под культурой (автор не расшифровывает содержание этого общего понятия) при рассмотрении проблем университетского образования В. А. Рыбин имеет в виду блок гуманитарных дисциплин российского университета. Но насколько проект автора исследования будет тогда универсальным? И гарантирует ли этот проект глобальное, всемирное разрешение антропологического, культурного и др. кризисов в мире? Автор, по нашему мнению, должен был бы разметить «проблемное поле» своего исследования. Тем не менее, хотелось бы поддержать В. А. Рыбина в его стремлении создать образ современного «идеального типа» университета. Надеемся, что дальнейшие исследования автора дадут ответ на поставленные проблемы и вопросы.

### Примечания

<sup>1</sup> Левко, А. И. Классический и современный университет : проблема ценностей [Элек-

тронный ресурс]. URL : [charko.narod.ru/tekst/cb7/lev.html](http://charko.narod.ru/tekst/cb7/lev.html).

<sup>2</sup> Вишневецкий, М. И. Философский синтез как мировоззренческая основа образования : монография. Могилев : Изд-во Могилев. гос. ун-та им. А. А. Кулешова, 1999.

<sup>3</sup> Отыцкий, Г. П. Идея университета как выражение смысла университетского образования [Электронный ресурс]. URL : [http://www.sgu.ru/sites/default...s/2013/07/15/i-09\\_otyuckiy.pdf](http://www.sgu.ru/sites/default...s/2013/07/15/i-09_otyuckiy.pdf).

<sup>4</sup> Ридингс, Б. Университет в руинах. М. : Издат. дом ГУ – ВШЭ, 2010.

<sup>5</sup> Ортега-и-Гассет, Х. Миссия университета // Отечествен. зап. 2002. № 2.

<sup>6</sup> См., например: Гусаковский, М. А. Приключения разума в культуре и судьба идеи университета [Электронный ресурс]. URL : [www.charko.narod.ru/tekst/cb7/gus.html](http://www.charko.narod.ru/tekst/cb7/gus.html).

## БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА: ПРОБЛЕМА ЕДИНСТВА ВО МНОГООБРАЗИИ СОВРЕМЕННОГО МИРА

(Отчет о Международной научной конференции,  
прошедшей в г. Челябинске 26–27 ноября 2014 г.)

В рамках работы секции «Бытие человека: диалектика предметности и энергичности» Российского философского общества 26–27 ноября 2014 г. силами преподавателей и студентов Челябинского государственного университета, преподавателей и курсантов ВУНЦ ВВС «Военно-Воздушная Академия» (филиал г. Челябинск) прошла Международная научная конференция «Бытие человека: проблема единства во многообразии современного мира». В работе приняли участие представители России, Греции, Швейцарии, Португалии, Индии, Анголы, Судана, Вьетнама, Монголии, Кыргызстана, Таджикистана.

С приветственным словом на открытии пленарного заседания Международной научной конференции выступил председатель оргкомитета, председатель секции «Бытие человека: диалектика предметности и энергичности» Российского философского общества, доктор философских наук *А. Б. Невелев*.

1. Традиционно с докладом «Демаркация предметности и энергичности бытия», заявляющим проблематику научной дискуссии, выступил заведующий кафедрой философии Челябинского государственного университета, доктор философских наук *А. Б. Невелев*.

В деятельном бытии человека всегда имеет место некоторый результат, в котором соединены продукт и не-продукт. Причем не-продукт может доминировать в структуре результата до такой степени, что обнаруживается полная несостоятельность цели. От ее определенности остается порой только ее отрицание. Поскольку цель – это исходная предметная мета (разметка), постольку от предметной определенности деятельности по существу ничего не остается. Фиаско в создании продукта означает фиаско подобранных средств и, наконец, самой поставленной цели, самого субъекта в качестве субъекта. Предметность деятельности исчезает. Не-продукт при «обратной открутке» указывает на не-предмет, на не-средство, на не-цель, на не-субъект. Человек, личность «зависает» в своей деятельной способности (энергичности). Предметность деятельности отсутствует, а значит, нет самой деятельности как

целенаправленной активности. Есть только деятельная способность (энергичность) человека, который, как «корабль, стоящий под парами», готов «отплыть» в любом предметном направлении после постановки цели. Это состояние деятельной способности, но еще не деятельности. Здесь в своем наиболее чистом (демаркированном) виде реально проявляется энергичная составляющая деятельности, деятельная способность как таковая, предметно неопределенная. Энергия – это *непредметная* деятельность. В этом пункте следует обратить внимание на положительную трактовку отрицающей частицы «не». Именно как составная часть языка, как слово, она положительна, обладает бытием. Любое отрицание сопряжено с утверждением. Предельное отрицание всего сопряжено с предельным утверждением средства этого отрицания – бытия отрицающей частицы «не», «безотносительного не» (Гегель).

Усилия человека как субъекта, направленные вовне, от цели через средство и предмет к продукту, встречают в рамках результата противоположное усилие от не-продукта через не-средство, не-предмет, не-цель к не-субъекту. Естественно, что энергичность деятельности может предстать перед человеком как *неопределенная* сила, мощь. Парадоксально выражаясь, демаркирующей границей энергичности по отношению к предметности является ее *непредметность*. Предметность тут «сошла на нет», но при этом предметность не исчезла насовсем, не превратилась в абсолютное ничто, она истончилась до своей предельно неопределенной меты – до бытия безотносительного отрицающего слова. В дальнейшей работе пленарного заседания Международной научной конференции «Бытие человека: проблема единства во многообразии современного мира» с докладами и сообщениями очно и в интерактивном режиме выступили:

2. Панос Элиопаулос/PANOS ELIOPOULOS (Пеллопонесс, Греция)

*THE RELATION BETWEEN NATURE AND MAN IN THE IMPERIAL STOICISM AND IN ZEN BUDDHISM*

Доклад посвящен пониманию Природы в дзен-буддизме и в позднем стоицизме. Производится сравнительный анализ основных параметров отношения 'человек – Космос' в данных школах. Принципиальным моментом является понимание духовности как результата эмпирической или логической возможности интеграции человека в природу. Так как есть огромная разница в интерпретации между двумя школами мысли, данная статья не предоставляет исчерпывающего анализа. Несмотря на то, что необходимость является универсальным и неизбежным законом, человек (в обеих теориях) остается осознанным и спокойным благодаря скорее моральному, чем метафизическому пониманию, которое благоприятно влияет на его отношения с природой.

3. Сандип Гупта / Sandeep Gupta (Индия)  
*«UNITY IN DIVERSITY» AND THE INDIAN THOUGHT*

«Единство в разнообразии» или «Единство в многообразии» следует понимать как «единство без единообразия и разнообразие без фрагментации». Это природный сложный механизм единства, основанный на внешней и внутренней связи между (1) различными компонентами природы, (2) человеком и природой, и (3) человеком и человеком. Это ключ к выживанию человека, эволюции и роста человечества, которые, к сожалению, игнорировались современной наукой последние 200 лет. Это привело к многочисленным проблемам в мире, решение которых лежит в развитии способности видеть, мыслить и действовать целостно. Статья посвящена подходу индийцев к данному вопросу. Самоанализ позволяет продемонстрировать, как меняются ценности и ориентации и как сложно вернуть утраченное значение «единства в многообразии» в сознании и поступках.

4. Рене Уадлоу/Rene Wadlow (Женева, Швейцария)

*CREATIVITY AND INSIGHTS: THE INTERNATIONAL DECADE FOR THE RAPPROCHEMENT OF CULTURES 2013-2022*

Каждое общество и народ имеет свою собственную внутреннюю космологию – это осознание своего бытия в мире. Эта внутренняя космология помогает людям визуализировать и интерпретировать мир, делать жизнь совершеннее и прекраснее. Без сильной внутренней космологической идеи есть опасность погружения в скептицизм, цинизм, фатализм и отчаяние. Развитие межкультур-

ных отношений и является целью Международного десятилетия сближения культур 2013–2022 гг.

5. Гладышев В.И. (Челябинск, Российская Федерация)

*ПОЗНАНИЕ И ОБЩЕНИЕ. ОБЩЕНИЕ КАК ОСОБЫЙ СПОСОБ ПОСТИЖЕНИЯ БЫТИЯ*

Было проанализировано содержание и диалектическая взаимосвязь общения, «вплетенного» в познавательную деятельность (гносеологическая функция общения), и общения, выступающего непосредственно как особый способ постижения бытия. Второй аспект общения как особого способа постижения бытия изучен с меньшей полнотой, чем первый, хотя его изучением занимались выдающиеся философы XX в. Двойственное онтологическое, гносеологическое и ценностное отношение человека к миру, выражаемое основными словами Я – Ты и Я – Оно, не может быть сведено к одному из них. Познание всегда будет первичным жизненным отношением, определяющим отношение использования. Ставится задача гармонизации мира опыта и мира отношений.

6. Кондратьева О.И. (Челябинск, Российская Федерация)

*ФИЛОСОФИЯ СУБЪЕКТА: ТЕМА САМОУТВЕРЖДЕНИЯ*

Основой осмысления тем личности, индивидуальности, самоутверждения является философия субъекта. Самоутверждение – это форма жизнедеятельности человека, диалектика его изменения и сохранения; это совокупность процессов, обеспечивающих тождественность, устойчивость, упорядоченность бытия человека. Понятие самоутверждения отражает парадоксальность личности: самоутверждение – это воздействие на самого себя, самоотрицание и снятие этого отрицания, саморазрушение как основание самосозидания. Для самоутверждения характерен такой тип самореализации, при котором свойства индивида, определенные и объективированные, приобретают функцию, направленную на сохранение и развитие индивида как субъекта деятельности.

7. Жилина В. А. (Магнитогорск, Российская Федерация)

*РЕАЛЬНЫЕ ОПАСНОСТИ ТРАНСФОРМАЦИИ СМЫСЛА*

Одной из самых разрушительных форм современных процессов отчуждения выступает

конкретизация отчужденного человека от самого себя в симулякрах смысла. Вследствие разумности человека осмысленность сиюминутных деяний и равно осмысленность процессов существования, которое перманентно разворачивается во времени, выступают родовым отличительным свойством. Родовое свойство в своей сути является неотъемлемым и изменяет только способы явленности. Другими словами, смысл (явно сознаваемый или сокрытый) невозможно элиминировать из развертывания человека. Даже если существование одномерно, не бытийственно, то за доминантой цели все равно будет стоять смысл. Если смысл становится иллюзорным, а иллюзия начинает претендовать на самостоятельность и трансформируется в симулякр, то эти процессы способны разрушить целостность самого человека. Последнее чревато нарушением целостности общества, и тогда человеческое общежитие становится на грань превращения в управляемую (или неуправляемую, что зависит от реальной системы власти) толпу. Симулякр полностью закрывает собой реальность. Доктринальные идеологические системы также претерпевают негативные изменения. Так называемые «официальные идеологии» имеют одну благородную цель: через культивированный в них идеал закрыть все имеющиеся и потенциальные бреши социального бытия. Такие идеологии независимо от собственного содержания позиционируют смысл в качестве некоей эманации из какого-либо первоединого начала. Следовательно, отчуждение смысла возникает там, где форма начинает вытеснять содержание; происходит трансформация смысла первоначально в знак, а затем и в симулякр.

8. Мацына А. И. (Челябинск, Российская Федерация)

*МЕТАФИЗИКА ПРЕОДОЛЕНИЯ. ГИПОТЕТИКО-ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ОСНОВА ОСМЫСЛЕНИЯ ФЕНОМЕНА СМЕРТИ*

Рассмотрено философское осмысление древней погребальной обрядности как невербализованной формы выражения смысла. Проанализированы различные формы метафизики смерти и их мировоззренческие трансформации как проявления плюрализма философской рефлексии. Обосновывается тезис о востребованности онтологически сбалансированного межпарадигмального подхода к дальнейшей пролиферации гипотез.

9. Дебамитра Дей/ Debamitra Dey (Индия)  
*MĪMĀMSĀ THEORY OF ILLUSION FOUND IN OTHER SYSTEM'S TEXTS*

Одной из самых важных философских проблем в индийской философии является теория иллюзии. Есть различные мнения относительно природы иллюзии и способов ее устранения. Но основная идея та же: иллюзия вызывает страдания, и она должна быть устранена. По этой причине теория иллюзии заняла важное место почти во всех крупных системах индийской философии, в том числе и в школе миманса. Раскроем сущность теории Прабхакара, отражающую представление миманса об иллюзии.

10. Денискин С. А. (Челябинск, Российская Федерация)

*ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ ЧЕЛОВЕКА*

Формулируются онтологические принципы (природности, историчности и социальности) представления человека как объекта теоретического познания. Обосновывается модель жизненного цикла человека от рождения до смерти в координатах 'социальные статусы – тип сознания'. Такой подход, на наш взгляд, может быть реализован в теоретической модели жизненного цикла человека, отображающей единство тела, души и духа (в аристотелевской трактовке) на протяжении всей его жизни.

11. Казанцева В. А. (Челябинск, Российская Федерация)

*ПОЛИТИЧЕСКАЯ СФЕРА ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА И МЕСТО ЯЗЫКА В НЕЙ*

Политика в современном мире приобретает дискурсивные основания. Выбор слова становится политическим актом, а политический дискурс – значимым фактором реальных политических процессов. Политическая коммуникация является социальным взаимодействием через сообщение, которое касается управления и осуществления власти в обществе, это непрерывный обмен политическими смыслами между индивидами и политическими силами общества с целью достижения согласия.

12. Панасенко Ю. А. (Челябинск, Российская Федерация)

*ТРАНСФОРМАЦИЯ ЭТНОКУЛЬТУРЫ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ*

Предпринят анализ проблемы формирования и развития этнокультурных ценностей в глобальном мире. Этническая культу-

ра представляет собой культурный опыт, исторически приобретаемый этносом при освоении определенной территории и приспособлении к конкретным природным условиям существования. Рассматриваются варианты развития цивилизаций, основанные на анализе глобальных трансформаций. Вполне очевидно, что процесс усложнения социальных структур и усиливающаяся взаимосвязь и взаимопроникновение различных культурных традиций являются естественным и неизбежным этапом развития цивилизации.

13. Анна Ноласко/Ana Nolasco (Лиссабон, Португалия)

*ART ACROSS CULTURE: DIASPORA AND MOBILITY IN THE WORK OF MONIKA MIRANDA*

Искусство как слияние субъективного и объективного позволяет вести творческий диалог между различными культурами. Мультикультурное искусство, примером которого могут служить произведения М. Миранда, является ключом к осознанию собственной идентичности и взаимопониманию. В статье также предложена новая авторская трактовка понятия 'диаспора'.

14. Шевцов И. О. (Челябинск, Российская Федерация)

*СЧАСТЬЕ КАК УДОВЛЕТВОРЕННОСТЬ ЧЕЛОВЕКА ЖИЗНЬЮ*

Достижение счастья – значимая проблема для человека, ставящая перед ним два вопроса, как конкретно определить, что такое счастье и как его достичь? Приведен сравнительный анализ понимания «счастья» философами Татаркевичем, Э. Фроммом, В. Франклом, С. Л. Франком и др.

15. Смирнов Д. М. (Челябинск, Российская Федерация)

*ЦЕННОСТИ ХРИСТИАНСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ*

Основные истины, смыслы человеческого бытия могут быть обретены лишь на путях метафизических поисков, на путях веры. Христианство утверждает, что смысл не может быть сконструирован для каждой отдельной эпохи; он может быть только обретен: смысл уже есть во Вселенной. Доказательством этого смысла является само разумное устройство Вселенной, которая не могла никоим образом возникнуть случайно, а только по замыслу Творца.

16. Камалетдинова А. Я. (Челябинск, Российская Федерация)

*ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ГРАЖДАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ*

Философским основанием становления гражданина может выступить теория предметно-энергетической диалектики человеческого бытия (А. Б. Невелев). При восхождении по уровням предметности меняется гражданская идентичность от идентичности с телом (именем) до идентичности с понятием (социальной группой) в устремленности к идеалу.

17. Выступления участников круглого стола «СТАНОВЛЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА В КУЛЬТУРЕ» (Анголы, Судана, Вьетнама, Монголии, Кыргызстана, Таджикистана, Российской Федерации) более подробно представлены в сборнике материалов конференции.

*А. Я. Камалетдинова,  
доцент кафедры философии  
Челябинского государственного  
университета*