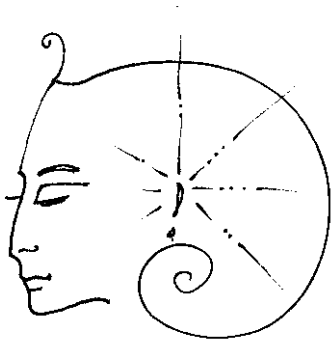
Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 33 (324).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 30. С. 7–15.

ФИЛОСОФИЯ,
РЕЛИГИЯ,
МИФ



С. П. Мякинников

ОСНОВНЫЕ АСПЕКТЫ АРХИТЕКТОНИКИ МИРОВОЗЗРЕНИЯ КАК СОЦИАЛЬНОГО ФЕНОМЕНА

Отмечается, что в условиях усложнения мировой социальной системы, порождающей глобальные проблемы, необходимо адекватное мировидение. Рассматриваются структурные компоненты нового целостного мировоззрения. Особое внимание уделяется эмоционально-волевой специфике индивидуального и группового освоения жизненно значимых знаний, ценностей, практических установок и принципов, т. е. содержимого мировоззрения общества.

Ключевые слова: целостность мировоззрения, онтологический аспект мировоззрения, гносеологический аспект мировоззрения, аксиологический аспект мировоззрения, праксеологический аспект мировоззрения.

Усложнение жизни современного человеческого сообщества приводит к целому ряду проблем, решение которых возможно лишь при условии формирования адекватного реальности общего воззрения. Мировоззрение является формой общественного самосознания. Это означает, что после эмоционально-волевого освоения, закрепляясь в интересах и целях жизни индивидов, оно определяет их жизненные позиции по отношению ко всему жизненно важному в природе и обществе. Это определение не только теоретической возможности жить соответствующим образом по некоей программе, принципам, но и определение способов практической реализации данной возможности. Каждый индивид, самоопределяясь в мире, вырабатывает общие ценностные установки мировых событий, явлений, процессов, критерии оценки для выбора целей, средств жизни и деятельности. Как человеком осмысляется, осознается собственная жизнедеятельность, что должно быть у него и есть в мире, как им используется имеющееся – все это определяется его мировоззрением. Последнее определяет демаркацию значимого и незначимого, реально осуществимого и невозможного, очерчивает границы мировидения. Эти границы зависят от содержания, характера, развитости и цельности воззрения на мир, от степени осознания особости своего бытия в мире.

Новое мировоззрение должна отличать не только соответствующая широта охвата социального и природного бытия, но и кардинальная переоценка традиционных ценностей, существенный пересмотр познавательных возможностей человека и установки на оптимизацию деятельности, как в обществе, так и по отношению к природе. Уже само многообразие категориальных смыслов «мировоззрения» свидетельствует об универсальном, многогранном, всеохватывающем отображении предстающего перед человеком мира. Требуется особая методология формирования теоретических оснований такого, по сути, целостного мировоззрения. Но без определенного подхода даже репрезентация такого мировоззрения затруднительна по

причине той же методологической неточности, теоретической неразработанности понятия мировоззрения в философской и научной литературе. Нам представляется, что исследование основных структурных аспектов организации мировоззрения, рассмотренного в качестве социально детерминированного явления, может служить значимым вкладом в разработку такой методологии.

Аналитическое изучение строения любого объекта следует начинать с выявления его состава. Содержимое мировоззрения обнаруживается в ходе структурно-функционального анализа. Именно структурная (и функциональная) упорядоченность устойчивых, существенных связей составляющих мировоззрения позволяет сохранить его атрибутивные свойства и характеристики, благодаря которым только оно и идентифицируется как таковое. Структура делает мировоззрение качественно своеобразным образованием, обеспечивает его целостность. Однако понимание структуры мировоззрения не отличается однозначностью. Так, Н. А. Менчинская и Т. К. Мухина в качестве трех основных компонентов мировоззрения рассматривают интеллектуальную сферу (знания, представления, понятия, умения оперировать ими и т. п.), побуждающе-мотивационную, раскрывающую моральную направленность личности (ее мотивы, интересы, идеалы, эмоциональные особенности) и действенно-практическую, характеризующуюся активностью в реализации знаний и отношений» индивида в поведении и деятельности[1]. В. Ф. Черноволенко различает в мировоззрении три аспекта – натуралистический (естественнонаучный), гуманитарный и гносеологический»[2].

В структурной архитектонике мировоззрения мы усматриваем субстратное (собственно структурное) и функциональное содержание. Субстратное строение мировоззрения есть совокупность определенного типа связей между субстратными единицами – стационарными частями состава (элементами, компонентами, уровнями и др.), которые, как правило, остаются неизменными при изменении функциональной динамики связей между ними в диапазоне бытийствования мировоззрения как структурированного образования. Функциональное строение мировоззрения демонстрирует наличие определенного порядка функциональных связей между субстратными единицами, а также наличие самих функциональных проявлений – функционалов (в отличие от функций, указывающих предназначение), которые обеспечивают существование мировоззрения в ракурсе функционирования, в пространстве функциональных процессов.

В рамках субстратно-функциональной структуры рассмотрим основные аспекты мировоззрения: онтологический, познавательный, ценностный и практический (деятельностный).

Онтологическое строение мировоззрения означает, в первую очередь, признание его реально существующим феноменом общества и жизни любого индивида. Структурный онтологизм мировоззрения заключается уже в его субъективном (в сознании, жизни данных индивида, группы, общества) и объективном (в сознании, жизни иных индивидов, их групп, обществ) существовании. Когда мы говорим об онтологическом аспекте строения мировоззрения, то следует различать бытие самого феномена социального мировоззрения и его онтологическое содержание, т. е. теоретический срез рассмотрения бытия с позиции данного мировоззрения. Поэтому онтологический компонент последнего включает общие воззрения на бытие самого мира, принципы жизни в нем, установки бытия человека в мире (не обязательно с учетом преобразующей деятельности, т. к. нами особо выделяется праксеологический компонент), а также знания «картины мира». Бытие мировоззрения хорошо просматривается в вертикальном ранжировании его на уровни и в представлении самосознанием субъекта. Например, можно рассматривать уровни мировоззрения по аналогии с уровнями организации сознания. Так, уровни религиозного сознания, выделенные по признаку систематизации религиозных представлений, называют по-разному. Первый – религиозность масс, обыденное религиозное сознание или религиозная психология общества. Второй уровень обозначают, чаще всего, религиозной идеологией, религиозным теоретическим учением, теоретическим уровнем религии, богословием (теологией)[3].

В отечественной философии попытки выделения уровневых срезов мировоззрения предпринимались в 60–70-е годы. Например, А. К. Уледов усматривал в структуре общественного сознания, а значит и мировоззрения, в качестве основных рациональные,

эмоциональные и волевые моменты. К эмоциональному моменту он относил, в первую очередь, социальные чувства, общественные настроения, склад психики. Общественные настроения более лабильны, а «психический склад» отличается большей устойчивостью. Рациональный момент включает, прежде всего, убеждения и жизненную позицию, а волевой – социальные установки и ценностные ориентации. В виде общественного мнения и традиции все эти три момента слиты воедино[4].

В литературе можно также обнаружить иные критерии выделения уровней мировоззрения, не связанные напрямую с обоснованием его целостности с позиции только бытия (в отличие от познавательных, аксиологических, праксеологических и других особенностей). Нами предлагается использовать критерий социального бытия, акцентирующий не гносеологическую специфику, а онтологическую данность разноуровневых процессов духовного освоения мира. Нам представляется, что этот критерий позволяет вычленить три основных онтологических уровня организации социального мировоззрения: обыденно-житейский, научно-эмпирический, теоретико-рациональный. На уровне повседневной жизни каждый человек имеет некие общие воззрения о мире. Поднимаясь на следующую ступень структурной упорядоченности человеческих взглядов, приходим к фиксации как данности эмпирических обобщений науки, свода научных фактов о жизненно важном круге явлений и процессов окружения людей. В данном случае научная эмпирия предстает не в качестве средства познания, а как способ жизнедеятельности ученых. В отличие от обыденного уровня, научно-эмпирический старается не апеллировать к бессознательной стороне мировоззрения (прежде всего к интуиции, вере).

Вершиной онтологической структурированности и упорядоченности мировоззрения выступает теория, духовная жизнь человека, общества, представленная в виде системы рациональных, логических (и иных) мыслей. В частности, на этом уровне мировоззрения существует идеология (сонм идей всеобщего смысла), понимаемая в значении интеллектуального или образно-мыслительного поиска основ бытия, жизни философа, ученого, любого теоретика-творца.

Подобным же образом можно выделить бытие мировоззрения верующего, церкви, всего религиозного сообщества. Основой их жизни выступает уже религиозная вера, а не чувственный опыт или логика, мышление.

В смысле онтологического содержания общих взглядов индивида, группы, общества в целом рассмотрения бытия мира с их позиции (картины мира) мировоззрение само есть бытие, т. к. оказывается атрибутом реально существующего субъекта. Мировоззрение «выполняет функцию самосознания, т. е. служит своему субъекту в качестве духовного инструмента в практическом самоопределении в общественной и природной действительности»[5]. При этом самосознание считается «одной из центральных категорий мировоззрения»[6]. Самосознание в данном смысле оказывается основанием мировоззренческого сознания, позволяющим оценивать себя и мир. Самосознание есть умение человека осознавать и идентифицировать себя как носителя сознания, деятельности, выделяясь из мира и противопоставляя себя ему.

Кроме того, мировоззрение как бытие со времен советской философии традиционно разделяется на общественное и индивидуальное[7]. Если общественное мировоззрение есть часть сознания людей, ядро сознания эпохи, система общественных представлений о мире и месте в нем человека, то индивидуальное – ядро сознания личности, система общих представлений индивида о мире, единстве его идеалов, убеждений и практики[7].

Познавательная структура мировоззрения образована установками, принципами, служащими познанию, и самими знаниями, используемыми в качестве познавательных средств, методов для получения нового знания. Эта структура нуждается в особом роде уровневой классификации. В качестве двух основных уровней мировоззрения, с точки зрения гносеологии, по аналогии с формами познания, можно выделить уровень чувственного постижения и уровень рационального познания.

На первом уровне мировоззрение представлено чувственными образами, получающими символическое значение. Эти эмоциональные образные представления создают общий настрой прочувствования бытия. Данные чувственные пейзажи действительности не требуют строгой доказательности, логических обоснований и точных определений. В этой связи вспоминается знаменитое ломоносовское двустишие – мировоззренческий

чувственно-эмоциональный (по сути, художественный) символ отношения человека, восхищающегося беспредельностью природного строя: «Открылась бездна, звезд полна, звездам числа нет, бездне дна».

На уровне теоретического постижения предполагается логическое обоснование мыслеобразов бытия, категориальная рефлексивность. Здесь господствует словесно-логическая форма выражения мыслительных конструкций, в которых фиксируется знание о мире и посредством которых приобретаются эти знания. Но кроме этих основных уровней, все чаще в литературе встречается указание на третий – «уровень глубинного общения»[8]. Если вспомнить об интуиции как о третьем роде познания, то выделение такого уровня мировоззрения вполне приемлемо. По сути, имеется в виду непосредственное интуитивное созерцание или схватывание сути познаваемого, минуя чувственно-эмоциональные и интеллектуальные каналы получения знаний. Думается, что именно на этом уровне содержимое мировоззрения базируется на бессознательных волевых импульсах, истоках творчества и интуиции.

Как было сказано выше, существуют разные мировоззрения, но исходным пунктом и предпосылкой всего остального содержания выступают знания. Несомненно, что эти знания зависят от варианта мировоззрения. Как известно, все знания теоретического уровня заключены в понятиях. Чтобы эксплицировать такое сложное явление, как социальное мировоззрение, требуется целый арсенал категориальных понятий. В этих категориях должны выражаться основные теоретические представления предельно абстрактного, всеобщего уровня о мире и его взаимоотношениях с человеком, их атрибутивные свойства. Весь категориально-понятийный аппарат философского осмысления социального мировоззрения разделим на несколько групп.

1. Категории, в которых по преимуществу внимание направлено на предельно общие стороны, связи, свойства социальных объектов (архитектонику общества, его природное окружение, социальные ценности общества) безотносительно к их носителям, субъектам данного мировоззрения.

2. В категориях данной группы внимание исследователя обращается в равной мере на индивидов, общество как носителей мировоззренческих черт, а также на то, что подвергается изучению (их как объектов). Например, понятия, выражающие знания картины мира и любых результатов познания, сами процессы познания, сознание, духовная жизнь, материальная практика, экологическая деятельность и пр. *Для гносеологических категорий характерно единство осмысления познавательного процесса как самоцели и стремления* выявить в ходе познания логические характеристики сущности изучаемого.

3. В этих категориях акцент приходится на субъективные качества носителя мировоззрения, а не на то, на что оно направлено. Субъект мировоззрения рассматривается здесь определяющим все, что связано с объектом в познавательном, ценностном и онтолого-праксеологическом смыслах. Последний есть лишь цель, которую преследует субъект. К ним относятся категории собственно самой цели, ценности, воли, веры и др. В них выставляется осмысленность, прочувствование бытия, жизни в обществе, в природе, самоценность носителя мировоззрения, отделяющего себя от всего другого, но в то же время не отрывающегося от всего того, что вовне полностью, не обособляющегося от окружения. В данном случае мировоззрение предстает не в качестве объекта, а как субъект, оказывается целью самого себя.

В целом, «мировоззренческие знания» гносеологического свойства предстают в качестве общих представлений, взглядов на мир, отражающих его основные элементы и закономерности, существенные связи, которые используются в дальнейшем процессе познания. Взятые в гносеологическом смысле данные знания есть результат особого не обыденно-житейского, не научного и не всегда философского познания. Поэтому их можно считать особым компонентом познания на мировоззренческом уровне. В мировоззрении можно выделить, с одной стороны, собственно знания о мире, выражающие его бытийственность и существование человека в нем (онтологически интерпретируемые знания), а с другой – эти образы выступают информационной платформой для возведения всех иных мировоззренческих образований. Причем знания, являясь элементами картины мира, могут служить познавательными средствами. В то же время знания выступают в качестве непосредственных гносеологических предпосылок для становления собственно ценностных и праксеологических компонентов мировоззрения.

Если мировоззрение житейского уровня формируется в процессе обыденной жизни, то теоретически выраженное мировоззрение (научное, философское, религиозное и др.) есть продукт познавательного и ценностного освоения действительности.

В конечном счете мировоззрение как некий свод универсальных знаний имеет значение общей ориентации человека в мире. После эмоционально-волевого освоения знания обретают статус убеждений, утверждающих цели, способствующих осознанию путей и средств реализации потребностей, интересов, нацеливающих индивидов на выбор ценностных критериев, предпочтительных форм познавательной и практической деятельности. Эти знания далеко не всегда представляют собой «обобщенную систему» (за исключением философского, научного или религиозного мировоззрения), так как обыденное сознание лишено теоретической систематизации по строгим правилам и насыщено иллюзиями, предрассудками, мнениями и заблуждениями.

Мировоззренческие знания позволяют продуцировать особые формы духовного освоения действительности и постижения индивидом себя существующим и познающим. Они оказываются опорой для выяснения ценностной значимости познанных объектов бытия и деятельности, а также для определения своего места и роли последних в обществе и природе. Специфика мировоззренческого знания в том, что оно не просто отражает, а трактует, объясняет окружающие человека реалии. Цельным мировоззрение становится только тогда, когда эти знания, все взгляды на мир становятся предельно обобщенными посредством философии, считает Н. Г. Михай. Он полагает, что убеждения являются основным структурным элементом мировоззрения[9]. Убеждения, в связке с соответствующими знаниями, определяют деятельность человека, его образ жизни.

Если рассматривать идеологию как рациональное ядро мировоззрения, то философские идеи составляют особое место его в гносеологической структуре. Они позволяют связывать знания о мире, логически обобщать и систематизировать их и иные элементы мировоззрения в упорядоченные структурные образования. Философские идеи обогащают содержание идеологии, служат дополнительным материалом для теоретизации общих воззрений.

За исключением знаний вообще, идей (предельно обобщенных, рационализированных знаний) гносеологический аспект мировоззрения составляют познавательные установки и способы получения всеобщего знания (представления, воззрения и пр.). Познавательная установка мировоззренческого уровня есть предрасположенность к осуществлению универсального рода познания.

В основе любого мировоззрения лежат ценности. В отличие от специфических профессиональных, возрастных, половых и т. п. ценностей, мировоззренческие ценности выражают универсальное, всестороннее отношение к миру. Такие ценности есть также выражение сущностных сил человека – качеств, определяющих главные, наиболее существенные отличия человека от не человека. Именно они формируют представления о смысле жизни, а через это и жизненные позиции и образ жизни людей. С одной стороны, мировоззрение ориентирует человека, осознающего жизненные ценности, на познание и практическое освоение явлений мира, с другой – оно само есть ценность для его носителя и возможно других индивидов, приобретаемая в ходе социализации личности. При этом формирование системы ценностей нередко опережает становление зрелого, цельного мировоззрения. В психолого-педагогическом смысле это означает, что индивид может понимать ошибочность своих былых убеждений и логически воспринимать новые воспринятые из социальной среды идеалы, но не способен внутренне принять их за свои новые убеждения, если прежние ценности имели для него большое значение. «Характер убеждения – полная и непоколебимая уверенность человека в правоте своих идей, взглядов, принципов» (по словам Г. И. Батурина[10]) может оказаться сильнее ценностных установок общества.

Ценностный аспект структуры мировоззрения образован принципами, идеалами, убеждениями, верованиями, вариациями ценностей и ценностных ориентаций этического, эстетического, политического и пр. свойства. Ценностная составляющая мировоззрения есть, прежде всего, нравственная его часть, т. е. моральное сознание, нравственные чувства, представления об этических категориях (добре, зле, благе, пользе, вреде, самой ценности и пр.). Можно также выделить в мировоззрении эстетические воззрения, т. е.

представления о художественном идеале и др. эстетических ценностях (красоте, безобразном, возвышенном, низменном и пр.), посредством которых человек познает, осуществляет свое бытие в мире и осваивает его в категориях и чувствах прекрасного. Ценностное просматривается в любой форме духовной жизни и деятельности людей (политике, религии, быте, отдыхе и т. п.).

Важнейшими структурными аксиологически окрашенными единицами теоретически выраженного мировоззрения являются принципы, которые могут быть онтологическими, гносеологическими, праксеологическими или собственно аксиологическими. Онтологические принципы есть методологические средства построения картины мира. Праксеологические принципы являются требованиями конструирования познавательных процессов, установлениями особенностей взаимодействия познающего с познаваемым. Гносеологические принципы представляются предписаниями выполнения практической деятельности, ориентирующими на принятие, выбор тех или иных ценностных критериев поведения и деятельности. Собственно аксиологические принципы есть общетеоретические представления о категориях тех или иных ценностных качеств (человеческих, общественных, групповых нормах, оценках, вкусах, отношениях к объектам окружающего мира, к другим субъектам), их значении.

В целом, мировоззренческие принципы (прежде всего, философские) влияют на познание, ценностную характеристику и практику либо прямо, в случае их непосредственного применения в явном виде, либо косвенно, через картину мира, язык и стиль мышления, образы чувствования. Некоторые авторы полагают приемлемым говорить не только о принципах теоретически выраженного мировоззрения, но и о принципах обыденной жизни. Л. А. Микешина описывает принципы обыденного знания, которые слабо систематизированы и крайне субъективны[11]. Нам представляется, что считать принципиальной жизнь индивида, его повседневную практику несколько надуманно. Практические принципы не могут исходить из неупорядоченного, не представляющего систему жизненного опыта. Они, как и познавательные и др. принципы, – инструменты теоретического упорядочивания, прежде всего, своего сознания, а затем всего им осознаваемого вокруг. Можно говорить лишь об исключительных случаях выдающихся личностей, живущих по построенной ими самими принципиальной схеме (например, И. Кант). Это исключение станет понятным, если вспомнить, что мировоззренческие принципы тесно связаны с убеждениями, возникающими, как известно, после осмысления личной значимости социальных представлений, ценностных ориентаций, практических ориентиров. А подобные убеждения в той или иной степени представлены в мировоззрении любой личности и касаются обыденного сознания, крепко связывают его с жизненной практикой.

В качестве средств побуждения и регулятивов познания и практики, имеющих часто образ достижимых или не достижимых целей деятельности, конкретизируются идеалы. Идеалы воплощаются в фундаментальных характеристиках духовной и материальной практики. Но прежде в своем становлении они проходят путь от потребностей через интересы к мотивации и стимулам, скрепляя в единое целое знания, ценности, убеждения и жизненные установки. Важнейшими элементами «мировоззренческого аксиса» служат верования и убеждения. Верование нами понимается как особое надэмпирическое чувствование, умонастроение, характеризующееся специфическим отношением человека к своему положению в мире и состоянию самого мира, построенное на уверенности в своей правоте. Убеждение – это особое качество сознания человека, потребность, выражающаяся в признании своего поведения соответствующим верным взглядам. В отличие от верования, убеждение непосредственно определяет характер и особенности деятельности. Оно есть предпосылка любого поступка и действия, предопределяющая их совершение путем осознания и понимания необходимости и целесообразности определенного поведения, деятельности. Убеждения мировоззренческого уровня отличает их универсальный, всеобщий характер. В основе убеждения лежат усвоенные нормы, принципы, идеалы и др. ценностные представления, следовать которым человек считает для себя обязательным. Предопределяя деятельность, убеждения обретают форму мотивации, ее направленности. Тем самым убеждения побуждают к действиям в соответствии со своими ценностными ориентациями. Ценностные ориентации представляют собой определен-

ные тренды, ориентиры, направляющие деятельность человека, общества, исходя из выработанной ими или принятой системы ценностей. В зависимости от специфики деятельности говорят об этических, эстетических, религиозных, профессиональных, светских и др. ценностных ориентациях.

В то же время убеждения формируются с участием оценок. Под мировоззренческими оценками понимается комплекс этико-эстетических, эмоционально нагруженных отношений к наиболее общим характеристикам объектов (предметов, их признакам, связям, поступкам, явлениям сознания, общества и природы). Смысловое содержание понятия ‘ценности’ способствует формированию представлений о различных оценочных суждениях, нормах, критериях, установках (например, возвышенное, целесообразное, полезное, правильное и т. п.).

Мировоззрение определяет общие характеристики практики. В связи с этим нами выделяется *деятельностная структура мировоззрения*, включающая жизненные программы и планы, практические принципы и установки. Жизненная программа в литературе определяется как система «сознательно выбранных личностью магистральных жизненных целей, отражающих объективно складывающиеся жизненные обстоятельства и субъективные устремления, намерения, социальные установки личности»[12]. План и программа жизни указывают жизненный путь и средства продвижения по нему для достижения намеченных жизненных целей. В отличие от жизненных стратегий, жизненные программы представляют собой упорядоченные комбинации более частных, близких, локальных целей. Жизненные стратегии есть иерархии жизненных программ, составляющихся для осуществления более отдаленных, общих, основных целей жизни.

В. Г. Табачковский, Н. И. Соболева, М. А. Булатов и др. определяют жизненные планы «как совокупность целей и средств их достижения, выдвигаемых личностью в процессе жизнедеятельности, при условии пространственно-временной локализации целей и конкретизации и координации средств. Эти цели и средства определяются, с одной стороны, объективными условиями, с другой – жизненные планы характеризуются всем многообразием потребностей, интересов и ценностных ориентаций личности»[13]. Жизненные планы есть идеализация возможностей реализовать потребности в конкретной социальной ситуации. Они должны как можно лучше соответствовать жизненным целям. *При изменении* последних меняются и первые. На основе жизненных планов формируются жизненные программы.

От мотива до цели деятельности формируются мировоззренческие практические установки и принципы. В отличие от операциональных установок сознания, связанных с готовностью осуществления конкретного вида деятельности в данной ситуации, мировоззренческие установки, принципы практики есть глубинные, основательные, смысловые установки, или иррациональные по характеру предрасположенности на выполнение любой деятельности в принципе в тех или иных условиях. Они оказываются более устойчивыми образованиями, изменяющимися только при изменении смысла жизни индивидов. Это происходит, когда жизненные факторы изменяются и изменяют смысл жизни, ценности, ради которых ранее жил человек, а также вызывают переживания, страдания от потери былого и становления нового смысла бытия.

Уместно здесь напомнить, что в советской философии именно «праксис» провозглашается главным критерием целостности мировоззрения. «Целостность мировоззрения имеет своей основой универсальность и целостность человеческой деятельности, которая характеризуется единством всех способов выявления и реализации его сущностных сил и потенций, включает в себя как чувственно-моральные, так и духовно-преобразовательные формы», – полагают М. А. Парнюк, Л. А. Деркач и Н. С. Коноплев[14]. Причем в марксизме не только духовно-практическое содержание мировоззрения, но и оно как форма социального самосознания рассматривается в процессе осуществления деятельности и как формирующееся из нее.

С точки зрения практики, мировоззрение есть особое сознание, которое через убеждения определяет деятельность. Например, по предметно-содержательному признаку М. Х. Титма выделяет четыре структурные части мировоззрения: представления об организации жизни общества, воззрения на устройство жизни индивида, воззрения, связанные с трудом, и взгляды, посредством которых формируется «я» индивида[15]. М. Г. Ашманис считает правомерным выделять внутреннюю

структуру мировоззрения, используя критерий преимущественной принадлежности убеждений к тем или иным общественным отношениям. Убеждения он рассматривает как «основные структурные единицы»[16]. Так, он полагает, что убеждения отражают, в разной степени, более быстро развивающиеся материально-производственные отношения (связанные с преобразованием природы, с трансформацией ее материалов в предметы, удовлетворяющие жизненные потребности людей) и более медленно изменяющиеся экономические и политические отношения, а также философские, гносеологические, эстетические отношения[17].

Структура эмоционально-волевого освоения включает волю, эмоции и различные эмоциональные состояния, надежду, веру, мотивацию. Аспект эмоционально-волевого освоения вводится нами для того, чтобы продемонстрировать необходимость учета перехода от пассивного *засвидетельствования определенных идеалов, знаний, ценностей чужого опыта (вне сознания* индивида или даже в его сознании) к активной форме собственной жизненной практики посредством личных взглядов, убеждений, психологических установок. *Реализация идеалов и прочих мировоззренческих представлений производится после того, как подключатся чувства и воля*, когда они переживаются как жизненно смысловые установки всего познания, поведения и деятельности. Переживая ценностно-смысловые интенции общества, индивид подвергает их собственной интерпретации сначала на уровне чувств и эмоций, соотнося его с личным опытом жизни, а затем уже признавая и в акте воления, принимая в качестве своих собственных убеждений, идеалов и норм.

Как мысль, понятие становится мотивом, побудительной силой, целью деятельности понимается, если допустить, что деятельность касается не только внешней, но и внутренней активности человека, процессов сознания. Известно, что структурное содержание психической деятельности не слишком отличается от внешней, предметно-практической. Та и другая связаны и взаимообусловлены. Более того, структурные элементы сознания (цели, мотивы, значения в понятиях и пр.) оказываются условиями осуществления внешней деятельности. Идеальные планы сознания реализуются предметно посредством его внутренней деятельности, параметры которой достаточно точно фиксирует А. Н. Леонтьев. Он показывает, что невозможно разделить сознательную деятельность на внешнюю и внутреннюю. Им рассматривается сначала «отдельная (особенная) деятельность», выделенная по критерию побуждающего к ней мотива. Затем следует деятельность, подчиняющаяся сознательным целям. Наконец, устанавливается деятельность, непосредственно зависящая от условий достижения конкретной цели[18]. Значит, внутренняя работа сознания уже на стадии целеполагания связана с будущей «внешней деятельностью» через мотивы. Мотивы всегда осознаются и реализуются в целеполагающих действиях. В то же время действие предметно определено, только если внутренне, от сознания мотивировано, т. е. связано с мотивом, сознательной целью.

Человек, общаясь в обществе, усваивает его знания, ценности, установки деятельности, соотносит свои интересы с интересами других. Этот процесс корректируется государственными средствами воспитания, образования, манипулирования сознанием и принуждения. В межличностном общении формируется мотивационная сфера деятельности человека. Через определенный круг потребностей (интересов) складываются соответствующие мотивации, направляющие вектора осуществления поведения и деятельности. В опыте такой практической реализации интересов и ценностей складываются жизненные идеалы, убеждения и принципы, программы и стратегии.

Верование, взятое в смысле элемента личного усвоения, принятия и признания своим чего-либо на мировоззренческом уровне, перестает быть только элементом ценностного аспекта мировоззрения и обретает статус части структуры эмоционально-волевого освоения. При наличии сильной мотивации формируется особо значимое для всей жизнедеятельности человека эмоциональное переживание – надежда. Она всегда связана с ожиданием желаемого от совершенной, совершаемой или еще не совершенной деятельности. Более того, она во многом определяет вероятность реализации желаемой деятельности. Надежда – не просто ценностный регулятор практики, познания, но и показатель осознания их целесообразности, степени усвоения индивидом ценностей и ценностных

ориентаций своей социальной группы, общества.

Чтобы показать наличие в мировоззрении неосознаваемых элементов, в литературе применяется терминология (например, мировоззренческо-психологические основания[19]), посредством которой объединяется содержание психики (а не только сознания) и мировоззрения. Тем самым демонстрируется несводимость мировоззренческого к сознательному, и даже недостаточность мировоззренческих установок вообще, их зависимость от «бессознательных пластов психики». Отсюда ряд авторов полагает, что нельзя жестко разводить «мировоззренческое сознание» и «суеверия, предрассудки и архаичные обычаи, имеющие силу бессознательного инстинкта»[20]. К бессознательному содержанию мировоззрения, думается, в первую очередь следует отнести интуицию, веру, волю, инстинктивные проявления в поведении и общении людей.

Выделенные выше основные аспекты субстратной структуры мировоззрения социальной общности можно лишь условно рассматривать в отрыве друг от друга. Они не обладают самостоятельностью, а образуют комплексное целое содержания мировоззрения. Говоря о значении целостного мировоззрения для жизни одного человека, всех людей, следует, еще раз, указать на то, что оно есть организующее начало человеческой жизни. Оно соединяет в единый сплав все основные элементы его структуры, в которой знания, представления о жизни, ценности познания и практики образуют определенный «угол зрения» на мир, ценностное ядро и практический стержень жизни. Мировоззрение есть ведущий жизненный ориентир в обществе, в природном окружении, на путях духовного саморазвития, реализации идеалов и целей, формирования определенного образа жизни. Социальное мировоззрение целенаправленно определяет и реализует все сознательное и вне сознательное в совокупной деятельности людей, характеризует сущностные черты человека в его отношении к миру и самому себе.

Примечания

[1] Формирование научного мировоззрения учащихся / под ред. Э. И. Моносзона. М. : Педагогика, 1985. С. 42.
[2] Черноволенко, В. Ф. Мировоззрение и научное познание. Киев : Изд-во Киев. ун-та, 1970. С. 59.
[3] Лобовик, Б. А. Религиозное сознание и его особенности. Киев : Наукова Думка, 1986. С. 44.
[4] Уледов, А. К. Актуальные проблемы социальной психологии. М. : Мысль, 1981. С. 66–67.
[5] Мировоззренческая культура личности / отв. ред. В. П. Иванов. Киев : Наукова Думка, 1986. С. 20.
[6] Там же. С. 155.
[7] Мировоззрение, наука, практика : сб. науч. тр. / отв. ред. Н. С. Коноплев. Иркутск : Иркут. ун-т, 1988. С. 26.
[8] Сагатовский, В. Н. Философия развивающейся гармонии : философские основы мировоззрения : в 3 ч. Ч. 1. Введение. СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1997. С. 58–59.
[9] Мировоззренческое и методологическое значение диалектики / отв. ред. Н. Г. Михай. Кишинев : Штиинца, 1986. С. 13.
[10] Формирование научного мировоззрения учащихся. С. 71.
[11] Микешина, Л. А. Эпистемология ценностей. М. : Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2007. С. 262.
[12] Формирование мировоззренческой культуры молодежи / отв. ред. В. Г. Табачковский. Киев : Наукова Думка, 1990. С. 268.
[13] Там же. С. 269.
[14] Мировоззрение, наука, практика. С. 7.
[15] Ашманис, М. Г. Формирование научного мировоззрения. Рига : Зинатне, 1984. С. 34–35.
[16] Там же. С. 37–38.
[17] Там же. С. 381.
[18] Леонтьев, А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. М. : Политиздат, 1997. С. 99.
[19] Азархин, А. В. Мировоззрение и эстетическое развитие личности. Киев : Наукова Думка, 1990. С. 44–45.
[20] Мировоззренческая культура личности. С. 20.

Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 33 (324).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 30. С. 16–21.

П. Е. Калинин

ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ СОЗНАТЕЛЬНОЙ АКТИВНОСТИ

Работа выполнена при поддержке Министерства образования и науки Российской федерации (Соглашение № 14.B37.21.0710)

Предлагается описание деятельности сознания в пространственно-временных категориях, что позволяет определить пути преодоления разделения человека и реальности, сложившегося в контексте естественнонаучной парадигмы. Феномены сознания представляются в качестве результата структурирующей активности пространственно-временных схем, лежащих в основе сознательной активности человека.

Ключевые слова: сознание, пространство-время, мышление, рефлексия.

На протяжении всего XX века поиск онтологических оснований существования субъективного мира человека считался одной из основных проблем психологии и философии сознания. Этот факт свидетельствует о необходимости «вплетения» человека в реальность с целью преодоления одностороннего субъектно-объектного подхода. В контексте данной проблематики, наряду со следованием призыву Э. Гуссерля – «назад к самим вещам», возникает необходимость поиска языка, интегрирующего достижения естественных и гуманитарных наук, философии в описании процессов сознания и процессов иной природы.

В частности, данная проблема тесно переплетается с проблемой изучения пространственно-временной структуры реальности, поскольку очевидно, что всестороннюю теорию времени удастся создать тогда, когда досконально будет исследован временной аспект человеческого бытия. Следует отметить, что наиболее актуальным и перспективным направлением в данном контексте является стремление понять время «из человека, <…> чтобы сам человек предстал как временно расположенное в бытии сущее»[1].

Поставленная задача решается через определение основных механизмов, при помощи которых человек включается в окружающую действительность. Здесь можно обратиться к развиваемой У. Р. Матураной и Ф. Х. Варелой идее о «наличии структурного сопряжения между организмом и окружающей средой»[2]. Эффект «структурного сопряжения» воплощается во взаимодействии живого организма, который является структурно оформленным единством с окружающей средой. Подчеркнём, что при переносе данного представления на описание взаимодействия человека с реальностью в сознании происходят трансформации, соответствующие изменениям в окружающем мире. Сознание и действительность организуют единое совместное динамичное целое, более того, «пока такая совместимость существует, окружающая среда и единство действуют как источники взаимных возмущений, инициирующих изменения состояния»[3].

Необходимо отметить, что если проследить за изменениями, которые происходят в окружающей человека действительности, то можно заметить, что все они носят характер различного рода статико-динамичных образований, происходящих в определенных пространственно-временных координатах.

Из этого следует, что изменения в структуре сознания при активизации эффекта структурного сопряжения могут носить статико-динамичный характер и описываться в специфически организованных пространстве и времени (квазипространстве и квазивремени).

Таким образом, в контексте исследований, связанных с определением закономерностей протекания познавательных (созерцательных) процессов сознания, эвристичным видится введение особых категорий «*пространства сознания*» и «*времени сознания*». Эвристика данного подхода заключается в проведении корректной ассимиляции подходов к проблемам исследования сознания, разработанных в естественнонаучной методологии, которая позволила бы органично представить единство человека и действительности.

Перед выявлением сущностных особенностей категорий пространства и времени со-

знания предстоит выяснить, как трактуются пространство и время в современном естествознании. Это связано с тем, что именно в естественных науках категории пространства и времени являются наиболее разработанными применительно к описанию явлений реальности.

Пространство и время в физике определяются как фундаментальные структуры, координации материальных объектов и их состояний. Приведём пример: «Система отношений, отображающая координацию сосуществующих объектов (расстояния, ориентацию и т. д.), образует пространство, а система отношений, отображающая координацию сменяющих друг друга состояний или явлений (последовательность, длительность и т. д.), образует время»[4].

Пространство и время в естествознании являются организующими структурами различных уровней физического познания мира и играют важную роль в межуровневых взаимоотношениях. Они (или сопряжённые с ними конструкции) во многом определяют структуру (метрическую, топологическую и т. д.) фундаментальных физических теорий, задают структуру эмпирической интерпретации и проверки построенных физических теорий.

Для нашего исследования немаловажным является то, что пространственно-временные характеристики могут рассматриваться как основополагающие при описании какого-либо объекта или явления действительности.

Проанализируем возможность пространственно-временного представления сознания. Пространственно-временное описание явлений сознания тесно переплетается со статико-динамичным и континуально-дискретным представлением сознания[5]. Динамичные компоненты преимущественно описываются в терминах временной, процессирующей реальности. Статичные, устоявшиеся формы, как правило, описываются теми или иными категориями, содержащими пространственные модальности.

В этом случае возможно сопряжение статико-динамического и пространственно-временного описания. В предлагаемом объединении пространство-время сознания выступает как организующее (специфически отражающее, координирующее) проявление статико-динамичных явлений сознания. Такое представление пространства-времени правомерно, так как, следуя естественнонаучным определениям, пространство выражает «координацию сосуществующих (статичных) явлений», а время – «координацию сменяющих (динамичных) друг друга явлений».

С уверенностью можно говорить о том, что при изучении феномена пространства-времени в субъективном мире (при анализе рефлексии) исследователь оказывается в неоднозначном положении. С одной стороны, пространство-время является необходимым инструментом познания (чтобы выявить из непрерывного континуума сознания дискретные элементы, требуется обозначить их в терминах, обладающих пространственно-временными характеристиками), с другой стороны, само исследующее (созерцающее, рефлексирующее) сознание является структурой, содержащей внутренние статико-динамичные феномены, организующиеся в определенном пространстве-времени, вследствие наличия динамичной внутренней составляющей. Таким образом, пространство-время сознания является определенного рода «двойным» феноменом: в сознании одно пространство-время отображается в другом пространстве-времени, одни статико-динамические структуры отражаются в других.

В контексте обозначенных выше трудностей наиболее приемлемым при описании работы сознания видится не жесткая дифференциация представлений о пространстве-времени на онтологическое и гносеологическое, а связанное с ней рассмотрение проблемы пространства-времени в контексте его разделения на внешнее и внутреннее. Этот подход позволяет представить внутреннее пространство-время как онтологически укорененное свойство сознания – процессирующий, деятельностный феномен. Внешнее пространство-время является представлением человека о внешних явлениях (гносеологическое пространство-время). Стоит заметить, что такое пространство-время находит свое выражение и существование во внутреннем пространстве-времени. Являясь следствием созерцательной (воспринимающей) деятельности, внешнее время становится возможным лишь вследствие наличия у явлений реальности динамичной, процессуальной онтологической сущности, проявляющейся в непрерывном становлении бытия.

Можно предположить, что в сознании человека, в отличие от физической действи-

тельности, пространство-время имманентно (внутренне, априорно) существует в качестве базовой категории и оказывает влияние на все остальные явления в сознании.

Так, к примеру, исходя из представления о времени как априорной формы чувственности, И. Кант писал о существовании внутреннего времени: «…время есть необходимое представление, лежащее в основе всех созерцаний»[6]. Внутреннее время конструирует и определяет процессы, протекающие в сознании при созерцании какого-либо предмета: «Время есть не что иное, как форма внутреннего чувства, т. е. созерцания нас самих и нашего внутреннего состояния <…> оно определяет отношение представлений в нашем внутреннем состоянии»[7]. Для данного высказывания характерно то, что кантовское внутреннее время определяет «отношение представлений», но представлений сосуществующих или последовательных; при определении отношения сосуществующих представлений время переходит в свою застывшую форму – пространство. О пространстве Кант говорил следующее: «Пространство есть не что иное, как только форма всех явлений внешних чувств, т. е. субъективное условие чувственности, при котором единственно и возможны для нас внешние созерцания»[8]. Время и пространство определяют возможность существования явлений, данных нам в восприятии и являются его (восприятия) чистыми формами, а ощущение вообще есть его материя[9].

Отдельно следует указать на то, что возможно и обратное влияние внешнего времени на формирование времени внутреннего. Время как гносеологическая категория в субъективном мире человека приобретает онтологический характер, и, по отношению к сознанию, становится возможным говорить о внутреннем времени как онтологически определяющей сущности, т. к. она порождается и организуется сознанием человека и влияет на процессы, протекающие в нем.

Из всего вышесказанного можно сделать следующие выводы:

1. Пространство-время в естествознании является, прежде всего, гносеологической категорией, позволяющей описать явления окружающей действительности.

2. В сознании пространство-время находится в нескольких проявлениях: а) как сущностная характеристика процессирующей стороны сознания, приписываемая сознанию при его исследовании «другим» сознанием; б) как понятие, используемое для описания явлений окружающей действительности в процессе познания; в) как самоотражающее статико-динамическое явление сознания при рефлексивной деятельности.

Отметим, что особенно интересным является «поведение» категории пространства-времени в феномене рефлексивного сознания. Именно в этом состоянии пространство-время начинает проявлять себя как внешнее и как внутреннее, как онтологическая и как гносеологическая категория. Созерцание, рассматриваемое как процесс, обладает собственными временными характеристиками и направлено на познание временных (процессирующих) явлений в категориях, наделенных пространственно-временными модальностями.

Кроме того, организация познания в тернарной логике предполагает наличие медиативного звена в выбранном нами онтолого-гносеологическом описании сознания. В роли связующего звена можно использовать категорию пространства-времени как содержащую в своей структуре онтологические и гносеологические аспекты.

Стоит отметить, что в качестве онтологической категории пространство-время начинает выступать уже в онтогенезе сознания. Так, И. А. Хасановым показано, что в онтогенезе сознания выделяется два этапа: «На первом этапе возникает осознанное пространственно-образное восприятие окружающей среды и появляется субъективное пространство как атрибутивное свойство индивидуального сознания. Второй этап связан с возникновением у индивидов способности осознавать прошедшие, настоящие и будущие события, выявлять существующие между ними причинно-следственные связи и учитывать их в своей жизнедеятельности, что предполагает появление в сознании человека субъективного времени»[10]. Сама возможность осознанного представления окружающей действительности осуществляется только тогда, когда в сознании организуются пространственно-временные представления, которые невозможны без соответствующих структур, на которых бы базировались данные представления.

Таким образом, вытекает необходимость исследования субъективного пространства-

времени, проявления которого в сознании человека многогранны.

В частности, в описании в рамках пространственно-временных категорий нуждается мыслительная сфера сознания как основополагающая.

Вербально-мыслительную деятельность можно представить как результат деятельности специфических пространственно-временных образований в сознании. Стоит отдельно отметить, что в ходе ментально-когнитивных процессов организуется особый уровень статико-динамичных (пространственно-временных) структур сознания, устройство которых обеспечивает существование когнитивных схем и вербально-мыслительных структур.

Особым видом структур, наделенных пространственными модальностями, в сознании являются когнитивные схемы (прототипы, фреймы, фокусы), в которых хранится и кодируется поступающая при восприятии информация. В ментальных процессах информация представлена в трех основных видах кодирования: «1) через знак (словесно-речевой способ кодирования информации); 2) через образ (визуально-пространственный способ кодирования) 3) через чувственное впечатление с доминированием тактильно-осязательных ощущений (чувственно-сенсорный способ кодирования информации)»[11].

Когнитивные схемы представляют собой образования высших уровней сознания, которые при своей актуализации определенным образом структурируют и организуют образования, находящиеся на первичных – рецепторных уровнях. Подобное суждение можно вынести и по поводу языковых способностей, здесь проявляется тенденция к упорядочиванию тех или иных элементов и выстраивание на их основе целостных объектов. К таким объектам на разных этапах онтогенеза можно отнести симметричные пространственные фигуры, которые строили испытуемые в опытах Ж. Пиаже, а также предложения, построенные по правилам глубинной грамматики Н. Хомского. В общем случае языковая способность может рассматриваться как частное проявление общей упорядочивающей, структурирующей функции сознания.

По поводу «упорядочивающей» функции сознания можно сказать, что она является родовой (основополагающей) для любой деятельности сознания, носящей когнитивный характер. Так, например, дети в экспериментах Ж. Пиаже на определенном этапе умственного развития стремились построить обобщенные симметричные фигуры из предложенных, производили действия, упорядочивающие и организующие окружающую действительность по определенным правилам. В описании процесса формирования понятий в онтогенетическом развитии сознания, данном Л. С. Выготским, так же указывается на построение различных пространственных комплексов (ассоциативные – по какому-либо одному признаку, коллекции – стремление построить единую структуру на основе признака, принятого за основу объединения, цепной комплекс – по принципу динамического, временного объединения отдельных звеньев в единую цепь, диффузные комплексы)[12] из предметов.

В частности, в экспериментах Ж. Пиаже наблюдались довольно нетривиальные результаты. Дети в возрасте от 2,5 до 3 лет строят в основном фигурные совокупности, в которых «пространственные отношения являются основными»[13]. Данный вид совокупностей образует собой определенные ряды, при построении которых дети начинают с установления сходства между первым (базисным) элементов и следующим, затем между вторым и следующим. Сходства ищутся по всевозможным признакам – цвету, форме, размерам. В общем случае линейные совокупности строятся при помощи локального, сукцессивного применения операции пространственной симметрии по различным признакам (форма, цвет)[14].

Начиная с 3-х, и до 4–4,5 лет дети строят промежуточные фигуры между линейными и коллективными объектами. Во всех таких построениях встречаются элементы пространственной симметрии, которая применяется не последовательно (временно) в процессе построении того или иного ряда, а уже в целом (симультанно, пространственно) ко всему объекту построения.

Необходимо отметить, что при построении фигурных совокупностей на основе принципа симметрии последний осуществляется неосознанно, что делает обоснованным предположение о наличии определенных пространственных структур в сознании человека, носящих организующий характер, при помощи которых он не только структурирует поступающую из внешней действительности информацию, но и производит структурированную продукцию.

Все сказанное выше можно отнести к дискретно организованным, пространственным проявлениям мыслительной деятельности, которая структурирует и оформляет непрерывную (динамическую) сферу сознания. Опишем теперь те континуальные моменты в мышлении человека, которые предшествуют дискретизации.

Начальные этапы мышления связаны с неосознаваемым уровнем, и мы можем отнести этот уровень к континуальному (пространственному) на том основании, что человек не может до конца дифференцировать процессы, происходящие с мыслью, он довольствуется готовым результатом. Часто исход мышления осознается в более или менее выраженном процессе «ага-переживания» или «инсайта». Необходимо отметить, что вербализация подходит преимущественно для осознания (оглашения) уже готового продукта мыслительной деятельности.

Действительно, мы мыслим не словами, а именно мыслями, мыслительными операциями, «движениями ума». Например, Э. Клапаред увидел за мыслью молчание, сказав, что размышление запрещает речь[15]. Математик Ж. Адамар, специально исследовавший процесс творчества великих физиков XX века, это подтвердил: «Что касается слов, то они полностью отсутствуют в моем мозгу до того момента, когда я начинаю сообщать результаты в устной или письменной форме»[16]. Можно предположить, что мысли перетекают одна в другую, иногда проходят сквозь друг друга, не взаимодействуя, иногда навсегда уничтожая, иногда усиливая одна другую во много раз. С этим согласуется взгляд на мышление как на деятельность (П. А. Флоренский, П. Я. Гальперин, А. В. Запорожец, С. Л. Рубинштейн, М. К. Мамардашвили). Отметим, что мышление проявляется при рефлексии как неуловимая деятельность, которую нельзя дифференцировать на отдельные действия и дальше на операции. Если придерживаться определения вербально-мыслительной деятельности как особой деятельности сознания, оформляющей и структурирующей дискретные элементы, выделенные из общего континуума сознания, то мышление более четко опишется как применение статико-динамических (пространственно-временных) образований к процессу создания определенных схем в сознании.

Мыслительное пространство, которое может быть представлено как совокупность виртуальных статико-динамичных феноменов, организующих чувственный материал, постоянно находится в живом, пульсирующем движении. Оно вызывается к жизни только в момент думанья, мышления и постоянно наполняется новым содержанием, новыми непрерывными гармониками, которые генерирует уже сам человек. В данном контексте актуальным становится такое понятие, как поток сознания У. Джеймса. И если процесс восприятия дает нам готовые, более или менее статичные образы, то процесс мышления рекомбинирует их, выявляет соотношения и связи между ними.

Временная (динамичная, структурообразующая) составляющая мыслительного пространства задает правила, по которым строятся как отдельные образы, так и соотношения между ними, а динамика (процессирование мыслительного пространства) формирует данные образы и соотношения, т. е. осуществляет процесс мышления, организует различные комбинации образов, что дает материал для нового осмысления реальности. Таким образом, можно предположить, что мышление непосредственно влияет на создание и рекомбинацию образов, и, как отмечал А. Н. Леонтьев, «образы предметов порождаются внутренними мыслительными – бессознательными или сознательными – операциями, что, иначе говоря, мы не воспринимали бы предметного мира, если бы не мыслили его»[17].

Более точно ментальное пространство может быть определено как особое проявление сознания, отвечающее за оперирование образами и понятиями.

При подведении итогов можно констатировать следующие основные положения.

1. В сознании имеют место особые, пространственно-временные симметричные структуры, которые проявляются на различных уровнях организации деятельности сознания.

2. Процессы мышления возможно представить как деятельность в определенных статико-динамичных (пространственно-временных) структурах, при помощи которой организуются континуально-дискретные элементы сознания.

Стоит заметить, что введенное в данном исследовании понятие, «мыслительное пространство», понимается в онтолого-гносеологическом плане, как соединяющее в себе

онтологические (статико-динамичные) феномены и континуально-дискретные способы их описания.

Необходимо констатировать тот факт, что в онтологическом аспекте рассмотрения процессов сознания невозможно выделить абсолютно дискретные или статичные – неподвижные элементы, поскольку сознание изначально функционирует в качестве непрерывно процессирующего континуума-пространства (потока). Но в гносеологическом аспекте в сознании фиксируются определенные, четкие, устоявшиеся значения различных понятий, на онтологическом уровне своего существования обладающие характерной внутренней динамикой.

Примечания

[1] См.: Гарбузов, Д. В. Эвристические возможности антропной модели времени в области естественных наук [Электронный ресурс]. URL : http://www.chronos.msu.ru/nameindex/garbuzov.html.

[2] Матурана, У. Р. Древо познания / У. Р. Матурана, Ф. Х. Варела. М. : Прогресс-Традиция, 2001. С. 91.

[3] Там же. С. 88.

[4] Физическая энциклопедия : в 3 т. М. : Большая рос. энцикл., 1998. Т. 3. С. 156.

[5] Калинин, П. Е. Структурообразующая деятельность сознания // Вестн. Челяб. гос. ун-та. 2011. № 2 (217). Философия. Социология. Культурология. Вып. 20. С. 11–15.

[6] Кант, И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. О. Лосского, сверен и отред. Ц. Г. Арзаканяном и М. И. Иткиным ; прим. Ц. Г. Арзаканяна. М. : Эксмо, 2007. С. 71.

[7] Там же. С. 74.

[8] Там же. С. 69.

[9] Там же. С. 68–80.

[10] Хасанов, И. А. Антропосоциогенез и происхождение сознания (некоторые методологические вопросы). М. : ИПКгосслужбы, 2006. С. 65.

[11] Холодная, М. А. Психология интеллекта. Парадоксы исследования. СПб. : Питер, 2002. С. 112.

[12] Выготский, Л. С. Мышление и речь // Выготский, Л. С. Психология. М. : ЭКСМО-Пресс, 2002. С. 354–357.

[13] Пиаже, Ж. Генезис элементарных логических функций. Классификация и сериация / Ж. Пиаже, Б. Инельдер ; пер. с фр. Э. Пчелкиной. М. : Эксмо-пресс, 2002. С. 32.

[14] Там же. С. 38.

[15] Зинченко, В. П. Наука о мышлении // Психолог. наука и образование. 2002. № 1. С. 5–18.

[16] Адамар, Ж. Исследование психологии процесса изобретения в области математики. М. : Совет. радио, 1970. С. 78.

[17] Леонтьев, А. Н. Лекции по общей психологии / под ред. Д. А. Леонтьева, Е. Е. Соколовой. М. : Смысл, 2000. С. 213.

Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 33 (324).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 30. С. 22–24.

Т. А. Легасова

ВНЕДРЕНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ КОНФЕССИЙ В СИСТЕМУ ГОСУДАРСТВЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ – УГРОЗА ИЛИ БЛАГО

Статья посвящена рассмотрению вопроса участия религиозных конфессий в светском государственном образовании. Автор описывает сложности взаимодействия государства и Церкви в вопросах образовательной деятельности по духовно-нравственным дисциплинам и специальностям. В заключении автор указывает, что религиозные организации должны поделиться своим многовековым опытом духовно-нравственной опеки с государством, дабы помочь преодолеть современный моральный кризис.

Ключевые слова: светское и религиозное образование, теология, духовно-нравственное воспитание.

Последние годы не утихают бурные дискуссии на тему внедрения религиозных конфессий в государственную систему образования. Это в первую очередь связано с приказом Министерства образования Российской Федерации от 5 марта 2004 г. № 1089» о введении в 4 классах общеобразовательных школ предмета «Основы религиозных культур и светской этики».

Несмотря на то, что светский характер образования в государственных образовательных учреждениях является одним из основополагающих принципов государственной политики в области, некоторые авторы все-таки настаивают на том, что введение в школьный учебный план дисциплин, преподающих морально-нравственные принципы, является некой угрозой. Их не убеждает тот факт, что по закону в нашей стране в школе недопустимо религиозное или атеистическое воспитание в любых формах. Напротив, содержание образования должно содействовать взаимопониманию и сотрудничеству между людьми, народами, различными расовыми, национальными, этническими, религиозными и социальными группами; учитывать разнообразие мировоззренческих подходов, способствовать реализации права учащихся на свободный выбор взглядов и убеждений.

По закону преподавание религиозно-познавательных, религиоведческих и религиозно-философских дисциплин, не сопровождающееся совершением религиозных обрядов и имеющее информативный характер, может входить в учебную программу государственных учебных заведений. Поэтому, на наш взгляд, никакой угрозы для светского образования нет и быть не может, так как целью изучения Основ религиозных культур и светской этики является:

– развитие представлений о значении нравственных норм и ценностей для достойной жизни личности, семьи, общества; формирование готовности к нравственному самосовершенствованию, духовному саморазвитию;

– знакомство с основными нормами светской и религиозной морали, понимание их значения в выстраивании конструктивных отношений в семье и обществе; формирование первоначальных представлений о светской этике, о традиционных религиях, их роли в культуре, истории и современности России; об исторической роли традиционных религий в становлении российской государственности; осознание ценности человеческой жизни;

– воспитание нравственности, основанной на свободе совести и вероисповедания, духовных традициях народов России; становление внутренней установки личности поступать согласно своей совести.

На сегодняшний день, когда мир охвачен хаосом морально-нравственной дезориентации, преподавание дисциплин, направленных на формирование цельной духовно развитой личности, является спасательным кругом современного общества.

Очевидно, что в XX веке во всем мире произошло резкое падение нравов, и это падение еще более стремительно продолжается и в XXI веке. Многие выдающиеся мыслители – Хайдеггер, Тойнби, Шпенглер, Ясперс, Хаксли, Фукуяма говорили о закате западной культуры. Хайдеггер все же надеялся, что

человеку грозит не техника. Угроза таится в самом существе человека. «Но где опасность, – писал он, – там вырастает и спасительное»[1]. Теологические концепции культуры выдвигают в качестве главной идею о том, что культура человечества в целом завершила свое восхождение и теперь неудержимо катится к гибели. Поскольку ядром всякой культуры является религия и выработанные ею основы нравственности, то именно они и испытывают жесточайший кризис от вторжения рационализма.

Перейдя к нашим отечественным реалиям, мы можем констатировать, что в российском обществе происходит падение нравственности. Во многих сферах жизни мы повсеместно наблюдаем нарушение нравственных норм и запретов, особенно в рекламе, СМИ, масскультуре. Общество утрачивает культурные традиции, служившие моральным якорем. Рост потребительства, вседозволенности, распущенности – признаки того, что общество погружается в омут моральной деградации.

Поэтому, на наш взгляд, угол, с которого многие авторы рассматривают введение в школьную программу светской дисциплины «Основы религиозных культур и светской этики», не совсем верен. Нам видится, что гораздо правильнее было бы ухватиться за традиционный для нашей страны инструмент воспитания – духовное образование, – как за спасительную соломинку, и начать его активное продвижение.

Еще одним камнем преткновения явился факт того, что с 2008 года для духовных учебных заведений России возникла возможность реализации образовательных программ государственного образца и, соответственно, их государственной аккредитации.

Сегодня православная теология преподается в 34 городах Российской Федерации. Лицензию на подготовку теологов получили 37 государственных и 10 негосударственных образовательных учреждений.

Открытие кафедр теологии на базе различных светских вузов периодически вызывают неадекватную реакцию в обществе. Так, в октябре 2012 года бурную дискуссию в СМИ и блогах вызвало открытие кафедры теологии в Национальном исследовательском ядерном университете МИФИ. Некоторые расценивают такие инициативы, как попытку религиозных организаций внедриться в систему государственного образования, и считают, что присутствие конфессиональной дисциплины в светских вузах противоречит принципу отделения Церкви от государства. В РПЦ считают это ничем не обоснованными страхами и настаивают на том, что, преподавание теологии в вузах носит светский характер.

«Никто никуда не внедряется, это инициатива снизу. Все, что говорится сейчас про какое-то внедрение, – это просто глупости»[3], – убежден проректор Общецерковной аспирантуры протоиерей Владимир Шмалий, отвечающий за деятельность новой кафедры теологии в МИФИ.

Он отметил, что кафедры теологии открываются по инициативе российских вузов, а не религиозных организаций, а участие в этом процессе Церкви заключается как раз в том, чтобы поддержать начинания энтузиастов. Священник уверен, что, несмотря на очевидный конфессиональный компонент в дисциплине, в российских вузах его преподавание носит светский характер – это отвечает всем государственным стандартам. Вместе с тем он считает, что атеист вряд ли сможет быть преподавателем теологии в вузе.

«Это довольно странно – неверующему человеку преподавать конфессиональный предмет, как если бы человек, лишенный слуха, преподавал теорию музыки. Хотя, конечно, теоретически у нас такое возможно»[3], – сказал Шмалий.

В конце ноября 2012 года состоялось патриаршее совещание РПЦ «Теология в вузах: взаимодействие Церкви, государства и общества», по итогам которого участники совещания констатировали ряд серьезных проблем. Одной из них была проблема того, что присутствие теологии в светских вузах ошибочно воспринимается некоторой частью академического сообщества как нарушение принципа светскости государственного образования. Принцип светскости иногда интерпретируется как обязательность безрелигиозного мировоззрения для работника образования.

Выходом из этой несправедливой по отношению к преподаванию духовно-нравственных дисциплин ситуации, по мнению участников совещания, может явиться просьба к органам законодательной и исполнительной власти Российской Федерации о нормативном обеспечении партнерства государства, общества и религиозных конфессий в деле развития теологического образования.

В декабре 2012 года был принят новый закон об образовании. За исключением нескольких статей данный нормативно-правовой акт вступает в силу 1 сентября 2013 года. Он содержит целый ряд положений, касающихся религиозного образования и затрагивающих интересы религиозных образовательных организаций. В данной статье нам интересен факт того, что закон предусматривает конфессиональную экспертизу примерных образовательных программ по курсам основ религиозных культур и светской этики (ч. 3 ст. 87)[4]. Она будет проводиться централизованными религиозными организациями в соответствии с их внутренними установлениями в порядке, определенном Министерством образования и науки России. Экспертиза должна определить степень соответствия содержания указанных программ конкретному вероучению. На общецерковном уровне ее будет проводить Синодальный отдел религиозного образования и катехизации. Конфессиональная экспертиза предусмотрена и для примерных образовательных программ по теологии (ч. 4 ст. 87).

Более того, определяя особенности теологического образования в государственных и негосударственных вузах, законодатель предусмотрел конфессиональный подход не только к экспертизе программ, но и к педагогам: преподаватели теологии должны иметь рекомендацию централизованной религиозной организации. В противном случае они не будут допущены к преподаванию этого курса (предмета) (ч. 5 ст. 87). К сожалению, в отношении преподавателей курсов религиозной культуры подобного требования законом не предусмотрено. Централизованные религиозные организации должны привлекаться к учебно-методическому обеспечению курсов по ОРКСЭ и теологии (ч. 6 ст. 87)[5].

Таким образом, само государство признает неоспоримую важность участия религиозных конфессий в образовательной жизни общества. Понятно, что основные традиционные для нашей страны конфессии выполняют в первую очередь культурообразующую и воспитательную функции. На наш взгляд, было бы неверным противопоставлять государство и церковь, которые во многом преследуют одну и ту же цель – поддержание многовековых традиций и взращивание на их основе нравственно здорового общества. Упомянутый выше закон об образовании запрещает педагогам государственных и негосударственных образовательных организаций использовать образовательную деятельность для религиозной или антирелигиозной агитации. Поэтому, на наш взгляд, не может быть никаких опасений в том, что Церковь принимает активное участие в вопросах духовно-нравственного образования и воспитания, в деле, к которому имеет непосредственное отношение.

Примечания

[1] Хайдеггер, М. Вопрос о технике [Электронный ресурс]. URL : http://philosophy.mitht.ru/heidegger.htm.

[2] Итоговый документ патриаршего совещания «Теология в вузах : взаимодействие Церкви, государства и общества» // Журн. Моск. патриархии. 2013. № 1 С. 46.

[3] Риа Новости. 27.11.2012 [Электронный ресурс]. URL : http://ria.ru/society/20121127/912448040.html.

[4] Федеральный закон российской федерации от 29.12.2012 № 273-ФЗ // Рос. газ. 31.12.2012 [Электронный ресурс]. URL : http://www.rg.ru/2012/12/30/obrazovanie-dok.html.

[5] См.: Религиозное образование в России – основные положения, проблемы и перспективы применения федерального закона «Об образовании в РФ» №273-ФЗ // Журн. Моск. патриархии. 2013. № 4. С. 85.

Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 33 (324).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 30. С. 25–29.

В. И. Табуркин, М. В. Доронина

О ПРОБЛЕМЕ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ КАРТИНЫ СОЦИАЛЬНО-ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ НАУКЕ

Исследуются методологические функции картины социально-экологической реальности. В этих целях формируется логический «образ» социально-экологической картины мира, определяются ее методологические функции в современной науке, и на этой основе конструируются стратегия и программа охраны и рационализации природопользования.

Ключевые слова: социально-экологическая картина мира, экологический стиль мышления, экологическое земледелие, рациональное природопользование, экологическое управление, экологическое мировоззрение, закон «убывающего плодородия почв», ноосферное движение, экологическое устойчивое развитие, экологическая безопасность.

Важным шагом в методологии социально-экологических исследований является формирование такой научной теории охраны и рационализации природопользования, которая бы отвечала потребностям дальнейшей экологизации современной науки, культуры и практики. При этом решение поставленной задачи в области природопользования, безусловно, потребует от наших ученых и специалистов не только максимального использования уже установленных способов и приемов рациональной эксплуатации почв, биогеоценозов, агроландшафтов и других природных систем, но и более глубокого познания сущности, закономерности функционирования и развития этих сложных природных объектов. В целях дальнейшего совершенствования и развития теоретических социально-экологических моделей и на этой основе более целесообразного управления и регулирования взаимоотношений человека и природных биогеосистем в современной науке формируются новые философско-системные подходы.

Среди них важное место занимает методология построения системы научного знания, в том числе и социально-экологического знания. Надо отметить, что закономерный рост интегративных процессов в современной науке сопровождается формированием в ней целостной системы знания – научной картины мира. При исследовании данной проблемы особенно велика роль общенаучных, родовых понятий и принципов науки, которые пронизывают ее фундамент, являются синтезом теоретического знания.

Социально-экологические науки как наиболее актуальные и сложные направления в современном научном знании не ушли в сторону от этих общих закономерностей. Поэтому первейшей теоретической и методологической задачей в современных науках о преобразованных биогеосистемах, вдали от которых не может находиться и философия, является целостный анализ тех фундаментальных понятий и принципов, которыми пользуются ученые при исследовании сложных и многообразных процессов преобразованных биогеосистем в целостной системе экологического бытия.

Как нам представляется, в социальной экологии общенаучными, родовыми понятиями являются почва, биогеоценоз, биоценоз и другие экосистемы как культурно-природные целостные системы, антропобиогеотический круговорот, эволюция преобразованных сложных биогеотических систем (почвы, биогеоценоза, ландшафта и др.), экономическое плодородие почв и биологическая продуктивность биогеоценозов и др. Сложная логическая система перечисленных общенаучных понятий и принципов в экологии образует картину социально-экологической реальности или социально-экологическую картину мира. Появление такой надтеоретической системы знания можно объяснить ростом интегративных тенденций в современной социальной экологии, хотя, безусловно, объективные основания, отражаемые в ней, существовали всегда.

В методологическом плане научная картина мира служит стилем мышления и выступает как единый подход в научном исследовании. Например, любой физик смотрит на природу через систему принципов атомизма,

детерминизма и инвариантности[1]. Нечто подобное можно проследить в биологии[2], в почвоведении[3]. Что касается социальной экологии, то функцию синтеза научного знания в ней, целостного подхода к исследованию преобразованных почв, биогеоценозов, ландшафтов, да и всей биогеотической природы, выполняет логическая система общенаучных понятий и принципов картины социально-экологической реальности. Вот почему разработка концепции социально-экологической реальности имеет большое значение для современной социальной экологии и других «биосферных» наук.

Являясь высшим синтезом социально-экологического знания, синтезом его фундаментальных, родовых понятий и принципов, картина социально-экологической реальности занимает важное место в теоретическом экологическом знании. В методологическом аспекте картина социально-экологической реальности определяет стиль экологического мышления, его идеологию, программу и стратегию в сфере организации и управления взаимоотношений человека и природных биогеосистем.

Картина социально-экологической реальности является своеобразным мостиком между философией, экологией и культурой. Именно с её помощью экология связана с результатами философского и социокультурного познания. Концепция антропобиогеотического круговорота позволяет правильно оценить место социально-экологических наук в общей системе научного знания и духовной культуры.

Задачей социально-экологических исследований в современном природопользовании является также разработка экологически чистых систем земледелия. Экологическая концепция земледелия, разрабатываемая в современной сельскохозяйственной науке[4], включает целый ряд важнейших элементов и принципов биосферно-биогеотического, экологического земледелия: ландшафтно-экологический принцип земледелия, поддержание оптимального соотношения растениеводства и животноводства, использование преимуществ залежной системы земледелия, обеспечение максимальной интенсивности круговорота вещества и энергии в почве и агробиогеоценозе, включение ряда элементов интенсивных технологий (генной инженерии, биотехнологий и др.) в земледелие, растениеводство, животноводство и др. Вместе с тем важно осознать, что необходимо использовать при разработке научных концепций, например, земледелия не отдельно взятые элементы, а всю систему их взаимодействия. Иными словами, надо при формировании экологически чистых систем земледелия строго стоять на позициях их целостного и системного осмысления. Вот почему в нашем исследовании предлагается разработка таких агрокультурных теоретических систем, а также эффективное внедрение их в практику современного сельского хозяйства, которая невозможна без системно-экологического знания.

Необходимая основа эффективной охраны и улучшения почв и биогеоценозов – разумное и рациональное их использование. При этом в содержании понятия ‘рациональное природопользование’ должны быть включены социально-экономические и экологические критерии, ибо без их синтеза и взаимодействия это понятие утрачивает свою конкретность, научность и смысл.

Рациональное природопользование – это система человеческой деятельности, обеспечивающая социально-экономическую эксплуатацию природных ресурсов и условий, приводящих к наиболее эффективному их сохранению и воспроизводству с учётом перспективы развивающего хозяйства и сохранения здоровья людей. Следовательно, рациональное природопользование есть высокоэффективная деятельность людей, не приводящая к резким изменениям природы и её ресурсов. Рациональное природопользование обозначает максимально полное извлечение из природных ресурсов всех полезных продуктов, нанесение наименьшего вреда отраслям хозяйственной деятельности, базирующимся на тех ресурсах и состояниях природной среды, необходимой для сохранения жизни и поддержания здорового образа жизни человека.

В связи с этим нельзя не отметить и тех качественных изменений, которые происходят сегодня в природопользовании под влиянием научно-технического прогресса. Научно-технический прогресс, снабдив человека мощными и разнообразными средствами производства, породил у него своеобразную установку, согласно которой человек уже не желает ждать милостей от природы, но готов их взять силой. На этой идеологической основе выросло несколько поколений людей

со стойкими потребительскими отношениями к природе и её познанию. Чтобы дальше совершенствоваться, люди должны сменить устаревшую опорочившую себя парадигму, вредный стереотип экологического мышления и экологического поведения в их отношении к природе. Необходимо так использовать созданную человеком мощную научно-техническую базу мирового хозяйства и, в частности, производственные секторы нашей страны, чтобы максимально развивать производственные силы почв, биогеоценозов, ландшафтов, биогеосферы и биосферы в целом. Неслучайно эти коренные изменения в природопользовании вызывают потребность в специалистах, способных творчески мыслить, владеть методологией целостных социально-экологических исследовании. При этом надо отметить, что возникновение такого социально-экологического знания в условиях радикальных изменений природопользования, безусловно, требует разработки и осмысления научной картины социально-экологической реальности, выступающей крайне необходимой основой трансформации её в экологическом знании в идеологию управления и регулирования взаимоотношений человека и природных биогеосистем.

Системно-объективной основой экологического управления служит переход от форм и уровней организации природного мира к формам и видам социального бытия, которые, взаимодействуя между собой, формируют качественно новую социально-природную целостность – систему «общество-природа». Целостное управление природопользованием предполагает выделение главного звена (объекта) в системе «общество-природа», а именно – экологическую деятельность. При этом под экологической деятельностью понимается совокупная деятельность человека, направленная на преобразование природы. Понятием экологической деятельности в наиболее обобщённом виде описываются разнообразные виды человеческой деятельности, относящиеся к изучению, освоению, осмыслению и преобразованию естественной среды существования человека и его выживания. В качестве мировоззренческого и методологического оснований управления системой «общество-природа» выделяются следующие принципы и положения: законы Б. Коммонера («все связано со всем», «все должно куда-то деваться», «природа знает лучше» и «за все надо платить»)[5]; законы Н. Ф. Реймерса (правила социально-экологического равновесия, принципы культурного управления равновесия, правила социально-экологического замещения, закон исторической (социально-экологической) необратимости и закон ноосферы В. И. Вернадского)[6]; принцип благоговения перед жизнью и природой[7]; принцип целостности как важнейший смысловой стержень концепции управления системой «общество-природа»[8], а также трудовая деятельность как закон управления и регулятор взаимодействия человека и общества с природой и этические нормы экологической ответственности[9] и др.

В ходе анализа методологических функций картины социально-экологической реальности более чётко и системно решаются и вопросы критики мировоззренческих и методологических оснований экологического знания. Как известно, ещё в первой половине XX века, закладывая основы учения о биосфере, В. И. Вернадский высказал очень важную идею о существовании в науке двух научных картин мира, двух научных мировоззрений: физической и биосферной. При этом в науке первая, физическая картина мира, стала основой технологического способа мышления; вторая, биосферная картина мира, стала основой биосферного способа мышления. Это прослеживается в научном исследовании на примере борьбы, противоборства перечисленных мировоззрений и способов мышления в истории развития отдельных наук. Так, в биологии в результате указанного противоборства образовались два объяснения, две трактовки живого – физико-химическое и чисто биологическое; в социологии – биологизаторские и социологизаторские концепции в объяснении человека и общества; в почвоведении – геологическое и биологическое направления в объяснении сущности процессов почвообразования; в земледелии – технологическая и биосферно-биогеотическая тенденции в формировании систем земледелия; в экологии – экологизаторский (природный) и социологизаторский критерии в объяснении концепций экологического знания. В современной экологической науке такие мировоззренческие и методологические трудности разрешаются не на основе простого, механического соединения перечисленных концепций и подходов, а на основе их синтеза в единую целостную модель социально-экологического мира.

В настоящее время ученые и практики мирового сельского хозяйства в противовес «закону убывающего плодородия почв» выдвигают более научно обоснованный закон возрастающего плодородия почв, разрабатывают теоретические модели расширенного воспроизводства почвенного плодородия[10]. Развитие экологических и интенсивных систем земледелия требует целостного осмысления основных закономерностей сохранения и повышения плодородия почв. Повышение плодородия почв связано не с какими-то отдельными факторами научно-технического и социального прогресса, а с синтезом всех его факторов. Согласно этому закону увеличение урожаев на обрабатываемых почвах год от года возрастает все в больших пропорциях. При этом онтологическим обоснованием целостной модели возрастающего плодородия почв являются сами объективные противоречивые процессы почвообразования, ведущие к сохранению, увеличению и накоплению плодородия почв, а также культурно-природные мероприятия человека, направленные на охрану, воспроизводство и возрастание почвенного плодородия.

Таким образом, социально-экологическое знание может стать мощным средством качественного улучшения землепользования и природопользования в целом.

Однако для того, чтобы социально-экологическое знание послужило охране и рационализации природопользования на уровне современных требований, необходима коренная переориентация в самом экологическом сознании. Известно, что до недавнего времени оно развивалось по преимуществу в направлении идеологии господства человека над природой. Теперь необходима системная экологизация мышления, которая позволяет более глубоко осмыслить такое системно-экологическое знание, в котором почва, биогеоценоз, ландшафт и многие другие природные экосистемы рассматривались бы не как лишь объект эксплуатации, а прежде всего как субъект, интересы которого столь же важно учитывать, как и непосредственные интересы человека. В этой связи в нашем исследовании анализируется современная литература по социальной экологии, где ведутся исследования не только по линии выделения и определения экологических отношений, но и прежде всего по линии выделения и определения социально-экологических отношений[11]. От того, как сложатся в действительности все перечисленные отношения, будет зависеть решение многих экологических проблем. Однако необходимо и здесь помнить о доминировании социальных факторов над природными. Человек не может себя ограничить только лишь естественными или природными связями со средой обитания. Он заботится о судьбе природной среды и строит свои непосредственные отношения с ней, исходя из задач формирования и развития культурно-природных экосистем, в том числе и преобразованных биогеотических систем типа почвы, биогеоценоза, ландшафта и др. Биосферный стиль мышления служит методологической основой решения глобальной проблемы – единства биосферы и человечества, перехода от биосферы к ноосфере, сфере разума.

Вот почему «биосферное», системное экологическое мышление составляет принципиально новый глобальный способ экологического мышления, способный выработать синтетическое, целостное видение биосферы и ее подсистем и взаимодействие с ними человека. Игнорирование и, даже можно сказать, отбрасывание «биосферных» наук и биосферного способа мышления стало потерей для человека качества научной мысли и мировоззрения и обострения современных экологических проблем, в том числе и социально-экологических, связанных с проблемами охраны и рационализации природопользования.

Гармонизация отношений человека и биогеотической природы существенно определяется гармонизацией социально-экологического знания и охраной и рационализацией природопользования. О степени развития этой гармонии можно судить по тому, насколько теоретическое экологическое знание на основе социально-экологической картины мира обеспечивает предвидение возможно более отдаленных природных и социальных последствий деятельности людей в биогеотической природе. Предвидение же служит гносеологической основой взаимопроникновения, слияния в едином системном процессе охраны природных экосистем и их рационального использования. Действительно, конечной целью предвидения является выбор такого способа мышления в познании и преобразовании природных биогеосистем, который обеспечивал бы наибольший социально-экологический эффект при взаимоотношении человека с биогеотической природой. Чем шире и глубже

научное предвидение, тем гармоничнее связи экологического знания и социально-экологической деятельности (природопользования) и, соответственно, теснее взаимосвязь экологического знания и концепции охраны и рационализации природопользования. Важнейшая задача социально-экологического знания в современную эпоху невиданного по масштабам и интенсивности воздействия человека на биогеотическую природу – придание природопользованию системного природоохранительного характера. Охрана землепользования, да и природопользования в целом, при этом понимается в широком смысле – сохранение природной среды как необходимого условия организации, функционирования и развития общества. В этой связи особенно повышается роль философских принципов целостности и развития в формировании социально-экологического знания. В этом смысле целостная модель экологического знания рассматривает проблему соотношения природы и общества под углом зрения возможностей и перспектив выживания человечества на Земле.

Итак, картина социально-экологической реальности занимает важное место в теоретическом экологическом знании. Являясь частью системно-экологического знания и духовной культуры общества, социально-экологическое знание позволяет более основательно определить и осознать кардинальные и практические задачи по охране почв, биогеоценозов, ландшафтов и других экосистем, а также их рационального и целенаправленного использования в промышленном и сельскохозяйственном производстве нашей планеты. Только при этих условиях и осуществляется экологическая безопасность, которая выражается как совокупность действий, состояний и процессов, прямо или косвенно не приводящих к жизненно важным ущербам, наносимым природной среде, отдельным людям и человечеству в целом. Экологическая безопасность есть комплекс состояний, явлений и действий, обеспечивающий экологический баланс на Земле и в любых её регионах на уровне, к которому физически, социально-экономически, технологически, нравственно и политически готово человечество.

Примечания

[1] Лойфман, И. Я. Научная картина мира, ее уровни и функции в познании // Анализ системы научного познания. Свердловск : Изд-во Урал. гос. ун-та, 1984. С. 59–64.

[2] Афанасьев, В. Г. Мир живого : системность, эволюция и управление. М. : Политиздат, 1986; Югай, Г. А. : 1) Субстанциональный принцип органической живой системы // Проблемы современной биологии. М. : Наука, 1968. С. 7–46; 2) Общая теория жизни : диалектика формирования. М. : Мысль, 1985. 256 с.

[3] Табуркин, В. И. : 1) Принцип целостности в философии и естествознании. Новосибирск, 1992. 134 с.; 2) Философские вопросы сельскохозяйственных наук. Екатеринбург, 1995. С. 49–60.

[4] Каштанов, А. Н. Основы ландшафтно-экологического земледелия / А. Н. Каштанов, Ф. Н. Лисецкий, Г. Н. Швебе. М. : Колос, 1994. С. 28–39; Ковда, В. А. Роль и функции почвенного покрова в биосфере Земли // Проблемы почвоведения : Советские почвоведы к 14 Международному съезду почвоведов. Токио, 1990 г. М. : Наука, 1990. С. 3–12; Минеев, В. Г. Биологическое земледелие и минеральное удобрение / В. Г. Минеев, Б. Дебрецени, Т. Мазур. М. : Колос, 1993. 412 с.

[5] Коммонер, Б. Замыкающийся круг : природа, человек, технология. Л. : Гидрометеоиздат, 1974. С. 97.

[6] Реймерс, Н. Ф. Экология : теория, законы, правила, принципы и их гипотезы. М. : Наука, 1994. 237 с.

[7] Марков, Ю. Г. Социальная экология : взаимодействие общества и природы. Новосибирск : Лада : Наука. РАН, 2001. С. 505–506; Швейцер, А. Благоговение перед жизнью. М. : Прогресс, 1992. С. 216–229.

[8] Афанасьев, В. Г. Указ. соч.; Табуркин, В. И. Принцип целостности… С. 93–114.

[9] Доронина, М. В. Экологическое сознание : особенности, системность, функции. Тюмень : Изд-во Тюмен. гос. с.-х. акад., 2008. С. 52–53, 87–91.

[10] Красницкий, В. М. Воспроизводство и сохранение плодородия почв Западной Сибири // Агрохим. вестн. 2000. № 1. С. 2–5; Табуркин, В. И. О целостной концепции почвенного плодородия // Экономические проблемы научно-технической революции в системе АПК. Целиноград : Изд-во Целиногр. с.-х. ин-та, 1988. С. 139–141.

[11] Марков, Ю. Г. Указ. соч.

Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 33 (324).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 30. С. 30–34.

П. В. Григорьев

ВОЗДЕЙСТВИЕ СОВРЕМЕННОГО ТЕХНОГЕННОГО ОБЩЕСТВА НА ЗДОРОВЬЕ ЧЕЛОВЕКА

Рассматривается проблема воздействия формирующегося искусственного техногенного мира на человека и биосферную природу. Уделяется особое внимание исследованиям катастрофических последствий таких воздействий.

Ключевые слова: постиндустриальное или информационное общество, техносфера, техногенность, техногенное общество, технобиогенные процессы.

Современное общество в научных кругах называют постиндустриальным или информационным. С одной стороны, оно характеризуется бурным развитием и преобладанием сферы услуг, что позволяет социологам назвать его постиндустриальным обществом, а основой многообразных услуг стали когнитивные, научные, образовательно-знаниевые, информационные услуги, что породило его второе название – информационного социума. С другой стороны, современное общество активно насыщается техносферой как неживым искусственным вещественно-предметным и электромагнитным миром, техногенно измененными биосферными организмами, включая и человека, во многом окультуренными геобиохимическими процессами. Искусственностью, или техногенностью, как принято говорить, пронизывается практически не только социум, но и вся природа в его окружении. Поэтому понятие ‘техногенное общество’ становится одним из основных понятий философии социально-техногенного развития земного мира. Понятие ‘техногенное общество’ впервые появилось в развернутой формулировке Э. С. Демиденко в 2003 году в книге «Глобалистика». Это понятие, как подчеркивается в ней, «первоначально использовалось как синоним индустриального общества (цивилизации), пришедшему на смену аграрному традиционному обществу». Среди характерных его черт он выделяет «быстрое изменение техники и технологий благодаря систематическому применению в производстве научных знаний <…> его динамичное ускоряющееся развитие на базе научно-технического прогресса <…> и формирование техносферы как искусственного материального мира – основы будущей общественной и природной жизни». И далее он отмечает: «Современное общество вступает в новое состояние, характеризующееся не только развитием на основе научно-технического прогресса, но и техногенным состоянием, – все увеличивающимся воздействием техники и техносферы на общество, природу и человека и соответствующей трансформацией последних»[1].

Поскольку техногенное общество зарождается в ходе промышленной революции конца XVIII века, Е. А. Дергачева в 2009 году рационализирует и интегрирует понятия, выдвинутые видными социологами XX века в теориях индустриального (Р. Арон, Дж. Гэлбрейт), постиндустриального (Д. Белл) и информационного (М. Маклюэн, Й. Масуда, Т. Сакайи, О. Тоффлер) общества, с понятием ‘техногенное общество’. В ее понимании они получают такие последовательные названия: индустриально-техногенное, постиндустриально-техногенное и информационно-техногенное. Речь идет о том, что с развертывания индустриального общества планета Земля переходит в новую свою фазу развития – техногенную. Сегодня в постиндустриально-техногенном обществе активно распространяется всеобщий поступательный и противоречивый социально-техносферный процесс, который включает в себя все больше и больше нарастающие преимущественно отрицательные воздействия техносферы на многие стороны жизнедеятельности социума и биосферной живой природы. Включение в их процессы искусственно синтезированных химических веществ ведет к постепенному уничтожению биосферы и техносферизации планеты Земля, созданию техногенного пространства вокруг человека и в самом человеке, что в свою очередь делает homo sapiens всецело зависимым от создаваемой им науки, техники и технологий, т. е. от техносферы, во многом искусственного мира.

Если обратиться в прошлое, в историю, то мы увидим, что человек до определенного времени развивался и существовал как биосферное существо, в котором природные задатки превалировали, природные качества были более развиты в процессе физического труда, чем социальные. Человек в биосферно-природной среде проходил естественный отбор, который по праву ученые называют биосферным, так как происхождение и жизнедеятельность людей определялись в подавляющей степени состоянием и развитием биосферы. Однако затем в мире, начиная с земледелия, стали происходить все более нарастающие техногенные изменения. Человек стал активно трансформировать всю живую природу, вплоть до уничтожения ее огромных биосферных пространств, замещая их техносферой, создавая искусственные условия своей жизни и деятельности. В техносферных условиях существенно активизировались и возросли большинство не только жизненных процессов самого человека, но и биологических, особенно с развитием биотехнологий.

Это и многое другое явилось причиной перехода человека не только к высокой его социальности, но даже к его постбиосферному существованию, возвышению над биосферной природой.

В конце XIX века Россия была земледельческой (аграрной) страной, и почти девять десятых ее населения проживало на селе. В этот период жизнь и деятельность человека очень сильно зависели от состояния биосферы, многогранного воздействия организмов друг на друга, особенно от воздействий микроорганизмов на человека. Так, например, как показала перепись 1897 года, «43 % детей умирало в возрасте до 5 лет, из семерых детей, которых рожала в среднем российская женщина, четверо уходили из жизни до 15–17 лет. В настоящее время в России в возрасте до 5 лет умирает менее 2 % детей»[2].

А ведь всего-то прошло немногим более ста лет, но насколько возросло в этом отношении как положительное, так и отрицательное воздействие социума на человека.

Современный человек активно стремится удовлетворить свои возрастающие потребности и мотивы, прежде всего с помощью своей деятельности – экономической, социально-политической и др. В мире, где возрастает влияние техники и техносферы, человек становится зависимым от их дальнейшего развития. «Как природа меняет свой облик под воздействием техники, – отмечает, например, К. Ясперс, – такое обратное действие на человека оказывает его техническая деятельность»[3].

Как доказательство этого тезиса сегодня можно наблюдать активное падение состояния здоровья и деградацию населения в обычных городах и мегаполисах мира, а также возникновение и дальнейшее распространение так называемых «цивилизационных болезней» в индустриальных странах. В техногенном обществе активно продолжает разрушаться биосфера и динамично формируется техно-ноосфера, в связи с этим уменьшается физическая нагрузка на человека, давление естественного отбора. Также продолжаются трансформационные и деградационные процессы в организме человека, которые опасны для его здоровья и дальнейшего воспроизводства.

Многие ученые отмечают, к примеру, что в техногенном обществе возросла средняя продолжительность жизни человека и достигла 70–80 лет, т. е. выросла в два раза по сравнению со средней продолжительностью жизни в развитом земледельческом обществе. Однако наряду с этими изменениями в XX–XXI веках возрастает негативная трансформация природных качеств человечества, а рост продолжительности жизни объясняется созданием социально-оздоровительной и медицинской инфраструктуры, более рационального образа жизни, высоким уровнем образования и улучшением питания.

Доктор философских наук, профессор В. С. Степин, который в 1989 году впервые ввел в научный и философский оборот понятие ‘техногенная цивилизация’, считает, что «постиндустриальное общество можно рассматривать как переходный этап к новому типу цивилизационного развития, учитывая, что оно призвано создать условия для разрешения экологической и других глобальных проблем»[4]. В то же время он отмечает: «…могут возникнуть трудности с переходом к новому типу цивилизации, связанные со стремлением максимально продлить технико-технологический прогресс и экономический рост техногенного общества, что усугубит глобальные кризисы и может привести к самоуничтожению человечества»[5].

Человечество в техногенном обществе столкнулось с новой тенденцией деградации организма, которая проявляется в патологи-

ческих заболеваниях среди населения городов. Эти болезни «помолодели», среди них наиболее активно распространяются сердечно-сосудистые, онкологические, аллергические, психические, генетические, эндокринные и т. п. Все выше перечисленные заболевания, как считают многие исследователи в области медицины и биологии, органически связаны с разрушениями иммунной, сердечно-сосудистой, эндокринной, половой и других жизненно важных систем человеческого организма. Причиной тому явились происходящие в техногенную эпоху изменения условий жизни и деятельности, среди которых ведущую роль играют ухудшение состояния биосферной природы и активное распространение техногенности.

Патологические явления в организме и жизни человека чаще всего проявляются в крупногородской (ярко выраженной техносферной) среде, где особенно много распространено синтезированных химических веществ. Так, «в Лос-Анджелесе за четыре десятилетия (30–70-е годы XX века) загрязненность воздуха увеличилась примерно в 40 раз, и почти в такой же пропорции возросли многие легочные болезни, включая и рак легких. Онкологические заболевания среди мужского населения США увеличились в XX веке с 4–5 до 36–37 %, а аллергические заболевания – в десятки раз и достигли уровня 14–15 %»[6]. В индустриально развитых странах серьезные проблемы возникли у мужчин, особенно в крупнейших городах, – нарастание импотенции (в США до 40 % в возрасте свыше 30 лет). По некоторым исследованиям, в XX столетии выработка спермы у мужчин снизилась на 50–60 %, а за последние 50 лет XX века – почти на 40 %»[7]. Сегодня население всей планеты Земля столкнулось, кроме проблемы воспроизводства человечества, с постепенным уничтожением биосферной жизни и биосферного человека, со стремительной трансформацией последнего.

Так, например, в статье «Жители России уменьшаются в размерах» специалисты на основе проведенных исследований в Курганской области показали, какие катастрофические последствия ожидают российское население в условиях роста техногенности и ухудшения условий жизни. Как известно, прошедшее столетие в индустриально развитых странах ознаменовалось существенным снижением рождаемости и акселерацией роста и развития детей, что было характерно и для нашей страны. Темп увеличения роста людей составлял примерно 2,54 см за поколение. В конце же прошлого столетия с изменением государственного строя и ухудшением условий труда и жизни населения пришла децелерация – массовое торможение физического и интеллектуального развития детей. За последние два десятилетия, как показали исследования 3 тыс. рожениц и детей Кургана, средний рост женщин уменьшился со 167 см до 162 см. И женщины, и дети уменьшились не только в росте, но и в весе. Кроме того, у будущих матерей существенно снизился слой подкожной жировой клетчатки, выполняющий важные физиологические функции при беременности, плохо сформированы тазовые детородные пути, что отрицательно влияет на течение беременности. Как показали исследования, суточная калорийность рациона беременных женщин составляет 87 % от рекомендуемой нормы[8].

Трансформация биогенных процессов в техносферной среде ведет к возникновению и дальнейшему распространению технобиогенных процессов, которые являются причиной возникновения патологических процессов в природе и организме человека. Поэтому сегодня активно в нашей стране растет детская инвалидность по сравнению с инвалидностью взрослого населения. Ярко выражены такие процессы в городах с автозагрязнениями, особенно техногенным зарубежным питанием, распространением влияния на детский организм магнитного излучения, а также «расстройством» психики благодаря средствам массовой информации (СМИ). Сам термин ‘техногенная инвалидность’ введен в 2010 году в научный оборот Э. С. Демиденко для обозначения социального явления быстрого роста инвалидности, которая характеризуется динамическим распространением в мире техногенности во второй половине XX века. «В конце XX века началось быстрое омоложение болезней и рост детской инвалидности, особенно в России, где детская инвалидность опережает взрослую по темпам роста примерно в 1,5 раза. В настоящее время в России насчитывается около 13 млн инвалидов, или примерно 9 % всего населения»[9].

Многие современные исследователи констатируют негативное воздействие информационных средств, в частности мобильных телефонов и компьютеров, которые своими

электромагнитными полями вызывают онкологические заболевания среди жителей планеты, особенно детей. «Так, всего за 4 года (2004–2007) заболевания глаз у калининградских детей увеличились на 48 %; специалисты называют главную причину этого – бесконтрольное пользование компьютерами»[10]. Как показывают исследования в США и Европе 13 тыс. детей, показатели здоровья у тех, чьи матери дважды в день пользовались мобильной связью, значительно хуже; в 1,5 раза они имеют больше серьезных отклонений от нормы. Исследование шведского ученого Л. Харделла показали: у детей, начинающих пользоваться сотовым телефоном в 8–12 лет, к 21 году в 5 раз чаще развивается опухоль мозга. Такова же вероятность и опухоли слухового нерва. Специалисты отмечают среди наиболее часто встречающихся расстройств от мобильной связи ослабление памяти, снижение внимания, умственных и познавательных способностей, раздражительность, нарушение сна, склонность к стрессам, эпилептическим реакциям. Среди отдаленных последствий отмечаются опухоли мозга, болезнь Альцгеймера, «приобретенное слабоумие», проявление дегенерации нервных структур головного мозга[11].

Одной из важных черт развития техногенного общества и техногенного земного мира является трансформированная вода. Как известно, вода – это жизнь и одна из важнейших составляющих и биосферы, и живого вещества (живых организмов). Следующей важной чертой техногенного общества является еще одна немаловажная проблема – низкое качество продуктов питания по сравнению с биосферными продуктами. Раньше они содержали в себе полезные живые элементы, а главное – были натуральные. К тому же применение биотехнологий, консервантов, стимуляторов роста и т. п. в пищевой промышленности приводит к росту онкологических и других заболеваний, резкому снижению качества жизни»[12]. «Несмотря на то, что более двух третей населения развитых стран мира принимают “витаминные” таблетки, т. е. биодобавки (а в России всего лишь 3–5 %), “болезни цивилизации” (ожирение, диабет и т. д.) в этих странах не только не понизились, а, наоборот, даже продолжают расти»[13].

Данные общей заболеваемости среди населения Калининградской области за последнее десятилетие (2000–2010 годы), подготовленные младшим научным сотрудником отдела статистического анализа НОЦ «Социоинструментарий» Ю. Винокуровой, показывают: заболеваемость увеличилась на 33,5 % – с 599 до 799 человек на 1000 человек населения. Как самые распространенные заболевания среди населения Калининградской области в 2010 году зарегистрированы болезни «органов дыхания – 344,5 тыс. человек»[14]. Это связано с тем, что на здоровье детей активно оказывает влияние техногенное воздействие, которое определяется, более всего, засильем газовых выбросов от автомобилей, ухудшающейся экологической ситуацией, некачественными продуктами питания. Несмотря на снижение загрязнений воздуха на автомагистралях, продолжает ухудшаться экологическая ситуация в зоне жилых застроек. «В 2010 году II и III места занимают болезни кожи и подкожной клетчатки, мочеполовой системы, с показателями 65,3 и 44,3 тыс. человек соответственно»[14]. Активно распространяются в Калининградской области в течение последних 10 лет первичные злокачественные новообразования. В связи с воздействием магнитных излучений, стрессов, употребления во многом техногенной измененной пищи, применения в косметике и быту химических веществ, наличием плохого состояния экологии «заболеваемость среди населения региона возросла на 17,1 % в 2010 году»[14].

Человечеству сейчас жизненно необходимо задуматься о том, что на всю нашу планету избыточно воздействует техносфера и активно наполняет техногенностью всю земную природу, в первую очередь это касается ее живого вещества и человека. Сегодня это представляет одну из самых опасных глобальных проблем современного развития не только какого-то отдельного народа, но и всей планеты; поэтому уже сегодня необходимо решать совместными усилиями всего человечества назревшие экологические и социальные проблемы. Ученым следует вплотную заняться исследованием не только социально-экономических изменений, которые происходят в постиндустриально-техногенном обществе, но и изучать характер техногенного социоприродного развития земного мира. Необходимо задуматься всему мировому сообществу над актуальным вопросом, что станет с человечеством и всей биосферной природой в ходе дальнейшего распро-

странения искусственной техногенной среды на нашей планете.

Примечания

[1] Демиденко, Э. С. Техногенное общество // Глобалистика : энциклопедия / гл. ред. И. И. Мазур, А. Н. Чумаков. М., 2003. С. 1000–1001.

[2] Демиденко, Э. С. Философия социально-техногенного развития мира : статьи, понятия, термины / Э. С. Демиденко, Е. А. Дергачева, Н. В. Попкова. Брянск : БГТУ ; М. : Всемир. информ.-энцикл., 2011. С. 125–135.

[3] Ясперс, К. Современная техника // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 120.

[4] Степин, В. С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопр. философии. 1989. № 10. С. 3–18.

[5] Там же. С. 3–7.

[6] Демиденко, Э. С. Философия социально-техногенного развития мира… С. 226–333.

[7] Там же. С. 81–83.

[8] New Scientist. 2011. Ноябрь. С. 69.

[9] Демиденко, Э. С. Философия социально-техногенного развития мира… С. 263.

[10] Винокурова, Ю. [Б. н.] [Электронный ресурс] // Научно-популярный портал ученых БФУ им. И. Канта. URL : http://intellika.info/publications/1767.

[11] Гарматина, Ю. Не волнуйте дитя. Мозг ребенка беззащитен перед мобильником? // Аргументы и факты. 2009. № 11. С. 19.

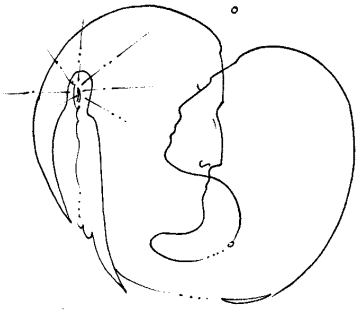
[12] Демиденко, Э. С. Философия социально-техногенного развития мира… С. 169–170.

[13] Там же. С. 282.

[14] Винокурова, Ю. Указ. соч.

Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 33 (324).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 30. С. 35–38.

**ЧЕЛОВЕК,
ОБЩЕСТВО,
КУЛЬТУРА**



Е. М. Калашникова

ИСТОРИЧЕСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ИДЕНТИФИКАЦИИ И ИДЕНТИЧНОСТИ В УСЛОВИЯХ «ПОЗДНЕЙ» СОВРЕМЕННОСТИ

Материал подготовлен в рамках Проекта № 023-Ф
Программы стратегического развития ПГПУ

Исследуются исторические и методологические основания идентичности и идентификации в «поздней» современности. Идентификация рассматривается как подструктура рефлексии, сосредоточивается внимание на конструировании идентичностей, указывается на значимость вариабельности исследовательских программ при изучении идентификации и идентичности.

Ключевые слова*:* идентичность, идентификация, «новая рефлексивность», «рефлексивно-дескриптивный» подход, «глобальная интерсубъектность», «жизненный мир», «предпосылочная идентичность», «субнациональная идентичность», «культура самосознания».

Несмотря на многочисленные публикации по идентичности и идентификации в социально-гуманитарном знаниевом пространстве, работы по истории и методологии не получили должного освещения, поэтому содержание данной статьи в познании этого междисциплинарного феномена не будет избыточным.

Начну с того, что в основаниях идентификации приоритетными до сих пор являются методы классической рациональности, и хотя довольно часто учеными привлекаются материалы из неклассической науки, установка на объект-субъектную доминанту остается непоколебимой.

Огромный разрыв, произошедший в отношениях между реальной действительностью, выражающийся в масштабности, высоких темпах изменений в технологиях, переорганизации и организации новых социальных институтов, и осмыслением этого разрыва, стал настолько велик, что социально-познавательная парадигма с ее методологическими процедурами в научных исследованиях выдвигается временем на первый план.

Перемены в объективной и субъективной реальности в «поздней» современности (период примерно с последних десятилетий XX века до настоящего времени) отмечают западные философы и социологи. Так, Э. Гидденс утверждает, что «…формы жизни, созданные современностью, оторвали нас от традиционных типов и сделали это способом, не имеющим прецедентов»[1]. Э. Тоффлер также отмечает: «…новые технологии требуют вносить изменения в технику, они предполагают новые решения социальных, философских, даже личных проблем. Они изменяют все интеллектуальное окружение человека и его мировоззрение»[2].

Действительно, новые технологии и поток новых знаний продуцируют и меняют схемы взаимоотношений между людьми в познавательной, ценностной и мотивационных областях человеческой деятельности. Особенное значение приобретает изменение рефлексивности.

Остановлюсь на рефлексивности, поскольку она имеет непосредственное отношение к

избранной теме статьи. Во-первых, следует согласиться с Э. Гидденсом, что «…характерной чертой современности является презумпция всеобщей рефлексивности, включающая, разумеется, рефлексию о природе самой рефлексии»[3], и, во-вторых, следует отметить, что знаниевые процессы, опосредованные деятельностью, перестраивают рефлексию в свете бесконечно меняющейся новой информации.

Идентификация как подструктура рефлексии человека в той части, в которой осуществляется направленность как на «себя», так и на «другого», также динамична и многомерна и является важной компонентой целостного процесса рефлексивности над «иным». Не вызывает сомнений тот факт, что сегодня в научном познании интерес представляет не только объективный вещный мир, но и «… свойственные человеку смысловые структуры удивительно нового рода, скрывающие в себе интенциональные бесконечности»[4]. Идентификация в новых условиях как раз и является той смысловой подструктурой самосознания, которая постоянно «внедряет» представление другого в «тебе», а «тебя» в «другом», производя интенциональную бесконечность интерпретаций идентичности.

Полагаю, что, исследуя идентичность и идентификацию в современных условиях, следует сосредоточить внимание на интерсубъективных структурах мышления, конструировании идентичностей и реализации этих конструкций в практике в конкретных условиях.

При этом вынести за «скобки» накопленный опыт в истории проблемы было бы несправедливо, так как у исследователей, занимающихся этим вопросом, был свой «взгляд», свой «горизонт» и свои «границы». Приведу слова первооткрывателя проблемы идентификации З. Фрейда: «…предположение может подсказать нам, что мы стоим перед процессом, который психология называет “вживанием” и который играет первостепенную роль для нашего понимания чужеродности “я” других людей. Но хотелось бы ограничиться ближайшими аффективными воздействиями идентификации и оставить пока в стороне ее значение для нашей интеллектуальной жизни»[5]. Так, З. Фрейд прогнозировал значимость идентификации сегодняшнего дня в процессах «интеллектуальной жизни».

Не прошел бесследно и опыт исследования идентификации с применением методологии классической рациональности. Так, автором данной статьи в монографии «Личность и общество» (проблема идентификации) дано определение, в котором идентификация рассматривается не как процедура выявления сходств сравниваемых объектов, а как процесс интеграции людей в общность на базе общего социального содержания, выраженного во взглядах, нормах, интересах, интегрированных в ходе освоения мира человеком.

В этом определении были зафиксированы особенности идентификации в историческом контексте общения людей. Идентификация предстает механизмом социализации людей в онтогенезе, социогенезе, макро- и микросоциальных общностях, более того, в каждой социальной среде (общности) идентификация имеет свою специфику, поскольку рассмотрение идентификации производится через разные категориальные «сетки». Доказывается, что процедура идентификации осуществляется через интериоризацию, т. е. присвоение одних ценностей индивидом или группой и «отбраковывание» других. В результате идентификация предстает как социально-психологический механизм приобщения и обособления от ценностей.

В результате через механизм сознательной идентификации (не просто уподобления) происходит обобществление совокупных способностей в общественном производстве, благодаря конвенции (приобщения и обособления) создаются научные сообщества, аккумулируется социально-культурный опыт в общностях различного уровня.

При таком историко-генезисном подходе идентификации отводится серьезное место в доказательстве «укорененности» человека в социуме, подчеркивается ее конструктивность и константность в различных видах индивидуальной и групповой деятельности[6].

Однако в условиях «поздней» современности при изучении идентификации следует использовать «гибкие» методологии, т. е. разные методы в зависимости от их эффективности в каждом конкретном случае. Здесь вполне применимо соотношение научных и ненаучных методов, интерпретационных, феноменологических, экзистенциальных подходов, рефлексивной социологии и др.

В новом ракурсе следует рассматривать воображаемое и реальное. Так, в условиях глобализации понятие ‘человечество’ рассматривается в первую очередь не как антропологическая видовая всеобщность, а как глобальное интерсубъектное единство. «Жизненный мир» каждого индивида – это мир его желаний и

потребностей, значимых для него и реализуемый в деятельностных реалиях и культурных связях, он зависит от индивидуального опыта, образования, социализированности. И это субъективное видение неизмеримо богаче, чем реальная видовая, антропологическая всеобщность, а потому сам процесс идентификации осуществляется в деятельном взаимодействии, как продуктивный синтез идентификаций «другого для меня» и «меня для другого». Конструируемая в каждом субъекте «обобщенная идентичность» постоянно изменяется под влиянием новой информации и непрерывно углубляется, поэтому интерсубъектное понятие ‘человечество’ обладает атрибутивным свойством – смысловой бесконечностью.

Такой рефлексивно-дескриптивный подход (акцентирующий внимание на смысловых взаимодействиях, в контексте взаимодействия горизонтов значений идентифицирующихся людей с миром) имеет в познании понятия ‘человечность’ такие преимущества, как: а) представление о человечестве для индивида выступает не как навязанное извне нормативное указание; б) определенность «мнения» указывает на уровень организации мышления индивида; в) происходит «свободная» идентификация индивидуальных сознаний; г) человечество как интерсубъектная всеобщность безусловно «размыта», но упорядоченный эмпирический опыт позволяет наметить желаемые для всех ориентиры.

В данном случае подчеркивается, что люди руководствуются обыденными конструктами, которые детерминируют представление о глобальной идентичности ‘мы – человечество’.

Далее от рассуждений о глобальной интерсубъектности перейду к анализу идентификаций в обществе неопределенностей и рисковых ситуаций. В этих условиях человеку приходится выбирать объекты для идентификации, которые предлагаются абстрактными схемами. Может показаться, что если человек включается в общественные взаимодействия, «как вилка в розетку» (Тоффлер), и его идентификация носит ситуативный и номадический характер, то результаты таких идентификаций должны приводить к субъектной деградации и к разрушению социальных связей, но этого не происходит. Причина в том, что неразмышляющая «установка» на идентификацию не есть «неосознанность» в классическом варианте, поскольку предполагает «предпосылочную идентичность», основанную на прошлом опыте бывших идентификаций, а в дальнейшем реализуемую в новых практиках. В предпосылочной идентичности предполагается учитывать и неявное знание в субъекте, оно еще не вербализовано, но как интуитивный компонент не исключается.

Таким образом, исследуемая в новом неклассическом варианте как идентификация, так и опирающаяся на нее новая идентичность, расширяет и углубляет значимость вариативных познавательных процедур для исследования названного феномена. И более того, новые методологии отвечают на вопрос С. Лемма: «…так как же нам поступить с нашим бедным нерастяжимым сознанием, чтобы оно охватило то, чего охватить не может?»[7] Ответ совершенно отчетливый – использовать вариабельность исследовательских программ (в данном случае программ изучения идентификации и идентичности).

В «поздней» современности одной из важных проблем социологии становится национальная идентичность. Так, С. Хантингтон в книге «Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности» отмечает: «“Мы – американцы”; это предложение необходимо всесторонне проанализировать. Кто мы такие и сколько нас? Если больше одного, то что отличает “нас” от “них” – от тех, кто не мы? Расовая принадлежность, религия, “чувство крови”, ценности, культура, достаток, политика… Присуща ли нам как нации некая сверх-идентичность, превосходящая все наши расовые, религиозные и политические идентичности»[8].

Вопросы, которые задает С. Хантингтон, неслучайны. В Америке происходят дезинтеграционные процессы, они достигают такой силы, что американская социология, исследуя и анализируя эти процессы, ставит под сомнение существование в будущем феномена американской идентичности. С. Хантингтон считает, что деконструкция Америки, подъем субнациональных идентичностей подорвала собственно американскую идентичность. Он полагает пиком национальной идентичности в Америке 1965 год, в это время «жители Америки ощущали себя нацией индивидов с равными правами, объединенных стержневой англо-протестантской культурой, преданных демократическим принципам американской веры»[9], а потом случилась деконструкция американской идентичности, которая создавалась в течение трех столетий, а разрушилась субнациональными идентичностями за несколько десятилетий.

И уже после «разлома» национальной идентичности С. Хантингтон говорит о том, что «существует по меньшей мере четыре вероятные модели грядущей идентичности: идеологическая, “двойная”, националистическая и культурная. В реальности Америка будущего окажется, скорее всего, сочетанием этих четырех и прочих возможных идентичностей»[8]. Автор предполагает возможность сочетаний этих вероятных моделей и «прочих» возможных идентичностей.

Безусловно, в условиях «поздней» современности четко конкретизировать «будущее» национальных идентификаций невозможно.

Разрушение национальных американских символов оказалось для самосознания американцев неожиданным, поскольку ломало «психологическую» уверенность в совершенстве американской идентичности. Более того, эта уверенность создавала иллюзию, что переселенцы легко «переидентифицируются» и будут разделять их ценности, но этого не случилось. Переселенцы привезли с собой свои ценности, а разрыв с родиной, страх неудач, трудности адаптации к новым условиям сориентировал их на закрепленную традицией идентичность, которая, как им казалось, обеспечит их безопасность. Таким образом, ориентация на традиционную идентичность является психологической защитной реакцией перед страхом поражений. Из этой общей тенденции выпадают только креативные люди, добивающиеся личного успеха, они быстро переиндентифицируются на символы американской идентичности.

Тщетны попытки С. Хантингтона обратиться к религиозности американцев и посмотреть на нее по-иному, по-иному на нее «смотрит» Дж. Бьюкенен и никак не возлагает надежд на этот символический элемент объединения. Он заявляет: «…когда-то американцы были христианской нацией, большинство граждан США по-прежнему причисляют себя к христианам. Но нынешнюю доминирующую культуру правильнее называть постхристианской, или даже антихристианской, поскольку ценности, ею прославляемые, суть антитезы древнего христианского учения»[10].

И хотя Америка и Россия – две разнодоминантные общественные системы, когда поиски национальной идентичности обращены к традиционным корням, в Америке на веру в демократию и пуританскую добродетель христианской любви, а в России к общинному бытию (со-бытию) и православию (соборности), то ни в Америке, ни в России такое обращение к прошлому не приводит к позитивному результату.

На самом деле, по крайней мере в настоящий момент, национальная идентичность может определяться при соблюдении двух принципов. Первый – деятельность государства, защищающая интересы гражданского общества, конституция, охраняющая принципы всеобщего равенства и прав граждан. Второй – толерантность (культура самосознания). Ю. Хабермас отмечает, что «…признание различий – взаимное признание другого в его инаковости – может стать отличительной чертой общей идентичности»[11]. При соблюдении этих принципов всё многообразие вероисповеданий, культурных традиций, региональных разногласий не мешает, не разобщает, а формирует чувство коллективного достоинства и способствует становлению и развитию национальной идентичности.

Конечно, национальная идентичность, как и другие ее формы, меняется, но и в новых условиях требуются стержневые символы, на которых строится национальная идентичность.

Новые методологические основания в исследовании идентификации намечены пунктирно, но они есть первые шаги в осмыслении очень важного для современного познания феномена.

Примечания

[1] Гидденс, Э. Последствие современности. М., 2011. С. 115.
[2] Тоффлер, Э. Шок будущего. М., 2002. С. 42.
[3] Гидденс, Э. Последствие современности. С. 156.
[4] Гуссерль, Э. Кризис европейского человечества и философия. Минск, 2000. С. 635.
[5] Фрейд, З. Массовая психология и анализ человеческого «я» // Фрейд, Я. Я и Оно. Труды разных лет. Тбилиси, 1991. Кн. 1. С. 105.
[6] Калашникова, Е. М. Личность и общество (проблема идентификации). Пермь, 1997.
[7] Лемм, С. Библиотека XXI века. М., 2003. С. 491.
[8] Хантингтон, С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004. С. 30.
[9] Там же. С. 46.
[10] Бьюкенен, П. Дж. Смерть Запада. М., 2003. С. 17.
[11] Хабермас, Ю. Расколотый Запад. М., 2008. С. 44.

Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 33 (324).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 30. С. 39–41.

Л. Е. Зиновьева

К ВОПРОСУ ОБ ИССЛЕДОВАНИИ ГОРОДСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Материал подготовлен в рамках Проекта № 023-Ф
Программы стратегического развития ПГПУ

Статья посвящена исследованию российской городской культурной идентичности. На примере г. Перми автор формулирует мысль о важности не только создания новых культурных объектов и институций, формирующих положительный образ города, но и реализации проектов, которые воспринимаются горожанами как переделка негативных идентификационных примет городского пространства в позитивные.

Ключевые слова: культурная идентичность, культурное пространство города, идентификационные культурные объекты.

Реализуемость любых политических решений в экономической, социальной или культурной сфере в России в значительной степени зависит от культуры и традиций, ментальности и ценностей, разделяемых населением страны. Эти факторы могут осознаваться стихийно, в виде неких мифов о нерационализируемых тайнах русской души, а могут быть рационально исследованы и сознательно учтены. В последние десятилетия накоплен достаточно большой опыт исследований российской идентичности в рамках различных научных дисциплин от эконометрики до культурологии.

Культурная идентичность может быть рассмотрена и измерена в разных аспектах. Существуют достаточно интересные современные исследования особенностей экономической ментальности россиян, фиксирующие некоторые общие ценностные параметры российской идентичности (З. Сикевич, Н. В. Латова и др.). В общем исследовании ВЦИОМ 2001 года также были использованы аналогичные методы и параметры измерения идентичности, в том числе, культурной. Общая характерная для россиян культурно-ментальная матрица достаточно точно представлена, описана и исследована как в социологических, так и культурологических работах.

Однако специфика России и российской культурной идентичности связана с ее региональной неравномерностью и территориальной разбросанностью. При всем сходстве ментальных характеристик россиян разных регионов существует и достаточно значимое различие, отмечаемое и самими жителями разных городов и областей. Детали культурной специфики регионов часто замечаются на чисто бытовом уровне, ложатся в основу расхожих мифов о том, например, что «Екатеринбург культурнее Перми», «в Питере нет равнодушных людей», «сибиряки как-то проще» и т. д. Эти бытовые наблюдения, безусловно, фиксируют некую специфику культурной идентичности, но сказать, насколько это отражает реальные культурные особенности жителей российских регионов, без серьезных исследований, конечно, невозможно. В то же время подчас решения региональных властей опираются на подобные представления, составляющие основу здравого смысла и собственной региональной идентичности их представителей. Оценивать в таких случаях степень эффективности принятых решений оказывается крайне затруднительно, хотя, на первый взгляд, они выглядят вполне убедительно. Корректировать основанные на подобных представлениях решения также оказывается крайне сложно, так как бытовые наблюдения мало отражают динамику культурной идентичности, слабо фиксируют глубинные идентификационные изменения, происходящие в регионе, не замечают те институциональные перемены, которые их порождают или выражают.

Все это создает потребность в соответствующих исследованиях региональной идентичности, а накопленный за последние десятилетия опыт исследований общероссийской культурной идентичности позволяет эту потребность удовлетворить.

Не является исключением и Пермский край, администрация которого проводит в последние годы активную культурную по-

литику, кардинально изменившую культурный ландшафт Перми и Пермского края. Осознание и исследование культурной идентичности Перми, как традиционной, так и обновленной, оказывается настоятельной необходимостью. Актуальность таких исследований подтверждается усилиями пермского культурного и научного сообщества, в разных аспектах и различными способами отвечающего на этот вызов времени. В качестве примера можно привести такие разные, но сходящиеся в своем стремлении определить пермскую культурную матрицу научные и культурные явления последнего времени, как состоявшийся в октябре 2009 года в Перми и Кудымкаре I Международный социально-экономический форум финно-угорской молодежи, прошедшую в ноябре 2011 года на Историко-политологическом факультете ПГНИУ Всероссийскую конференцию «Европейская идентичность на перекрёстках интересов», реализованный в 2011 году проект «Пермский архив» – систематизированный электронный свод произведений, содержащих сведения об исторической жизни Перми и Пермского края, в том числе – исследования осмыслений пермской идентичности литераторами края, выпуск в 2012 году Пермским кампусом НИУ ВШЭ научного сборника «Город меняющийся», посвященного в значительной своей части изучению новых культурных брендов Перми и т. д. Все это, так или иначе, говорит об актуальности научной рефлексии культурно-идентификационных процессов Перми и Пермского края.

Вместе с тем можно заметить, что наиболее активными точками исследований в Перми и Пермском крае остаются социально-экономические аспекты культурной идентичности, а также художественно-литературные образы пермской идентичности. Представления же обыкновенных пермяков о культурном пространстве города и края, их готовность строить культурную самоидентификацию на основе городских и краевых культурных реалий и образов остается во многом вне научного анализа. Опираясь на методологические модели и данные уже имеющихся исследований фокус-групп, можно выявить основные направления дальнейшего анализа культурной идентичности жителей Перми и Пермского края.

Перспективным направлением исследования собственно культурной идентичности представляется анализ тех элементов культурного пространства города, которые составляют для жителей положительные основания для идентифицирования с ними, как с сугубо местными.

Культурные объекты и институции, воспринимаемые горожанами как традиционно существующие в городе и крае местные достопримечательности, такие как Кунгурская ледяная пещера, «Пермские боги» – коллекция деревянной скульптуры Пермской художественной галереи и т. д., давно не вызывают сомнения в качестве позитивных идентификационных объектов. Однако именно их привычная традиционность создает ситуацию недостаточности такого идентификационного позитива, особенно для молодежи. Эти объекты воспринимаются как старые, существующие вне активного участия молодых пермяков. Поэтому идущие в последние годы преобразования культурного пространства города и края, очевидно, должны восприниматься наиболее положительно как раз молодыми жителями. Вместе с тем, новые культурные объекты, вновь образующиеся культурные институции, а также новые культурные события, такие, например, как «Красные человечки», музей современного искусства PERMM, или поэтический фестиваль «СловоНова», вызывают крайне неоднозначную реакцию как культурных элит, так и обычных граждан края, причем негативная оценка этих явлений часто строится именно на оппозиции к традиционным культурным идентификаторам.

Таким образом, процессы в сфере культуры Перми и Пермского края последних лет, накладываясь на традиционный городской культурный пейзаж, образуют сложное и зачастую контрастное сочетание старых и новых культурных пространств и смыслов. При этом молодым поколением пермяков эти контрасты воспринимаются менее болезненно, в целом не препятствуя позитивной идентичности, в то время как старшее поколение во многом отказывается принять новые культурные идентификаторы именно в силу их реальной или воображаемой оппозиционности традиционным.

Дополнительным фактором, влияющим на разное восприятие культурных перемен молодым и старшим поколениями, является неосознанность последним виртуального пространства как культурно образующего. Для молодых людей Интернет является очень зна-

чимым источником информации о культурных событиях города и края, в социальных сетях группы, объединяющие как поклонников города, так и участников отдельных культурных институций и событий, объединяют тысячи в основном молодых людей. А для старшего поколения этот информационный ресурс и идентификационные возможности виртуального культурного пространства остаются в значительной степени закрытыми. Отчасти по этой причине негативное восприятие культурных перемен более консервативной частью пермяков усиливается, так как они воспринимают их как «спущенные сверху», внедренные в пространство города без их прямого участия и одобрения. Использование активных возможностей социальных сетей для молодых и наиболее интернет-активных пермяков старших возрастных групп создает ощущение реального активного участия в их организации, формируя в целом более позитивное отношение к новшествам. В этом случае новые арт-объекты и культурные события существуют сразу в двух измерениях – виртуальном и реальном – и охотнее выбираются в качестве основы позитивной региональной идентичности. Уникальность опыта культурного взаимодействия в социальных сетях, реализованного при этом как в виртуальном, так и в реальном культурном пространстве города и края, создает дополнительное чувство причастности к местным культурным событиям и сообществам. Все это формирует новые, виртуальные основания культурной идентичности для наиболее продвинутой и, соответственно, наиболее перспективной для развития края части населения.

Важным представляется также изучение идентификационных культурных новаций в контексте уже сложившегося культурного пространства и готовых культурных традиций города. Информационные источники показывают, что горожане готовы скорее признать в качестве положительных идентификационных объектов те, которые преобразуют негативные идентификационные приметы городского пространства в позитивные, сглаживают контрасты культурного пространства, чем те, которые эти контрасты порождают и обостряют. Так, позитивное отношение пермяков вызвал проект «Длинные истории Перми», преобразовавший километры строительных заборов, уродливо тянувшихся вдоль многих пермских улиц, в веселые и нарядные граффити. Положительно воспринимается и фестиваль «Белые ночи Перми», превративший стандартный праздник «День города», аналогичный проходящим во многих городах России, с его традиционным шествием-демонстрацией и вечной борьбой с праздничным пьянством, в неповторимый по длительности и наполненности культурными событиями чисто пермский сюжет. Пространство городского центра в течение месяца широко и плотно захватывается яркими и разнообразными арт-объектами, сменяющими друг друга арт-мероприятиями, образуя уникальный для российской провинции культурный ландшафт, в мозаике которого каждый находит в соответствии со своим вкусом что-то интересное и увлекательное. В силу этой насыщенности и разнообразия фестиваль оценивается представителями самых разных городских сообществ положительно.

Очевидно, что точками позитивной региональной идентичности становятся те, в которых происходит слияние уже готовых культурных традиций и институций с новыми, непривычными. Что касается «старых» культурных институций, то ранее они воспринимались как отдельные от повседневности учреждения, которые посещались по особым случаям (театр, музей). Следовательно, стать позитивными культурными идентификаторами, скорее всего, имеют шанс те новации, которые выводят эти институции в поле повседневной жизни пермяков, вписывают их непосредственно в повседневное городское пространство (пешеходные улицы, красная и зеленая туристические линии, выставка, организованная Краеведческим музеем в старом неотремонтированном здании вокзала, концерты симфонических оркестров на открытых фестивальных площадках и т. п.).

На основе дальнейших углубленных исследований возможно определение линий коррекции краевой культурной политики в направлении реализации именно таких синтезных традиционно-новационных проектов. При этом появление на улицах города контрастных новационных объектов может осуществляться в качестве продолжения и развертывания уже состоявшихся проектов синтезного типа. В этом случае они не будут вызывать такую резкую отрицательную реакцию пермяков и со временем смогут стать основанием позитивной региональной культурной идентичности.

Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 33 (324).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 30. С. 42–46.

Т. А. Сыпачева

ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК СУБСТАНЦИАЛЬНАЯ ОСНОВА ФОРМИРОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ

Материал подготовлен в рамках Проекта № 023-Ф
Программы стратегического развития ПГПУ

Анализируется идентичность как основа формирования религиозного сознания. Выявляются истоки идентичности и ее динамика от первобытнообщинного строя, где она выступала как уподобление человека природе, до персонифицированных представлений о сверхъестественном.

Ключевые слова: идентичность, магия, фетишизм, анимизм, тотемизм, ассоциативность, антропоморфизм, персонификация.

Процесс глобализации, охвативший все сферы человеческой жизнедеятельности, настоятельно диктует необходимость формирования духовной парадигмы, соответствующей современному многополярному миру.

В условиях постиндустриального общества в качестве последней стала фигурировать религия в ее соотнесенности с этнокультурной и национальной идентичностью. Поэтому вполне правомерно появление самостоятельной категории ‘религиозная идентичность’, играющей существенную роль в структуре религиозного сознания. Религиозная идентичность трактуется как такая «категория религиозного сознания, содержанием которой выступает осознание причастности идеям и ценностям, которые в данной культуре принято называть религиозными, а также осознание принадлежности к конкретной форме религии и религиозной группе»[1].

В этом определении делается акцент на самоидентификацию, мировоззренческое и духовное самоопределение человека, соответствующее утверждению «Я – фактор». Но помимо этого, как неоднократно подчеркивалось в религиоведческих исследованиях (А. Н. Крылова, Ж. Т. Тощенко), необходимо наличие еще двух факторов: принятие данного индивида религиозным сообществом («Мы – фактор»), а также восприятие (признание) этого сообщества окружающими («Они – фактор»). Следовательно, религиозная идентичность предполагает особый сплав индивидуального и коллективного, субъективного и объективного, определившийся, как свидетельствуют данные этнографии, уже на начальном этапе формирования религии как формы общественного сознания.

Как социальный и духовный феномен религия прошла многовековой путь развития. Являясь своеобразным фантастическим отражением действительности, она принимала различные модификации в соответствии с порождающими ее объективными детерминантами.

Первобытное мышление, ориентированное на восприятие человека как микромира по отношению к макромиру, идентифицировало его сущностные характеристики, исходя из принадлежности индивида миру природы и социума и надлежащим образом ему соответствующего. Поэтому первый этап формирования религиозной идентичности может быть охарактеризован как уподобление человека природе. Основные формы первобытной религии, демонстрирующие, с одной стороны, зависимость от природы, а с другой – личностную зависимость членов рода – племени, – явное тому свидетельство.

В религиях классового общества происходит трансформация идентичности, обусловленная характером социально-экономических предпосылок, ее воспроизводящих. Если в период первобытнообщинного строя религия была порождена прежде всего зависимостью от могущественных сил природы и отражала эту зависимость, то в классовом обществе она уже отражала зависимость человека от гнета не менее грозных и неподвластных общественных стихий, вписываясь в структуру антагонистических общественно-экономических формаций и выполняя роль духовного катализатора, что находило преломление в специфике религиозной идентичности, лежащей в основе религиозного сознания. «Вещная зависимость», по мысли К. Маркса, пришедшая на смену личност-

ным, родоплеменным формам зависимости, становится доминантной и пронизывает все области материального и духовного бытия человека, что приводит к доминированию объективных факторов.

На современном этапе, в связи с субъективацией всех сфер общественных отношений и апелляцией к интересам и потребностям субъекта, исходным пунктом религиозной идентичности становится субъективация.

Целью данной статьи является анализ истоков религиозной идентичности и ее динамики в становлении религиозного сознания.

Первой фазой становления религиозного сознания является первобытнообщинный строй. Первобытный человек был не в состоянии дифференцированно отражать различные стороны внешнего мира, он еще был не в силах схватить качественную специфику природных и общественных явлений. Эти представления выкристаллизовывались на уровне чувственных восприятий, – и человек вписывал себя первоначально в мир природы, уподобляясь отдельным его элементам и чувствуя их взаимосвязь. Идентичность выступала в качестве внутреннего нерва приспособления человека к миру. Это нашло отражение в фетишизме как проявлении мистического отношения к неодушевленной природе, в магии как иллюзорно-практической деятельности людей, в анимизме и тотемизме как воплощении родства человека с миром живой природы, непосредственной причастности к этому миру и включенности в него. И поскольку первобытный человек не выделял себя из природы, постольку он представлял природные явления, по аналогии с собой, как живые существа, а их изменения рассматривал, как сознательные акты поведения. Человек воспринимал себя как часть этого мира, связанную с ним системой естественных и мистифицированных отношений, поэтому считал вполне возможным оказывать на него влияние.

Наиболее рельефно это проступает в ранних формах первобытной религии и, прежде всего, в магии. Сохранившиеся артефакты позволяют разгадать логику, которой руководствовались наши далекие предки. Так, на стене пещеры Трех Братьев во Франции сохранился наскальный рисунок периода кроманьонцев, изображающий медведя, все тело которого испещрено орудиями убийств. Не вызывает сомнения, что здесь запечатлен имитативный магический обряд, типичный для производственной магии «по подобию»: чем больше усилий будет приложено «при убийстве» изображения животного, тем более удачной будет охота. Человек идентифицировал свою деятельность согласно логике сформировавшихся к тому периоду причинно-следственных отношений: подобное вызывает подобное.

Аналогичные ритуалы зафиксированы и в наше время на разных континентах, где сохраняются автохтонные верования. Многочисленные факты имитативной магии, встречающиеся у отсталых племен, приводят этнографы Д. Фрэзер, Э. Тайлор, К. Леви-Брюль. Так, североамериканские индейцы из племени манданов перед охотой исполняют «бизонью пляску», полагая, что таким образом они смогут привлечь бизонов к стойбищу и обеспечить удачу в охоте. Крестьяне из Тюрингии, сеющие лен, стараются носить семена на спине в длинном мешке, который раскачивается при быстрой ходьбе из стороны и сторону, будучи убеждены, что это заставит лен так же раскачиваться на ветру, а на острое Киваи в землю закапывают камни, форма которых напоминает форму клубней, которые надеются получить.

Во всех этих случаях наблюдается проявление веры в тождественность и уподобление. Это целеполагание, основанное на ошибочной трактовке ассоциаций идей по сходству, не что иное, как выражение глубокой уверенности в возможности превращения желаемого в действительное.

Не только производственная магия по подобию, но в значительной мере вредоносная, предохранительная, любовная и другие виды магии по цели назначения дают возможность наблюдать проявление ассоциативности между представлениями, возникающими в сознании отсталых племен, и элементами их культовой практики. Причем эти ассоциации могут возникать как по сходству (идентичность), так и по контрасту (обособление). И если вначале это были попытки естественного и сверхъестественного воздействия на окружающий мир, благодаря индивидуальным способностям или коллективному внушению, то со временем в магический арсенал начинают входить особые предметы, посредством которых осуществляется воздействие. Когда эти предметы начинают играть первостепенную роль, а колдовские манипуля-

ции – второстепенную, на смену магии приходит фетишизм.

Идентичность становится стержнем формирования и фетишистских представлений. При фетишизме появляются первые объекты поклонения – некое подобие бога в форме видимого предмета. Но первобытные люди обожествляли не первозданную природу, потрясающую воображение человека своим разнообразием и впечатляющими стихиями, поклонялись не природным объектам как таковым, но тем «чувственно-сверхчувственным вещам» (К. Маркс), естественные свойства которых выступали как «знаки», символы определенных человеческих и социальных качеств. У фетишиста появляется особое отношение к некоторым предметам, которые он сам выделяет из своего окружения, поскольку они в силу определенных обстоятельств приобрели для него особое значение, и наделяет их сверхъестественными свойствами. Сначала это были естественные материальные объекты природы, а затем созданные им идолы. Есть основания полагать, что первоначально идолы не одушевлялись, а являлись символами, специфическим изображением фетиша, его замещением. Затем они стали олицетворяться, наделяться человеческими чувствами, намерениями, желаниями, т. е. совершался процесс персонифицированного уподобления.

В фетишах, кроме видимого начала, стала усматриваться еще одна ипостась, не поддающаяся чувственному восприятию, – возникает своеобразный первобытный дуализм. Именно двойник становится носителем сверхъестественных свойств, и фетиш начинает рассматриваться как деятельное существо в силу пребывающего в нем духа. Возникнув в глубокой древности, поклонение фетишам развилось в суеверные представления о силе талисманов и амулетов, которые тоже базируются на уподоблении и перенесении их сверхъестественных свойств на реальные объекты и отношения.

Элементы фетишизма сохраняются в догматике и культовой практике современных религий, основанных на аллегорическом восприятии реальных предметов, которым придается сакральный характер. Как наши древние предки, не осознавая объективных связей явлений и предметов, пытались обнаружить в них скрытый мистический смысл в силу действия закона партиципации (сопричастности между существами или предметами, ассоциированными коллективным представлением), сформулированного известным французским исследователем первобытного мышления Люсьеном Леви-Брюлем, так и в современной культовой практике священнослужители тщетно пытаются доказать недоказуемое, что «предметы, существа, явления могут непостижимым для нас образом быть одновременно и самими собой и чем-то иным»[2]. А способность быть самим собой и иным – прерогатива фетишей, созданных первобытным мышлением.

Фетишизм и идолопоклонство тесно связаны с анимистическими воззрениями, характерными для первобытного мышления. Даже боги, играющие исключительную роль в современных религиозных системах, изначально представляли не что иное, как материальные силы природы, которые персонифицировались, одушевлялись. Ощущая неразрывную связь с природой, человек воспринимал ее антропоморфно, переносил на природу свои собственные качества и способности, а также межличностные отношения, т. е. в первобытном сознании олицетворение реализовывалось в образах и представлениях, которые создавались людьми в результате их уподобления самим себе. Раньше, чем человек начинает создавать богов по своему образу и подобию, он именно по этому образу и подобию объяснял окружающий мир. Здесь срабатывает компенсаторный механизм: чем меньшей информацией располагает человек по поводу интересующих его объектов, тем он более склонен их объяснять по аналогии с другими объектами, в отношении которых он обладает большими сведениями. И наиболее доступной сферой, из которой черпался материал для аналогий, был сам человек. Характерно, что в первобытной мифологии всего мира солнце и луна одарены жизнью и по своей природе как бы принадлежат к человеческим существам, выступая в качестве супругов, а отсталые племена до сих пор олицетворяют явления природы и ее составляющие.

В ходе развития религиозного сознания объекты поклонения все больше приобретают социальные атрибуты. Если в ранних формах первобытной религии в качестве объектов поклонения выступали реальные предметы и превалировала вера не в сверхъестественное, а естественное, то впоследствии, по аналогии с олицетворением, персонификацией сил

природы, возникает и персонификация представлений о сверхъестественном. Промежуточной же ступенью между фетишизмом и персонифицированным божеством выступает тотемизм.

Возникновение тотемизма детерминировалось безграничной зависимостью человека от родового коллектива, которая привела к мысли о сверхъестественном характере этих связей и отношений, а животные, благодаря которым обеспечивалось существование, стали восприниматься как покровители рода. Поскольку, как уже было отмечено, человек не выделял себя из природы, он постепенно стал идентифицировать себя с теми ее составляющими, которые свидетельствовали о большей тождественности. Он стал замечать сходство с некоторыми представителями животного мира, с которыми приходилось соприкасаться. И на это были веские основания, прежде всего анатомо-морфологические. Многие исследователи отмечают, что у отсталых народов сохраняется ощущение генетической связи с животным миром, исходя из внешнего сходства человека и животного. Этнограф Рудольф Итс столкнулся с таким восприятием у кетов в Сибири, отводящим особую роль в своих тотемистических представлениях медведю, объясняя это тождество его человекоподобием.

Следы тотемизма проступают в родовых названиях у отсталых племен. Представители тотемистических племен и сейчас называют себя: «род волка», «род орла», «род кролика», «род медведя», т. е. названия животных служат для обозначения клана. В джунглях Африки обитатели Саванны краманчжунги идентифицируют себя с быками, а племя хуахаре, живущее в сердце Амазонки, называет себя детьми ягуара. Американские индейцы почитают черепах и носят на своей груди панцирь, надеясь, что он оберегает и дает мудрость, а папуа на Новой Гвинее поклоняются крокодилу и делают себе татуировку, чтобы напоминать крокодилов и таким образом передать облик крокодила, с которым они себя идентифицируют, своим сыновьям. Индейцы во многих штатах Америки считают, что они, как и все люди, произошли от волков и койотов, называя койота «братом по жизни».

Все эти поверья свидетельствуют о том, что племена, находящиеся на уровне первобытного мышления, уподобляют себя животным (а иногда растениям), так как не мыслят человека вне соприкосновения с миром природы и зависимости от него.

В связи с развитием способности к сопоставлению и сравнению, приведшую к осознанию идентичности животных и людей, возникают представления об их взаимной превращаемости, в результате чего появляется вера в оборотничество, нашедшая отражение в фольклоре.

Способность к идентификации, несомненно, лежит в основе создания и зодиакальной системы, что отметил в свое время французский просветитель К. Вольней. Но его концепция, к сожалению, не нашла отражения в религиоведении, хотя заслуживает особого внимания. Согласно традиционному подходу, исследователи трактуют сущность тотемизма, исходя из этимологии (на языке оджибе – ототем – его род), как веру в сверхъестественные свойства животных и кровную родственную связь с ними. Заслугой К. Вольнея является то, что он прослеживает метаморфозы, приведшие к поклонению животным. Земледельческие люди, полагает он, уже в глубокой древности замечали, что растительный мир находится в тесной взаимосвязи со звездами, с их восходом и закатом, их положением по отношению к солнцу, что существуют аналогии между звездами и сельскохозяйственными работами, – и человеческий разум связал земные и небесные явления и дал им одни и те же обозначения, увидев идентичность небесных светил и образов животных. А в дальнейшем человек, соединяя с символами мысль об их прообразах, стал их смешивать: и животные вновь вернулись на землю, но уже «облеченные в звездные одежды, присвоив себе атрибуты небесных существ, и этим внушили почтение своим собственным создателям. Тогда народы, полагая, что они окружены богами, стали обращаться к ним с молитвами»[3]. Таким образом, человек поставил себя в непосредственную зависимость не от удаленных на неведомое расстояние небесных существ, а от конкретных представителей животного мира, наделив их особыми полномочиями и даже объявив родоначальниками. Следует заметить, что Шарль Дюпюи даже происхождение религии объясняет астральными культами, которые затем персонифицируются.

Мифотворчество в разные времена и у разных народов свидетельствует о формировании в сознании человека на основе иденти-

фикационного подхода идеи единого первопредка у животных и человека, некой единой субстанции, породившей все сущее. Не случайно и космические сущности, из которых складывались миры и боги древних религий, представлялись изначально антропоморфно или зооморфно.

Элементы древних форм религии, встречающиеся в современном цивилизационном сознании, дают основание усматривать, наряду с воздействием силы традиций, наличие определенных механизмов в деятельности сознания при осмыслении человеком окружающего мира и самого себя, которые имеют тенденцию к сохранению и закреплению.

Справедливо заметил Карл Густав Юнг, что, критикуя абсолютистскую религию как ограниченную и устаревшую, никогда не следует забывать, что «она провозглашает доктрину, символы которой, хоть их толкование и можно подвергать сомнению, тем не менее живут своей собственной жизнью в силу их архетипического характера»[4].

Идея бога, пронизывающая современные религии, несомненно, является плодом идентифицирующего мышления. Образ бога – не что иное, как обобщенная проекция субъективных представлений об абсолюте: человек отчуждает от себя желаемые качества и, гиперболизируя их, передает воображаемому всесовершенному существу в надежде на последующее возвращение. Срабатывает знакомый нам механизм идентификации, свойственный первобытному мышлению: человеку ближе всего он сам, поэтому и бог в его воображении создается «по собственному образу и подобию» – так он ближе, доступней и надежней. Следует заметить, что в современном богословии остается актуальной традиционная трактовка бога как причины и источника всего сущего, но заметно все большее проявление пантеистических элементов: бог не существует отдельно от мира, а воплощается во взаимодействии объектов природы и в человеческом сообществе. В такой интерпретации сущности бога улавливаются некоторые нюансы первобытного мышления, основанного на ощущении единства с миром и целостного восприятия бытия, ориентированного на идентификацию биологического и социального, закономерно ведущую к их гармонии, которая утрачена в условиях экологического кризиса. В постиндустриальном обществе религиозное сознание порождает новые мифологемы и идентификационные модели, пронизанные духом практицизма и потребительского культа, что заслуживает специального анализа.

Примечания

[1] Религиоведение : энцикл. слов / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова. М., 2006. С. 863.

[2] Леви-Брюль, Люсьен. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. С. 62.

[3] Вольней, К. Руины, или размышления о расцвете или упадке империй // Вольней, К. Избранные атеистические произведения. М., 1962. С. 152.

[4] Юнг, К. Нераскрытая самость // Юнг, К. Избранное. М., 1998. С. 133.

Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 33 (324).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 30. С. 47–50.

А. К. Вагнер, А. М. Горбунова

ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ПРОСТРАНСТВЕ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

Исследование выполнено при поддержке Министерства образования и науки Российской Федерации, соглашение 14.A18.21.0707 «Национальное примирение в России: трансформации религиозных традиций»

Статья посвящена рассмотрению проблематики формирования религиозной идентичности в срезе современной социальной философии и гетерологии. Данный конструкт анализируется через феномен со-бытия в поле межкультурной коммуникации.

Ключевые слова: идентичность, религиозная идентичность, идентификация, сообщество, со-бытие, событие, межкультурная коммуникация.

Чем является религиозная идентичность сегодня? Какие основания для ее формирования наблюдаются в современном обществе? Усиливающаяся с каждым годом актуализация данных вопросов на фоне трансформаций религиозных традиций требует рассмотрения теоретико-методологических оснований, предлагаемых современной социальной теорией.

Религиозную идентичность, в той форме, в какой она представлена в России сегодня, было бы ошибкой рассматривать как простое отождествление индивидом себя в качестве члена гомогенной общности, сформированной тем или иным религиозным течением. Пример подобного определения можно найти у А. Н. Крылова, где религиозная идентичность – это «фиксирование тождественности субъекта в смысле приобретения посредством религии собственного экзистенциального опыта при субъективном осознании своей принадлежности к тому или иному религиозному сообществу»[1].

Такой подход, на наш взгляд, сужает смысл религиозной идентичности в структуре личности и девальвирует ее роль при взаимодействии в социуме. В связи с этим мы предлагаем рассмотреть концепт религиозной идентичности в его социально-философском аспекте, через призму гетерологического подхода.

Социальное бытие не является застывшей структурой, а представляет собой процесс постоянного воспроизводства жизни людей. С этой точки зрения было бы ошибкой рассматривать религиозную идентичность как некую независимую структуру, не подпадающую под влияние глобальных процессов и окружающей действительности. Не стоит впадать и в эссенциализм, исследуя идентичность саму по себе, вне некой коммуникативной ситуации. Такой подход может привести лишь к построению несуществующих структур концепта ‘идентичность’. Наоборот, религиозная идентичность представляет собой форму социальных взаимоотношений и поведенческий алгоритм, реагирующий на внешние раздражители и позволяющий личности через эти реакции ощущать тождественность с подобными общностями. Для того чтобы обозначить динамику процесса религиозной идентификации, но при этом попытаться зафиксировать ее в границах определенного поля, обратимся к понятию межкультурной коммуникации, однако не в узком представлении, в смысле взаимодействия культур, а в функциональном значении, т. е. таком универсальном аспекте, в котором обеспечивается сама возможность различения и противопоставления Я и Другого, и тем самым задаются все необходимые основания для религиозной идентификации.

В условиях глобализации сложно представить такое социальное пространство, которое не было бы наделено теми или иными аспектами межкультурного коммуникативного поля и не наполнено его «переносчиками». Данное обстоятельство приводит к необходимости определить специфику социально-философского анализа религиозной идентичности и межкультурной коммуникации. В нашем исследовании эта специфика будет обозначена через гетерологическую (гетерология (от греч. ‘heteros’ – другой, ‘logos’ – учение,

речь и т. д.) в современной философии – наука или учение о другом, различии, множественности) интерпретацию полисубъектной социальности сквозь призму взаимоотношений «я» и «другого».

В рамках гетерологического подхода «абсолютное отношение складывается из “Я” и другого, где другое суть не отрицание, а абсолютно другое в отношении к “Я”»[2]. Таким образом, именно гетерогенность обеспечивает как таковую возможность идентификации. Без различения мы приходим всего лишь к чистой идентичности, а чистая идентичность равносильна «смерти» идентичности, так как без множественности нет смысла идентификации. Без «Другого» «Я» не может вписать себя в социальный хронотоп, состоящий из сообщества-пространства и события-времени, не подвергается саморефлексии, изменению и воспроизводству, что с неизбежностью приводит к уничтожению «Я». В связи с этим именно гетерологический подход имеет важнейшее значение при исследованиях в области проблематики идентичности.

Исходя из специфики данного подхода к формированию религиозной идентичности проблематизируются процессы формирования социальных предпосылок, влияющих на сам конструкт и схемы идентификации и самоидентификации. Постклассическая философия ставит вопрос о том, как индивиды, принимая участие в процессах религиозной идентификации на различных ее уровнях, определяют свое местоположение относительно других структур и свою роль в различных социальных процессах. Как уже говорилось выше, любое тождество возможно только при условии формирования пространства различения, в рамках которого происходит идентификация. Говоря о формировании культур и их взаимодействии, Ж.-Л. Нанси использует понятия ‘схватка’ и ‘смешение’. «В схватке есть наперекор и навстречу, есть то, что подобно, и то, что различается, то, что вступает в контакт, и то, что составляет договор, то, что концентрирует, и то, что рассеивает, то, что отождествляет, и то, что отчуждает – как два пола в каждом из нас»[3]. Таким образом, именно схватка образует культуру, придает некий импульс, а если говорить о схватывающихся, то и поставляет конструкционный материал для ее построения.

Изначально любая культура уже представляет собой некую конфигурацию, сформировавшуюся в результате непрерывной схватки. Ситуацией схватки характеризуется и процесс межкультурной коммуникации. «“Культуры” – то, к чему взывают, – не добавляются друг к другу. Они встречаются, смешиваются, отчуждаются, переконфигурируются. Они окультуривают друг друга, возделывают, орошают или осушают, обрабатывают или прививают друг друга»[3]. Однако для того, чтобы осознать смысл и оценить важнейшую роль межкультурной коммуникации в процессе формирования идентичности как таковой и религиозной идентичности в частности, было бы недостаточным просто удовлетвориться формирующей функцией схватки. Необходимо обратить внимание на межкультурную составляющую, т. е. на функционал самой «смежности» в коммуникации.

Исследуя понятие ‘смежность’, Т. Х. Керимов отмечает: «*Между* – это не просто совокупность коммуникантов и не просто их функция. Это – промежуток между ними, и этот промежуток не редуцируем к ним. *Между* собирает, выставляет сингулярности друг к другу. Оно – всегда здесь-и-теперь, собственно пространство-время, опространствование времени не сводится ни к предсуществующим субъектам, вступающим между собой во взаимодействие, которое в любой момент может быть прервано, ни к пред-существующему единству, объединяющему субъектов в новое тождество. <... >*между* не сводится к логике субъективности. Это – “третий термин” между я и другим, и он устанавливается как “третий” между нами, децентрируя таким образом я и другого как самотождественных субъектов. Не место, пространство, среда, граница, скорее ничто, faktum, данность феномена вообще, чистая идея чистой возможности – собственно, возможности перехода от я к другому, от я к я, “между нами”»[4]. Как раз через это «между» дается само основание идентификации и, следовательно, идентичности как таковой. При этом пространство «между» не идентифицируется – в нашем случае не идентифицируется оно религиозными идентичностями, постоянно испытывающими влияние схватки и всегда зависимыми, возрождающимися, воспроизводящимися за счет этой самой схватки.

Хотя «между» и придает смысл религиозной идентификации, было бы ошибкой говорить о том, что этот «третий термин» указывает на различия и за счет этого порождает

возможность тождества. Наоборот, децентрированным промежутком времени в субъекте пробуждается ощущение пустотности, что ставит его (субъекта) в ситуацию социальной дифференциации (см. Парсонс[5]), т. е. такой структуры, которая приводит к возникновению новых видов деятельности, ролей и групп. «*Между*» обеспечивает саму возможность множественности, но также указывает на необходимость сочетания ее элементов для сохранения связи. Оно никогда не выступает тождеством или различением, предлагая этим пространство для непрерывной коммуникации, но не определяя ее характер. Подобная множественность носит характер постоянной динамической изменчивости, обеспечивая тем самым вариативность сочетания элементов системы. Религиозная идентификация происходит в процессе коммуникации с-, где между становится с-межностью, процессом, а не субстанцией или субъектом.

Итак, в процессе формирования религиозной идентичности именно межкультурная коммуникация обеспечивает возможность акта идентификации как такового. Другими словами, схватке в том контексте, в каком понимает её Ж.-Л. Нанси, отводится глобальная роль в формировании культур в целом, и в этой связи не существует религиозной идентичности без процесса и пространства межкультурной коммуникации, что позволяет избежать опасного заблуждения, касающегося возможности существования «чистой идентичности».

Если бы наличие «чистой идентичности» было возможным, это лишало бы смысла схватку как таковую. Попытка конструирования «чистой идентичности» в конечном итоге приводит только к самоуничтожению в маниакальных попытках самоидентифицироваться за неимением права искать референтов вовне, более того, в стремлении к отрицанию самого права на существование подобных. В подтверждение этому можно обратиться к словам Ж.-Л. Нанси: «Чистая идентичность аннулирует себя, она не может себя идентифицировать. Она только идентична себе, а это замыкает круг и не приходит к существованию»[6]. Таким образом, мы можем констатировать абсурдность претендующих на существование проектов, подобных германскому национал-социализму, выдвигавшему на первый план конструкт ‘чистый ариец’. Но в рамках гетерологического подхода к проблематике формирования религиозной идентичности нам следует также обратить внимание на такие социальные концепты, как ‘сообщество’, ‘со-бытие’ и ‘событие’, и обозначить роль и место «касания» в них.

‘Сообщество’ – это макроорганизм, бытие-вместе, но при этом не бытие «одним», не единость или единство, так как единое сообщество обречено на самоуничтожение так же, как и чистая идентичность. В рамках сообщества со-бытие есть то, что опространствливает и идентифицирует совместность или идентифицируется совместностью. «“Вместе” – это совместное владение пространством-временем, это в-одно-время-и-в-одном-месте как таковое, отделенное в самом себе. Это постоянно умножаемый принцип идентичности: бытие есть в то же время и в том же месте в опространствовании бесконечной множественности единичностей. Бытие есть вместе с бытием, оно не покрывает себя, но существует возле себя, рядом с собой, в самом себе, в касании, в парадоксе приближенности, в которой раскрываются удаленность и чуждость. Мы: суть каждый раз другой, каждый раз с другими»[7]. Исходя из репрезентации социального бытия как со-бытия и со-общества, религиозная идентичность определяется через процесс идентификации, совокупность других со-бытийствующих в со-обществе.

Таким образом, ‘сообщество’ и ‘со-бытие’ обеспечивают пространственные составляющие для существования единичных идентичностей, тогда как ‘событие’ – их временность. Процессуальная направленность и воспроизводимость существования задается посредством «касания».

Касание подобно трансляции индивидом собственной религиозной идентичности вовне, в надежде на то, что эта трансляция будет идентифицирована другими. Такая ситуация сродни поиску человеком случайной радиоволны, переносящей значимые потоки информации, которые бы помогли ему исполнить главное желание – прорваться в эфир со своей индивидуальной «станции». Все социальное пространство становится пронизанным такими «станциями», осуществляющими собственные трансляции.

То, что стремится к касанию, и то, что ускользает от этого касания, находится в постоянном движении-изменении: именно из-за того, что при касании не происходит

сцепления как такового, не осуществляется и контакта, который бы приводил к постоянному соприкосновению и, следовательно, единству. То есть в данном случае вместо со-единения образуется лишь постоянное стремление к касанию. «Поскольку касание не осуществляется как освоение полноты присутствия, оно цепляется за нечто, что постоянно ускользает в отсутствие. Вот почему касание никогда и не касается в смысле контакта, каждый раз возрождается, не находя своего предела в непосредственном контакте. И вот почему в возрождении касания каждый раз возрождается другой, другой другого. И если прикосновение предполагает больше, чем контакт, это означает, что оно есть творение другого в качества другого для меня и для него самого»[8]. Это творение есть непрерывное формирование новой религиозной идентичности каждой единичностью, отделенной сообществом и переносящей импульс касания в процессе схватки, имеющей коммуникативную природу и порождающей все новые идентичности в условиях со-бытия.

В данном ключе религиозная идентичность предстает как совокупность схем деятельности, связанных с религией и ее социальными институтами, а также религиозного опыта, через которые индивид встраивает себя в сложные социальные процессы религиозной идентификации и воспроизводит себя в пространстве со-бытия с другими идентичностями и их носителями. В такой ситуации религиозная идентичность может меняться лишь в границах структуры схем. По сути именно способность продуцировать и воспроизводить схемы взаимодействия, эффективно вписывать их в пространство и время в социуме, достигая этим касания, является процессом религиозной идентификации и возможностью обретения религиозной идентичности. Следовательно, в современном обществе именно феномен со-бытия в поле межкультурной коммуникации выступает определяющим фактором для формирования религиозной идентичности. Продуцируемые в этом случае схемы деятельности и способы обращения с социальным опытом позволяют индивидам идентифицироваться с другими и для других, обуславливая основания процесса религиозной самоидентификации и возможность обретения религиозной идентичности как таковой.

Примечания

[1] Крылов, А. Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. 2-е изд. М. : Икар, 2012. С. 23.

[2] Современный философский словарь / под ред. проф. В. Е. Кемерова. 3-е изд., испр. и доп. М. : Академ. проект, 2004. С. 153.

[3] Нанси, Ж.-Л. Бытие единичное и множественное. Минск : Логвинов, 2004. С. 24.

[4] Керимов, Т. Х. Неразрешимости. М. : Академ. Проект ; Трикста, 2007. С. 190.

[5] Парсонс, Т. Система современных обществ / пер. с англ. Л. А. Седова и А. Д. Ковалева ; под ред. М. С. Ковалевой. М. : Аспект Пресс, 1998.

[6] Нанси, Ж.-Л. Указ. соч. С. 228.

[7] Там же. С. 64.

[8] Керимов, Т. Х. Указ. соч. С. 188.

Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 33 (324).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 30. С. 51–56.

Д. С. Корниенко

ОСОБЕННОСТИ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ КОМИ-ПЕРМЯКОВ И РУССКИХ В СВЯЗИ С МЕСТОМ ПРОЖИВАНИЯ

Материал подготовлен в рамках Проекта № 023-Ф
Программы стратегического развития ПГПУ.

Рассматривается проблема этнической идентичности студентов, русских и коми-пермяков, в связи с местом проживания. Этническая идентичность рассматривается как компонент этнического самосознания. Выборку исследования составили 326 человек. Сравнение групп с учетом места проживания показывает значимые различия по показателям 'позитивная этническая идентичность' и 'национальный фанатизм'. Факторы 'этнос' и 'место проживания' взаимодействуют по переменной 'позитивная этническая идентичность'.

Ключевые слова: этническая идентичность, самосознание, место проживания, русские, коми-пермяки.

Понятие 'этническая идентичность' активно используется в этнопсихологических исследованиях с 90-х годов. Как отмечают исследователи [1; 3; 14], в междисциплинарном ракурсе этническое самосознание тождественно этнической идентичности, несмотря на то, что в этнопсихологии каждое из этих понятий имеет специфические значения.

Т. Г. Стефаненко Т.Г. [15] рассматривает этническую идентичность как результат когнитивно-эмоционального процесса осознания самого себя представителем определенного этноса. Одной стороной этого осознания является отождествление со «своим» этносом, другой стороной – обособление от других этносов. Поэтому этническая идентичность может изучаться, во-первых, как концентрированная форма и главная характеристика этнического самосознания, а во-вторых, как его «изнанка» – этническое бессознательное Г. У. Солдатовой [14].

Исследования этнического самосознания показывают наличие противоречивых тенденции: с одной стороны, социальные глобализационные процессы усиливают интеграцию и унификацию культуры, что приводит к «забвению» этнической специфики и уникальности, но в то же время и к росту отрицательных тенденций национального самосознания (Л. М. Дробижева, Н. М. Лебедева, Г. У. Солдатова, Т. Г. Стефаненко, В. А. Тишков и др.). Это свидетельствует о кризисе этнической идентичности, что может приводить к формированию маргинальной личности, росту межэтнической напряженности, формированию национальной обособленности, повышению уровня этнической интолерантности.

Этническая идентичность относится к одной из базовых составляющих самосознания в целом и является наиболее древней и устойчивой формой самоопределения. Истоки этнической идентичности находятся в прошлом, тогда как другие формы идентичности связаны с общесоциальными, политическими, государственными, личностными факторами.

Исследованием содержания, рассмотрением функций, определением структурных компонентов этнической идентичности занимались, например: И. Ю. Кадацких, М. А. Козлова, Г. У. Солдатова, А. А. Сусоколов, В. Ю. Хотинец, Т. Г. Стефаненко и др. Проведенные исследования позволили выявить факторы, связанные с формированием этнической идентичности, а также особенности и классификацию этнической идентичности.

Составляющие этнической идентичности: когнитивный, аффективный и поведенческий компоненты [6; 15] – интегрируют в себе знания и представления о собственной этнической группе, чувства, связанные с переживанием принадлежности к этносу, и установки, проявляющиеся в отношениях и действиях по отношению к своему и другим этносам. Этническая идентичность является динамическим образованием и в силу этого может подвергаться трансформациям, причинами которых могут быть как внешние, так и внутренние факторы. Наиболее благоприятной формой этнической идентичности для человека и общества является позитивная этниче-

ская идентичность. Позитивная этническая идентичность – это личностное образование, включающее в себя позитивный «мы-образ», который сочетается с положительной оценкой других этнических групп и их культур. Позитивная этническая идентичность содержит в себе положительные этнические аттитюды на взаимодействие с другими этническими группами; является основой толерантного поведения личности в межэтнических контактах (например, [7]).

Пермский край – регион, в котором традиционно проживают русские и коми-пермяки. С 2005 года Коми-Пермяцкий округ является частью более общей территории, и это не могло не отразиться на этнопсихологических особенностях как коми-пермяков, так и русских, проживающих в нем. В целом, в Пермском крае имеется положительный опыт взаимодействия представителей разных этносов, в частности коми-пермяцкого и русского, однако наблюдаются неоднозначные процессы трансформации этнического самосознания обоих этносов. Можно отметить как положительные тенденции, связанные с усилением межэтнической толерантности, так и отрицательные, которые проявляются в отстранении этих этносов друг от друга. Серьезным изменением можно рассматривать большую значимость гражданской, чем этнической идентичности у коми-пермяков, что отмечается в работе Ю. П. Шабаева [16]. На социально-психологическом уровне с коми-пермяками происходит процесс, связанный со стремлением принадлежать к более широкой группе, в которую уже входит «привлекательный» этнос. Данный эффект не является новым для социальной психологии и обусловлен прежде всего оценкой статуса другой группы (например, [12]), в данном случае принадлежность к группе жители РФ более статусна, чем своя этническая группа. Перенос ядра этнического самосознания из сферы этничности в сферу гражданства у населения Коми-Пермяцкого автономного округа явился основанием и для поддержки объединения КПАО и Пермской области. Как отмечает Ю. П. Шабаев, у коми-пермяков наблюдается размывание этнической идентичности, или «этническая эрозия» [16], причиной которой может быть, например, фактор социального сравнения [11]. В силу сравнения своей группы с другой более привлекательной этнической группой возникает желание принадлежать к этой группе и/или отказаться от своей. Данная тенденция проявляется у коми-пермяков, когда необходимо указать свою этническую принадлежность или родной язык [16].

Одной из социальных проблем Коми-Пермяцкого округа является миграция населения, причем молодежи. Это ставит новую психологическую проблему: что происходит с этнической идентичностью этих людей, как они входят в общество, с какой этнической группой будут себя идентифицировать.

В связи с этим *цель* исследования заключается в выявлении различий в характеристиках этнической идентичности у представителей разных этносов (коми-пермяки и русские) в связи с местом проживания. Предполагается, что в силу социальных, политических и психологических причин позитивные аспекты этнической идентичности будут менее выражены у коми-пермяков. Также возможно предполагать взаимодействие факторов этноса и места проживания.

Организация и методы исследования

Участники исследования. Студенты 1–3 курсов гуманитарных, технических и педагогических специальностей Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета и филиала Удмуртского государственного университета, Кудымкарского педагогического колледжа, Коми-пермяцкого сельскохозяйственного техникума, Коми-пермяцкого лесотехнического техникума, всего 326 человек. На момент проведения исследования участники являлись жителями г. Пермь – 141 чел. (из них русские – 85, коми-пермяки – 58) или г. Кудымкар – 183 чел. (из них русские – 98, коми-пермяки – 87). Этническая принадлежность устанавливалась по самоопределению.

Методики. Для измерения этнической идентичности был использован Вопросник этнической идентичности. Вопросник включает 30 пунктов, которые составляют 6 шкал, соответствующих разным типам этнической идентичности: позитивная этническая идентичность, этническая индифферентность, этнонигилизм, этноэгоизм, этноизоляционизм и национальный фанатизм.

Дизайн исследования. Факторный план 2х2, в качестве независимых переменных рассматривались этнос (русские, коми-пермяки) и место проживания (г. Пермь, г. Кудымкар), а в качестве зависимых переменных показатели методики этнической идентичности.

Методы статистического анализа. Для установления различий между группами использовался сравнительный анализ по t-критерию Стьюдента, для выявления взаимодействия факторов этнос и место проживания – двухфакторный дисперсионный анализ ANOVA (межгрупповой план, регрессионный подход). Анализ данных осуществлялся в программе Statistica 6.0.

Результаты и их обсуждение

При сравнении выборок коми-пермяков и русских студентов по показателям этнической идентичности было обнаружено значимое различие (t=-2,71; p<0,01) по показателю ‘этноэгоизм’ (табл. 1). Это позволяет утверждать, что у русских студентов более выражено стремление к позитивной этнической идентичности, предпочтение собственной этнической группы и стремление воспринимать межэтнические отношения через дихотомию «мой народ – чужой народ».

Сравнение средних значений показателей этнической идентичности у коми-пермяков и русских, проживающих в Кудымкаре, показывает те же факты, что и на общей выборке – значимое различие (t=-2,11; p<0,01) по показателю ‘этноэгоизм’ (табл. 1). Это позволяет рассматривать более высокие значения этноэгоизма как присущие русскому этносу независимо от места проживания.

Анализ различий в средних значениях методики ‘этническая идентичность’ у коми-пермяков и русских студентов, проживающих в Перми, также показал только одно значимое различие (t=-2,61; p<0,01) по показателю ‘позитивная этническая идентичность’ (табл. 1). У русских студентов этот показатель более выражен, чем у коми-пермяков. Данный факт говорит о том, что русские студенты являются более толерантными и готовыми к межэтническим контактам, однако они предпочитают собственные этнокультурные ценности и свою этническую группу.

Вне зависимости от этноса обнаружены следующие различия у студентов, проживающих в г. Кудымкаре и г. Перми, по показателям этнической идентичности (табл. 2): у жителей Перми выше показатель ‘позитивная

Таблица 1

Средние значения и значимые различия в показателях этнической идентичности у жителей Кудымкара и Перми коми-пермяков и русских

Показатели	Вся выборка (N=326)		Жители Кудымкара (N=183)		Жители Перми (N=141)	
	Коми-пермяки	Русские	Коми-пермяки	Русские	Коми-пермяки	Русские
Этнонигилизм	10,46	10,22	10,10	10,29	11,00	10,14
Этническая индифферентность	17,62	17,99	17,33	17,69	18,05	18,34
Позитивная этническая идентичность	22,69	23,02	22,61	22,00	22,83	24,20
Этноэгоизм	12,69	13,86	12,79	13,96	12,55	13,74
Этноизоляционизм	12,70	12,67	12,55	13,04	12,93	12,25
Национальный фанатизм	15,81	15,40	16,56	16,69	14,69	13,92

Таблица 2

Средние значения и значимые различия в показателях этнической идентичности у студентов, проживающих в г. Перми и г. Кудымкаре

Показатели	Вся выборка (N=326)		Коми-пермяки (N=143)		Русские (N=181)	
	Кудымкар	Пермь	Кудымкар	Пермь	Кудымкар	Пермь
Этнонигилизм	10,20	10,49	10,10	11,00	10,29	10,14
Этническая индифферентность	17,52	18,22	17,33	18,05	17,69	18,34
Позитивная этническая идентичность	22,29	23,64	22,61	22,83	22,00	24,20
Этноэгоизм	13,42	13,26	12,79	12,55	13,97	13,74
Этноизоляционизм	12,81	12,52	12,55	12,93	13,04	12,25
Национальный фанатизм	16,63	14,23	16,56	14,69	16,69	13,92

этническая идентичность' (t=-3,41; p<0,01) и ниже показатель 'национальный фанатизм' (t=5,27; p<0,01). Это позволяет утверждать, что жители Перми вне зависимости от этноса склонны к большему принятию другого этноса, но при предпочтении собственной этнической группы. Жителям Кудымкара в большей степени характерно стремление к утверждению собственных этнических интересов даже в ущерб другим группам.

Сравнение групп коми-пермяков, проживающих в Перми и Кудымкаре, показало значимое различие (t=2,94; p<0,01) по показателю 'национальный фанатизм', который больше в выборке жителей Кудымкара (табл. 2). Это позволяет утверждать, что данная группа склонна к усилению собственной этнической идентичности различными средствами и стремлению к удовлетворению собственных этнических интересов.

Различия в группе русских студентов, проживающих в Перми и Кудымкаре, проявились по показателям 'позитивная этническая идентичность' (t=-4,12; p<0,01) и 'национальный фанатизм' (t=4,31; p<0,01) (табл. 2). Для русских, проживающих в Перми, в большей степени характерно принятие как собственного этноса, так и других этносов, но при выраженном предпочтении собственных этнокультурных ценностей. У русских, проживающих в Кудымкаре, в большей степени выражено стремление к подчеркиванию собственной этнической группы и следованию собственным этническим интересам.

Как видно из полученных данных, отличия между группами проявляются по показателям этноэгоизма, позитивной этнической идентичности и национального фанатизма, при этом отличия есть как при сравнении групп по этносу, так и по месту проживания.

Учитывая тот факт, что наша выборка состоит из студентов, можно предполагать, что переезд в город может менять характеристики этнической идентичности, поэтому был проведен многофакторный дисперсионный анализ (ANOVA) для установления взаимодействия факторов 'этнос' и 'место проживания'. Результаты представлены на рис. 1 и табл. 3.

Взаимодействие факторов 'этнос' и 'место проживания' обнаружилось только по показателю 'позитивная этническая идентичность' (F(1, 324)=6,18, p=0,01). Post hoc сравнения позволили утверждать, что русские студенты, живущие в Перми, обладают наиболее высокими показателями 'позитивной этнической идентичности' (p<0,01), как по сравнению с русскими и коми-пермяками, живущими в Кудымкаре, так и с коми-пермяками, живущими в Перми.

Таблица 3

Влияние факторов 'место проживания' и 'этнос' на 'позитивную этническую идентичность' (средние и стандартные отклонения) (многофакторный дисперсионный ANOVA, межгрупповой дизайн)

Место проживания	N	Этнос	
		Коми-пермяки	Русские
Пермь	141	22,61 (3,14)	22,00 (3,05)
Кудымкар	183	22,82 (3,66)	24,2 (4,02)

Примечания. (F(1, 324)=6,18, p=0,01);

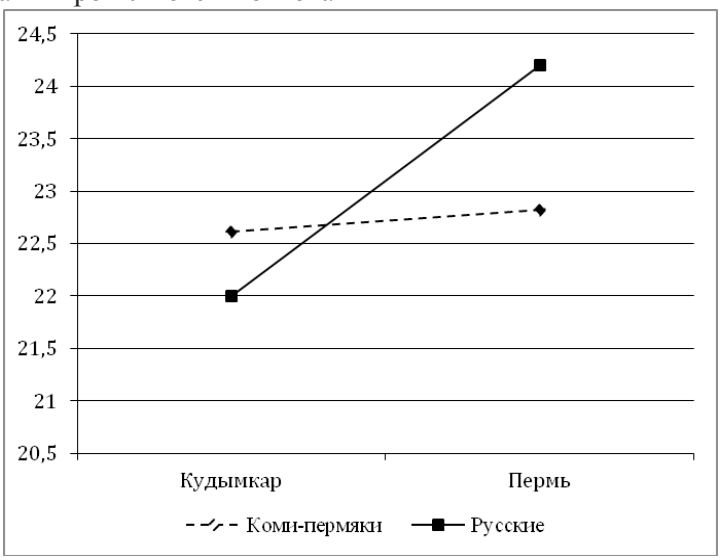


Рис. 1. График средних значений для показателя 'позитивная этническая идентичность' у коми-пермяков и русских студентов, проживающих в Перми и Кудымкаре

Оценка позитивной идентичности у коми-пермяков значимо не отличается в связи с местом проживания. Таким образом, при изменении места жительства с Кудымкара на Пермь у русских возрастает позитивная оценка этнической идентичности, а у коми-пермяков остается относительно постоянной, но значимо ниже чем у русских, независимо от места проживания.

Выводы

Подводя итог межгрупповому и внутригрупповому сравнению, можно утверждать следующее.

Вне зависимости от места проживания показатели ‘этноэгоизм’ и ‘позитивная оценка’ собственной этнической идентичности в большей степени выражены у русских.

Различие между коми-пермяками и русскими студентами в Перми проявляется в более высоком уровне ‘позитивной этнической идентичности’ у русских.

Сравнение групп студентов с учетом места проживания показывает значимые различия по другим показателям: ‘позитивная этническая идентичность’ выше у русских в Перми, ‘национальный фанатизм’ выше у русских в Кудымкаре. В условиях районного центра (Кудымкар) с преобладанием коми-пермяков у русских обостряются национальные чувства и активизируется конструкт этнического самосознания ‘мой народ’, что может приводить к напряженности и раздражению в общении с представителями других этнических групп.

Коми-пермяки, проживающие в Перми и Кудымкаре, отличаются только по уровню ‘национального фанатизма’. Таким образом, независимо от этнической принадлежности, жители Кудымкара (коми-пермяки и русские) склонны к признанию приоритета собственного этноса над другими и к радикальным суждениям в отношении другого этноса.

Факторы ‘этнос’ и ‘место проживания’ взаимодействуют по переменной ‘позитивная этническая идентичность’. При этом для русских, проживающих в Перми, отмечается усиление позитивной этноидентичности, тогда как для коми-пермяков смена места жительства не окажется значимой для этнической идентичности. На наш взгляд, можно говорить о том, что у коми-пермяков наблюдается «консервация» этнической идентичности, характеристики которой остаются относительно постоянными вне зависимости от места проживания. Полученные факты позволяют прийти к выводу о том, что условия полиэтничной среды, которые складываются в большом городе (Пермь), приводят к усилению позитивной этнической идентичности у русских студентов и, следовательно, к более толерантному отношению к другим этносам, готовности к межэтническому взаимодействию, и в целом к более нормативной этнической идентичности, без склонности к этнофанатизму или этнонигилизму.

Список литературы

1. Арутюнян, Ю. В. Этносоциология : учеб. пособие для вузов / Ю. В. Арутюнян, Л. М. Дробижева, А. А. Сусоколов. М. : Аспект Пресс, 1998.

2. Арутюнян, Ю. В. Социально-культурное развитие и национальное самосознание // Социс. 1990. № 7. С. 42–49.

3. Верещагина, М. В. К вопросу о соотношении этнопсихологических категорий // Вестн. Гос. ун-та управления. 2008. № 10. С. 31–33.

4. Выскочил, А. А. Кросс-культурное исследование взаимосвязи этнической идентичности и этнической толерантности в северо-западной части Башкирии // Психологические исследования этнической толерантности / под ред. Е. И. Маркиной. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2003. С. 88–148.

5. Вяткин, Б. А. Этническое самосознание как фактор развития индивидуальности / Б. А. Вяткин, В. Ю. Хотинец // Психол. журн. 1996. Т. 17, № 5. С. 69–75.

6. Дробижева, Л. М. Демократизация и образы национализма в Российской Федерации 90-х годов / Л. М. Дробижева, А. Р. Аклаев, В. В. Коротеева, Г. У. Солдатова. М. : Мысль, 1996.

7. Идрисова, Ю. А. Формирование позитивной этнической идентичности у старших подростков // Изв. Самар. науч. центра Рос. акад. наук. Спец. вып. «Актуальные проблемы психологии». Самара, 2006. № 4. С. 26–31.

8. Кадацких, И. Ю. Этническое самосознание русской молодежи в условиях исторического межэтнического взаимодействия // Территория науки. 2007. № 2. С. 274–278.

9. Козлова, М. А. Развитие национального самосознания у современных русских студентов // Журн. приклад. психологии. 2000. № 4. С. 54–59.

10. Костенко, М. М. Этническое самосознание как выражение этнических особенностей личности и их учет в профилактике социальных девиаций молодежи // Медицина и образование в Сибири. 2007. № 6. С. 22.

11. Налчаджян, К. А. Самопознание, самосознание и этническая Мы-концепция // Вестн. Самар. гос. ун-та. 2006. № 10/2 (50). С. 284–291.

12. Росс, Л. Человек и ситуация : уроки социальной психологии / Л. Росс, Р. Нисбетт. М. : Аспект Пресс, 2000.

13. Солдатова, Г. У. Межэтническое общение : (Когнитивная структура этнического самосознания) // Познание и общение. М., 1988. С. 111–125.

14. Солдатова, Г. У. Психология межэтнической напряженности. М. : Смысл, 1998.

15. Стефаненко, Т. Г. Этнопсихология. М. : Ин-т психологии РАН : Академ. проект, 1999.

16. Шабаев, Ю. П. Этносоциальные последствия объединения регионов : (Из опыта формирования Пермского края) // Социол. исслед. 2006. № 3. С. 64–71.

17. Шпет, Г. Г. Введение в этническую психологию. СПб. : П.Э.Т. : Алетейя, 1996.

Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 33 (324).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 30. С. 57–62.

А. А. Краузе

СПЕЦИФИКА ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ПОЛИЭТНИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Материал подготовлен в рамках Проекта № 023-Ф
Программы стратегического развития ПГПУ

Рассматривается проблема идентичности с позиций конструктивистского подхода. С философских позиций на базе социологического материала дается объяснение феномена 'этническая идентичность в современном полиэтническом пространстве'. Этническая идентичность исследуется как мировоззренческая субъектная конструкция. В статье определяются факторы, переводящие этническую идентичность в новые контексты.

Ключевые слова: идентичность, этническая идентичность, субъект, полиэтническая среда, дискурс, конструкт сознания.

Целью данной статьи является рассмотрение механизмов этнической идентичности в практике субъектного взаимодействия. Этнический контекст дает основания для исследования степени ориентации субъектов на определенные действия в сфере культуры, экономики и политики. Здесь целесообразно использовать конструктивистский подход, предполагающий изучение субъекта действия не обособленно от мира, а во взаимодействии с ним. Следует отметить, что идентичность, в том числе и этнического характера, не является заданной и постоянной величиной. В различных аспектах взаимодействия с миром у одного и того же человека возникают многочисленные формы идентичности, в зависимости от того, что ему потребуется для успешного действия и получения эффективного результата. Результат для современного человека выступает в перманентной форме как условие осуществления социальной практики в дальнейшем. Одним из важнейших факторов социальной практики становится многозначность идентичности.

Исследование этнической идентичности может проходить на трех уровнях. Первый уровень связан с изучением этнической идентичности в обыденных представлениях, при условии когда «…человек попадает в иные социальные миры, не подготовленным ни психологически, ни теоретически»[1], в них смысл этнической идентичности зачастую деструктурируется. Второй уровень носит научный характер, и, наконец, третий, промежуточный, уровень, указывает на превращение различных дискурсов при использовании специальных социологических подходов в научное знание. Одним из таких подходов является исследование в фокус-группах.

Проблема исследования этнической идентичности связана, прежде всего, с тем, как производятся и структурируются смыслы и значения во время обсуждений в фокус-группах. Сформулированные индексы не только влекут за собой статистическую матрицу, выраженную в количественных показателях соотношения этнических групп населения по тому или иному индексу, но и позволяют строить модель, отражающую конструкцию идентичности по качественным показателям. При изучении этнической идентичности в фокус-группах особо значимыми становятся этнические конструкты субъектов.

Исследование по типу фокус-группы опирается на дискурсный подход, который не требует огромного числа выборки, поскольку ориентирован на интерпретацию. Анализ смысла и значения в подобных исследованиях сводится к нескольким интервью, что вполне позволяет охватить область этнической идентификационной практики. Дискурсный характер исследования позволяет, опираясь на немногочисленный репрезентационный материал, анализировать различные социальные контексты. В формате обсуждения имеется возможность получить материал, не ограниченный вариативностью ответов на стандартный вопрос. Вариативность анкетированного формата исследования шаблонна и требует однозначности ответа, тогда как в ходе обсуждения исследуемый субъект может ответить неоднозначно, противоречиво, проявить инициативу, что дает возможность зафиксировать трансфор-

мации дискурсных построений в его мировоззрении.

Отправной точкой нашего исследования стал Пермский край как один из ярчайших примеров полиэтнического региона. Главным мотивом исследования, подтолкнувшего к построению гипотезы, послужило представление о том, что этническая форма самосознания может трансформироваться в обыденно-практические, жизненные проявления. Для продвижения данной гипотезы было выбрано пять индексов исследования, которые можно рассматривать как принятую структуру, позволяющую фиксировать значения в области исследования этнической идентичности. К первому индексу были отнесены объективные показатели, которые фиксируют половозрастные, семейные и этнополитические категории. Второй индекс идентифицирует связь с этносом через категории ‘внешний облик’, ‘обряд’, ‘культура’, ‘психология’, ‘историческое прошлое’ и т. д. Третий индекс соотнесен с перспективностью этнической общности, где исследовалась сопричастность с этническими образами, архетипами прошлого и настоящего. В качестве четвертого индекса было выбрано этническое самосознание, где измерялись потребность в этнической принадлежности и ее влияние на поведенческие акты. И наконец, к пятому индексу была отнесена социальная дистанция, где определялась степень толерантности по отношению к другим этническим общностям. Степень толерантности измерялась готовностью принять человека другой национальности в различных социальных форматах. Использование данных индексов для конструирования идентичности вполне оптимально, чтобы определить не только поведенческую мотивацию субъекта действия, но и зафиксировать изменения, которые неизбежно возникают при воспроизведении структуры исследования. Эти изменения обусловлены индивидуальной практикой субъекта, привносящей в исследование обыденный опыт, здравый смысл, привычки, индивидуальную необходимость, культуру мышления, мировоззренческие установки, которые невозможно учесть в структуре заранее. Индивидуальная субъектная стратегия, преломляя принятую структуру исследования, становится движущей силой в формировании новой парадигмы этнической идентичности и новой формы социальной практики. Вследствие признания всеопределяющей роли индивидуальности субъекта в исследовании и его выбора можно предположить, что устойчивой формы этнической идентичности не существует. Этническая идентичность не может сохраняться в устойчивом положении в ситуации неопределенного выбора субъекта. Неопределенность выбора обусловлена, прежде всего, тем, что субъект зачастую действует не как представитель этнической группы, гражданин республики, а как простой потребитель, которого занимает вопрос решения своих социальных проблем. Потребительская мотивация субъекта, ориентированная на обыденность, является при этом всеопределяющей и функциональной. Повесткой изучения этнической идентичности становится восприятие, ощущение, понимание, интерпретация, представление, отношение субъекта к предмету исследования. Изначально сам являясь предметом измерения, в ходе исследования субъект трансформируется в резидента исследования, вследствие чего принятая структура исследования вынужденно перестраивается на такие вопросы, как: что может быть общего в разговорах по проблеме этнической идентичности? как решаются национальные проблемы в повседневной жизни? каково отношение к национальным проявлениям в религиозном контексте и обычаях? какая «субъектная конструкция скрывается в мировоззрении людей» (по Гидденсу)[2]. В результате, в разрезе принятой для исследования конструкции, мы можем обнаружить актуализацию других конструкций (дискурсов), дающих выход из этнической идентичности в религиозную, политическую, культурную, потребительскую и т. д.

Участниками фокус-группы стали трое мужчин и одна женщина (двое мужчин молодого возраста, третий мужчина и женщина – среднего). Все – жители города Перми. Предстояло выяснить, насколько устойчиво их понимание этнической идентичности, а также, в какой мере различна их собственная идентичность, наконец, проявятся ли другие дискурсные конструкции, не принятые в повестке исследования. В ответе на первый же вопрос, по каким признакам человек определяет свою национальность, респонденты проявили единодушие, ответив: по языку; а принадлежность к этнической общности определили по родителям. В то же время каждый из респондентов зафиксировал значение «коллек-

тивного взаимодействия», связав тем самым идентичность с существованием в удобном для себя социальном пространстве. Молодой мужчина отметил, что определить свою национальность можно по *«родителям или по стране, в которой живешь, многие сейчас так определяют»*. Другой молодой мужчина пояснил, что определяет национальность *«по людям, которые окружают»*. Женщина средних лет высказалась так: *«Все-таки окружение больше диктует. Кроме того, должна сказать, что чем дружелюбнее к тебе окружающая среда, тем меньше тебе хочется идентифицироваться как-то иначе»*. Совершенно очевидно, что этническая идентичность соединяется с идентичностью коллектива, которая определяется, прежде всего, психологическими задачами. В следующем вопросе это значение закрепляется для респондентов как узловое. На вопросы, как часто вы обращаете внимание на национальность других людей и как вы ее определяете, в каких ситуациях вы обращаете внимание на национальность других людей, респонденты отвечали:

– Не столько обращаем, сколько шутим. (…). Или (…). Неважно, какая национальность. (Молодой мужчина)

– Да как-то нет, наверное. Определяем по имени, фамилии. (Мужчина среднего возраста)

– Можно по внешности определить, что человек азиатских корней, например. (Молодой мужчина)

– По внешности не всегда. У меня вот живет один (…), и то, что у него есть (…) корни, я узнала со стороны. Я скорее именно (…) идентифицирую с очень упрямыми, настойчивыми людьми. Так получилось в моей практике, что это люди, которые, если что-то решили, то их достаточно сложно свернуть. Там есть какой-то национальный характер. (Женщина среднего возраста)

– (…) от (…) – нет. (…) от (…) отличу. (…) – интроверты, они закрыты. Финно-угры сами по себе закрыты. (Мужчина среднего возраста)

– По говору можно отличить … Я в общежитии жил с (…), и когда они по телефону начинают говорить на своем, а потом к тебе по-русски обращаются, я даже передать не могу. (Молодой мужчина)

– Мне кажется, что в молодежной среде люди, говорящие на двух языках, не определяют себя по национальности. Может, это с возрастом как-то проявляется, желание отличаться, идентифицировать себя. Нигде не встречал среди сверстников, чтобы кто-то так говорил, что (…) или (…). (Молодой мужчина)

– Есть у меня один яркий пример, парень – (…). Парнишка из (…) диаспоры, я с ним сейчас работаю, вот он очень приветливый, вежливый, но железные совершенно установки того, как в его среде должны себя вести молодые люди, – это для меня было, как взгляд через забор в другое государство. При всей внешней адаптированности, у него железные установки правил, принятых в их среде. И они очень мощно друг за друга держатся. (Женщина среднего возраста).

Соединение фрагментов этнической идентичности и личной социальной практики привело к изменению респондентами принятой в структуре исследования изначальной повестки, суть которой состояла в понимании статуса современной идентичности. В новой повестке появилась проблема существования субъекта в полиэтническом пространстве. При ответе на вопрос, насколько важны при определении национальности человека внешность, значение полиэтнического пространства и проблемы субъектного взаимодействия респондентами неоднократно подчеркивается:

– Ну, у меня совершенно белокурый и голубоглазый муж. … Я все-таки делаю различие не по национальности, а по внешним признакам. (Женщина среднего возраста)

– У меня есть товарищ школьный, он говорит «Я русский», а у самого волосы темные, кожа смуглая и глаза раскосые. Я, конечно, не буду настаивать, говорить ему: «Что ты врешь?» Но когда расы смешиваются, то тут уже сам человек себя идентифицирует, кто он больше. (Молодой мужчина)

– Внешность – да, безусловно, важна. Человек или европеоидный, или негроидный, или монголоидный. Может быть, смешение рас, может быть, он изначально европеоидный и воспитывался в другой среде, но он не (…). (Мужчина среднего возраста)

– Мне не важно, какой национальности человек. (Молодой мужчина).

В следующих интервью вопрос был задан относительно языка. Как известно, язык выступает мощным этническим идентификатором, однако трое из четырех респондентов

поспешили его связать не столько с этнической идентичностью, сколько с культурной.

– Я уже сразу сказала, что я себя ощущаю россиянкой. (…) литературы национальной не знаток. (Женщина среднего возраста).

– Что касается языка, то у меня двоякое мнение. С одной стороны, идеально – да. Язык – носитель культуры. Но, с другой стороны, мы живем в стране, в мире, где не всегда это получается. У нас преподают русский язык. Где еще выучить национальный? В семье. А если в семье на нем не говорят? Такой человек, наверное, будет тем, кем он себя ощущает. (Молодой мужчина).

– Был в Улан-Удэ, в городе буряты, которые не знают своего языка, говорят по-русски. На окраину уезжаешь – там ходят в традиционной одежде, говорят на бурятском, считают себя бурятами, друг друга воспринимают больше по крови. Лично для меня язык на второй план отходит, а вот «по крови» кем себя считаешь. Если кровь смешанная, то по окружению. (Молодой мужчина).

Как мы видим, проблема языка ими также транслируется с элементом потребительского значения. Социальная среда выступает для респондентов как объект личного потребления, а язык – как возможность либо ограничение возможности быть потребителем. Более того, здесь появляется тонкая грань нового конструкта ‘общественной нормы’, которая принимается респондентами как гарант в полиэтническом пространстве равных возможностей. При конструировании отношения к понятиям ‘культура’, ‘обычаи’, ‘традиции’, ‘обряды’ один из респондентов, мужчина среднего возраста, напрямую связал обряды с конструктом общественной нормы: *«Обрядовость*, – отметил он, – *очень интересный вопрос… (…)… Если мы не будем показывать свои обрядовости – нас забьют другими обрядовостями. Либо показывают все – либо не показывают вообще. Знание обрядов важно».*

Традиционным индексом этнической идентичности выступает религия. На вопрос, важна ли для определения национальности ее традиционная религия, респонденты ответили:

– Важна. Русский, не столько русский, сколько славянин, может быть или язычником, или христианином, или атеистом. Еврей может быть или атеистом, или иудеем. Человек восточной внешности может быть или мусульманином, или атеистом. Буддистом вряд ли, что восточный, что русский. (Мужчина среднего возраста).

– Религиозность не имеет для меня такой важности, как происхождение. (Женщина среднего возраста).

– В идеале – очень неплохо бы. Но в современном мире – не знаю. (Молодой мужчина)

– Человек вправе сам выбирать свою религию. Внутри диаспор разве что. (Молодой мужчина).

– Надо быть честным перед самим собой. Если ты свою национальность определяешь по своему окружению, по своим родителям, то ты, соответственно, должен для себя выбрать ту веру, в которую верили твои родители и твое окружение. Если ты не атеист. (Мужчина среднего возраста).

Значение религии в этнической идентичности оказалось для участников интервью формальным индикатором. Более того, они конструируют религиозный фактор идентичности не в межконфессиональном разрезе, а в мировоззренческом самоопределении: верующий и атеист. Очевидно, это вызвано тем, что в полиэтническом пространстве межконфессиональные взаимодействия становятся острым углом и фиксируются в общественном сознании с негативных позиций. Субъект, конструирующий мировоззренческую модель, опираясь на повседневную практику, интуитивно разворачивает данный индикатор идентичности в тот контекст, который не является угрозой для консолидации социальной среды. То же самое наблюдается и в отношении фиксации категорий ‘родная земля’ и ‘природа’. На вопрос, существует ли связь между национальностью и природой, респонденты ответили:

– Я бы не сказал, что (…) связаны с ландшафтом. Нам навязано, что березка… мох… все дела… Люди, они же живут в Сибири, на Урале, в Украине. На Украине – степи, на Урале – горы и березки, в Сибири – березки, маленькие. На самом деле этого нет. Навязано, что русский – значит, березы, красиво. Но на самом деле ландшафтных предпочтений у русского человека нет и быть не должно. (Мужчина среднего возраста).

– Может быть, это и навязано, но вот у меня это присутствует. Пусть это и навязано, но мне от этого хорошо. (Молодой мужчина).

– Думаю, в какой природе вырос, по такой и будешь тосковать, если уедешь. А что касается символа нации, то я не могу говорить. Если уеду, то буду тосковать по своему лесу. (Молодой мужчина).

Таким образом, значение природы в сознании субъекта структурировано через осознание себя «гражданином страны». Это значит, что в национальном, этническом значении идентичность с природой, так же, как и в отношении религии, приобретает для субъекта характер, разъединяющий единое пространство, в котором он живет, – и он неосознанно подменяет ее идентичностью гражданина, через которую, как мы видим, субъект контролирует и фиксирует все значения индикаторов, могущие стать «острым углом» в повседневной жизни.

Можно констатировать, что позиция ‘гражданин страны’ становится узловой точкой пересечений в мировоззренческом конструкте (дискурсе) субъекта. В части интервью об идентичности с историческим прошлым и настоящим значение ‘гражданин страны’ становится пересекающим все остальные смыслы. В исходной конструкции принятый смысл должен был фиксировать сопричастность к историческим образам и деятелям культуры. Респонденты приняли значение национальной истории как общее прошлое, и в разрезе интервью видно, что закрепление исторических образов напрямую обусловлено позицией: прежде всего я – гражданин страны, для меня это первично. На вопрос, должен ли человек при определении своей национальности чувствовать связь с историей своего народа, два респондента дали ответы, в которых напрямую не выдвигали национальные маркеры:

– Не должен, а обязан. У меня с дворцовыми переворотами не очень, а все остальное в русской истории знаю. (Мужчина среднего возраста).

– Считаю, что обязан. Мне кажется, в общих положениях, моментах, нужно знать, понимать всю историю. Интересуюсь, увлекаюсь, читаю. (Молодой мужчина).

– Не так важно знать факты, даты, сколько подъемы, всплески, ключевые моменты, когда объединялся народ. (Молодой мужчина).

Совершенно очевидно, что происходит адаптация этнической идентичности под конформизм. На вопрос, как часто вы вспоминаете о своей национальной принадлежности, были получены следующие ответы:

– В шутку бывает. А так как-то не приходится серьезно об этом задуматься. (Молодой мужчина).

– Конечно, вспоминаешь, когда рядом вспыхивает яркая личность и тебя греет принадлежность к ней по такому признаку, хотя твоей заслуги в этом никакой нет. (Женщина среднего возраста).

– Да, в быту, в повседневности – как-то мельком, в шутку. Единственное, когда во мне встает понимание того, что я (…), это когда происходит какое-то событие, затрагивающее страну, либо ты вспоминаешь… Например, не могу без чувств смотреть фильмы про Великую Отечественную войну, хотя там все национальности были, государство непростое же было. (Молодой мужчина).

Данная часть интервью фиксирует у респондентов утилитарный подход к этнической идентичности. Они руководствуются ценностями повседневной жизни, в которой этническая идентичность приобретает более широкий смысл, чем раньше. При пересечении нескольких дискурсов возникают противоречия смыслов. С одной стороны, респонденты считают важным утвердить общепринятое значение ‘у каждой общности должно быть свое историческое прошлое’, с другой стороны, в их сознании возникает отрицание этого смысла другим, который, видимо, обусловлен полиэтнической предпосылкой. В первой части интервью было отмечено, что у респондентов в большей степени проявляется «потребительская» идентичность. Можно говорить о том, что этническое, национальное основание идентичности выступает здесь как продукт потребления и преломляется в сознании субъекта как возможное условие либо как препятствие в повседневной жизни. Больший смысл для субъектов имеют другие конструкты – дискурсы (психологические, гражданина, культуры), которые ими неосознанно помещаются в разрез этнической идентичности, размывая тем самым ее традиционное значение. Как показало исследование, узловой точкой для всех пересекающихся в этнической идентичности конструктов стала фиксация значений социальных правил и норм. Потребность в фиксации значения ‘социальная норма’, ‘общественное правило’ свидетельствует о том, что полиэтническая идентичность, в осно-

вании которой лежит принцип приобщения и конформизма, неосознанно принимается субъектами в качестве более актуализированной формы, чем этническая. В то же время полиэтническая идентичность не может рассматриваться как всеобщее основание интеграции людей в общность, поскольку таким основанием является синтез различных типов, уровней идентификационных процессов.

Примечания

[1] Калашникова, Е. М. Насущные проблемы самоидентификации личности // Проблемы российского самосознания. Религиозные, нравственные и правовые аспекты культуры : тр. рос. науч.-практ. конф. свет. ученых и теологов с участием зарубеж. исслед. М. ; Пермь, 2012. Ч. 1. С. 238.

[2] Giddens, A. Modernity and Self-identity. Cambridge : Polity Press, 1991.

Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 33 (324).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 30. С. 63–67.

С. С. Комоликова

ПОНЯТИЕ РЕПУТАЦИИ В КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ

Уточняется понятие репутации в социокультурном аспекте; определяются структура репутации и ее функции; выявляется механизм взаимодействия культуры и репутации.

Ключевые слова: репутация, культура, структура репутации, функции репутации, функции культуры, взаимодействие культуры и репутации.

Существует множество трактовок термина ‘репутация’. Большинство авторов ссылается на общее определение репутации, рассматривая репутацию (фр., от лат. ‘reputatio’ размышление, рассуждение) как «создавшееся общее мнение о достоинствах и недостатках кого-, чего-л.»[1]. Такая общепризнанная трактовка репутации удобна тем, что может быть применима к исследованиям феномена репутации в любом направлении. Однако авторы, с какой бы целью они не использовали этот термин, все же вынуждены конкретизировать понимание репутации и определять ее смысл.

Исходя из анализа общепринятого определения, выделим общепризнанные характеристики репутации:

1) собственно репутации, в отличие от имиджа, может и не быть;

2) репутация – это не одиночно-индивидуальное, но общее, коллективное, социальное мнение;

3) репутация возникает и создается, а не существует постоянно, – это мнение, т. е. «совокупность связанных между собой суждений, заключающих в себе скрытое или явное отношение, оценку каких-либо явлений, процессов, событий и фактов действительности»[2];

4) репутация отражает как положительные, так и отрицательные факторы – она может быть положительной, отрицательной (или нулевой, исходя из п. 1).

На основе перечисленных базисов понимания репутации, выделим дополнительные характеристики этого феномена. Репутация может быть создана стихийно или под чьим-либо контролем, руководством. Репутация есть социальное, коллективное явление, значит, она функционирует в контексте культуры. Репутация возникает в результате критической оценки чего-либо, кого-либо. Репутация стремится к объективности и рациональности. Она может принести как пользу, так и вред своему носителю.

Безусловно, это не исчерпывающий список характерных черт репутации. Уточняя смыслы отдельных составляющих понятия и разветвляя возможные смыслы, можно бесконечно уточнять искомый термин, однако это не является целью данного исследования.

В рамках нашего исследования ключевым параметром феномена репутации выступает его взаимосвязь с культурой. Под культурой мы понимаем «универсум искусственных объектов (идеальных и материальных предметов; объективированных действий и отношений), созданный человечеством в процессе освоения природы и обладающий структурными, функциональными и динамическими закономерностями (общими и специальными)»[3].

То, что репутация формируется в контексте культуры, – бесспорно, на это указывают многие исследователи. В частности, в последнее время появились работы по социологии репутации и ее этическому содержанию (С. И. Шелонаев, М. С. Дорохова, А. В. Трубецкой и др.); предпринимаются попытки выявить особенности репутации в социальном, возрастном, национальном и историческом аспектах (А. Ю. Трубецкой). Однако исследования феномена репутации в культурологическом аспекте до настоящего времени остаются поверхностными, механизмы и степень взаимовлияния культуры и репутации остаются непроясненными.

Исходя из вышесказанного, мы включаем категорию ‘репутация’ в социокультурологическое проблемное поле и выявляем механизм взаимодействия культуры и репутации. Для достижения поставленной цели мы решаем следующие задачи:

1) конкретизировать понятие репутации в культурологическом аспекте;

2) определить структуру репутации и выявить области, способные взаимодействовать с культурой;

3) выявить механизм влияния культуры на формирование содержания репутации;

4) классифицировать социокультурные функции репутации и выявить и зависимость от культуры (или отсутствие).

Культура является определяющим фактором в формировании социального понимания и восприятия содержания категории ‘репутация’. «Содержание данной категории в обществе всегда определяется в зависимости от господствующих в нем норм морали, представлений о справедливости и добропорядочности, норм обычного права»[4]. При этом суть и природа репутации неизменна. Репутация как социопсихологический феномен представляет собой некую социальную реальность, содержание которой формируется в культурном контексте. Репутация как социокультурный феномен находит свое выражение в создавшемся общественном мнении о достоинствах, недостатках объекта (индивида, группы или организации), определяющем меру доверия к объекту репутации со стороны субъекта или общественности.

Объектом репутации может выступать любой социальный организм (индивид, группа индивидов или коллектив, компания) или действие (профессия, услуга и др.). Субъектом репутации выступает организм, оценивающий и воспринимающий репутацию, то есть целевая аудитория.

В структуре репутации, как и в любой другой социальной реальности, можно выделить отдельные составляющие, и влияние культуры на каждую из них может быть неравнозначным. Для того, чтобы рассмотреть, какие изменения могут происходить в структуре репутации под воздействием культуры, рассмотрим структуру репутации.

Общепризнанной структуры репутации нет. Исходя из анализа современных исследований, выделим несколько подходов к пониманию структуры репутации (наименования подходов даны условно):

1. Факторный подход. С точки зрения такого подхода, репутация – синтетическая категория, представляющая собой совокупность факторов и особенностей объекта, оцениваемых аудиторией или общественностью. Репутационный фактор, показатель или параметр – это критерий, проявление деятельности, по которому аудитория может оценивать репутацию объекта, или некая сила, которая может влиять на динамику репутации и процесс ее формирования. Сторонники этого подхода предлагают широкие перечни факторов, которые могут быть приняты во внимание при формировании репутации. В рамках этого подхода прослеживаются две концепции: одни авторы подчеркивают системность репутации (рассматривают репутацию как систему факторов); другие авторы подчеркивают структурность. Ценность факторного подхода в глубоких и разносторонних исследованиях факторов, которые оцениваются общественностью при формировании мнения и отношения к кому-либо или чему-либо. Именно в рамках этого подхода проведены многочисленные исследования, которые позволяют судить о различиях в восприятии одних и тех же ценностей разными аудиториями, в разное время и в разном контексте. Однако ограничивать рамки репутации только набором факторов нелогично. Говоря о наборе репутационных факторов, мы говорим о репутационном профиле. Исследователи этого направления отожествляют понятие структуры репутации с «профилем репутации», а между тем это разные понятия. Репутация как феномен – гораздо более широкое и глубокое понятие, нежели репутационный профиль, являющийся инструментом практической оценки, анализа репутации, механизмом управления. «Репутационный профиль» не может характеризовать структуру репутации как социокультурного феномена, поскольку не существует универсального «репутационного профиля», он уникален для каждого объекта, и невозможно вывести «абсолютный профиль», включив в него все возможные параметры.

2. Коммуникационный подход[5]. В структуру репутации вписываются корпоративная идентичность, имидж и брэнд. Ценность данного подхода состоит в разграничении близких по сути понятий – имидж, репутация, идентичность – и вписывании их в общее проблемное поле, а также в привлечении внимания исследователей к необходимости разработки единой коммуникационной стратегии при управлении репутацией.

3. Социокультурологический подход. Репутация в этом ключе есть некий социальный феномен, имеющий свои закономерности и механизмы существования. Сторонники социокультурологического подхода рассматривают репутацию как некую социальную реальность, как механизм социального по-

знания, «социальное представление», символический капитал или социальный институт. Ценность данного подхода в том, что предлагается некая модель, структура репутации как самостоятельного социального феномена социальной реальности с присущими и четко выделяемыми закономерностями, механизмами формирования и влияния, который вписывается в существующее проблемное поле многих дисциплин и согласуется с научными разработками в разных областях. Исследователи (Выготский и Московичи) считают, что репутация как форма социального представления состоит из ядра и периферийной области[6]. Такое понимание структуры репутации, по нашему мнению, представляется наиболее логичным.

Итак, структура репутации содержит ядро и периферийную область. Ядро – наиболее устойчивая структурная часть, которая «отражает значение социального представления и связана с коллективной памятью группы». Периферийная область – это набор факторов и показателей, которые составляют основу для критической оценки индивидом или общественности того или иного объекта для формирования репутации.

Логично рассматривать ядро как категориальную, ценностную основу репутации, она остается неизменной, целостной и, вероятно, должна уходить своими корнями к глубинным общепризнанным, фундаментальным ценностям. Ведь именно на основе ценностей возникает мнение, социальное представление (репутация). Однако нельзя рассматривать ядро репутации просто как комплекс фундаментальных человеческих ценностей и представлений, иначе условие стабильности и целостности ядра репутации будет нарушено. Поскольку даже понимание добра и зла или христианских заповедей неоднозначно в различных контекстах (менталитет или эпоха, например). Стабильность и устойчивость ядра репутации можно объяснить, если рассматривать не отдельные ценности и их интерпретации в обществе, но существующие ценности во взаимосвязи в контексте их возникновения и развития, во взаимосвязи с неким коллективным габитусом. Габитус – это сформированная система когнитивных и мотивирующих структур, система принципов, структурирующая и порождающая практики и представления коллектива. Эти принципы не предполагают их осознанную адаптацию или направленное применение. Габитус – это система неких практических гипотез, антиципаций, основанных на прошлом опыте, которые «лежат в основе восприятия и оценивания всякого последующего опыта»[7]. Иными словами, ядро репутации – это не столько мнения, ценности, сколько набор фундаментальных, неосознаваемых индивидами принципов и закономерностей. Таким образом, ядро репутации стабильно и целостно, не из-за того, что существуют какие-то фундаментальные, неизменные ценности, но в силу того, что существуют некоторые принципы, порождающие и регулирующие изменение и существование ценностей. Ядро репутации может быть настолько целостным и стабильным, насколько стабильно, целостно само общество. Стабильность ядра репутации выражается в стабильности общества и социальной реальности, в неизменных фундаментальных принципах конструирования социальной реальности.

Ядро репутации представляет собой глубинные, иррациональные, подсознательные механизмы формирования критического мнения и доверия. Это те факторы, которые часто ускользают из поля зрения исследователей и не могут быть в полной мере проанализированы без фундаментальных исследований габитуса. «Репутация <…> это всегда первое, второе, третье, энное плюс всегда некая добавка, какое-то непознанное мистическое слагаемое»[8].

Ядро репутации не просто находится под влиянием культуры – оно есть олицетворение культуры, оно сформировано культурой и меняется одновременно вместе с ней. Содержание ядра репутации – это интерпретация той части общественного и личного габитуса, тех составляющих культуры, которые составляют принципы и закономерности рациональной критической оценки. Ядро репутации предопределяет набор факторов и составляющих (содержание периферийной области), на основе которых формируется содержание репутации в конкретных условиях (место, время, социальный контекст и др.).

Периферийная область – более гибкая и изменчивая структурная единица, содержащая «интеграцию содержания индивидуального сознания каждого члена группы». Периферийная область представляет собой комплекс показателей, по которым можно оценить репутацию, актуальных для конкрет-

ной группы, страны, эпохи (содержание периферийной области может быть отражено в репетиционном профиле).

Периферийная область репутации отвечает за рациональное, критическое восприятие действительности, оценку объектов с точки зрения возможности доверительного с ним взаимодействия, содержит набор факторов, сформированный культурой и коллективным габитусом на иррациональном уровне, при этом реальное время осознанно трансформируется и изменяется. Содержание периферийной области – это результат критического анализа объекта репутации, основанного на рациональном восприятии действительности.

Содержание периферийной области репутации не только предопределено культурой, но и продолжает взаимодействовать с ней в реальном времени. В этом взаимодействии культура выступает контекстом, внешним условием для субъекта и объекта репутации. Более того, в процессе рационального анализа действительности заданные ядром особенности и закономерности периферийной области могут быть трансформированы, скорректированы. Актуальные практики становятся составляющими габитуса, приобретенный опыт влияет на содержание ядра репутации и влечет за собой изменения в культуре.

Репутация как социальная реальность очень чутко и тонко реагирует на социокультурные изменения в обществе (изменения габитуса отражаются в ядре репутации, а изменения в реальной жизни трансформируются в рациональные, осознаваемые факторы оценки – в периферийную область), тем самым, структурируя и поддерживая равновесие в социальной реальности, структурным элементом которой она является. Репутация выступает структурированным и структурирующим элементом социального пространства.

Базовые функции репутации – как для отдельных организмов (люди и компании), так и для общества в целом – остаются неизменными в любом контексте и сами по себе не меняются под влиянием культуры, однако они отражают смысл и природу интеграции репутации и культуры как социальных реальностей.

По мнению некоторых исследователей (А. В. Трубецкой и др.), основные функции репутации совпадают с функциями социальных представлений, предложенными С. Московичи: объяснительная (классификация событий и вписывание их в картину мира), регулятивная или управленческая (регламентация поведения членов социальной группы и их отношений к другим), стабилизирующая (сохранение групповой идентификации и непротиворечивой социальной картины мира)[9]. Несмотря на ценность проведённых исследований в этой области, функции репутации, на наш взгляд, должны быть дополнены и уточнены. Все указанные функции согласуются с функциями общественного мнения и могут быть уточнены и дополнены на основе исследований общественного мнения.

Общественное мнение – проявление общественного сознания, выраженное в рациональном социальном представлении по актуальным для общности вопросам. Репутация – сектор общественного мнения (отражено в общепризнанном определении репутации). Всякая репутация есть общественное мнение, но не всякое общественное мнение есть репутация. Репутация – это такое общественное мнение, которое отражает оценку некоторого социального объекта, возможность доверия к нему общественности и соответствие его предъявляемым требованиям (факторам или показателям репутации).

Одной из ключевых функций для репутации, совпадающей с функциями общественного мнения, является оценочная функция – выражение ценностного отношения субъекта, общественности к объекту репутации, оценка его проявлений и практик[10].

Необходимо выделить интегративную функцию, отвечающую за интеграцию объекта репутации, его вовлеченность в социальное, информационное пространство[11], которая согласуется с общепризнанными функциями общественного мнения[12].

На основе исследований репутации как инструмента социального познания (А. В. Трубецкой) мы выделяем познавательную функцию.

Безусловно, функционал репутации этим не ограничивается, так как можно в этот список добавить и консультативную, и аналитическую функцию, которые согласуются с функциями общественного мнения. Перечень функциональных возможностей репутации многочисленен. Однако комплекс базовых функций вполне можно ограничить указанными компонентами: объяснительная, регулятивная, стабилизирующая, оценочная, познавательная, аналитическая и консульта-

тивная.

Примечательно то, что базовые функции репутации совпадают с ключевыми функциями культуры. Это позволяет сделать вывод об идентичной природе этих феноменов и их тесной взаимосвязи.

Репутация выступает инструментом культуры и одновременно может провоцировать изменения в культуре. Ядро репутации формируется культурой и предопределяет содержание периферийной, осознаваемой структурной части репутации. При формировании периферийной области репутации культура выступает контекстом, в рамках которого оценивается объект. Таким образом, механизм влияния культуры на репутацию заложен в самом феномене репутации. Ядро репутации предопределяет содержание периферийной области, затем в процессе рационального анализа действительности заданные ядром особенности и закономерности периферийной области могут быть трансформированы, скорректированы. Опыт актуальных практик в соответствии с измененными принципами становится частью габитуса и затем влияет на содержание ядра репутации, что влечет за собой изменения в культуре. Связь культуры и репутации, таким образом, необходимо рассматривать как взаимодействие и взаимовлияние.

Примечания

[1] Малый академический словарь / под ред. А. П. Евгеньева. М. : Ин-т рус. яз. Акад. наук СССР, 1957–1984.

[2] Новая философская энциклопедия : в 4 т. [Электронный ресурс] / под ред. В. С. Стёпина. М. : Мысль, 2001. URL : http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/737/МНЕНИЕ.

[3] Философия : энцикл. слов. / под ред. А. А. Ивина. М. : Гардарики, 2004.

[4] Букша, К. С. Управление деловой репутацией. Российская и зарубежная PR-практика. М., 2007. С. 9.

[5] Стародубская, М. Уважение, за которое хочется платить : (Как конвертировать корпоративный имидж в деньги) [Электронный ресурс]. URL : http://www.iteam.ru/publications/marketing/section_28/article_3721.

[6] Трубецкой, А. В. Категория репутации в социально-политической коммуникации : автореф. дис. … д-ра психол. наук. М., 2006.

[7] Бурдьё, П. Практический смысл / пер. с фр.: А. Т. Бикбов, К. Д. Вознесенская, С. Н. Зенкин, Н. А. Шматко ; отв. ред., пер. и послесл. Н. А. Шматко. СПб. : Алетейя ; М. : Ин-т эксперим. социологии, 2001.

[8] Шмаров, А. Нет в природе никакой репутации! / А. Шмаров, Ю. Полунин // Эксперт. 2002. № 7 (314). 18 февр.

[9] Трубецкой, А. В. Категория репутации…

[10] Горшков, М. К. Общественное мнение. М., 1988. С. 215.

[11] Кириллов, С. Ю. Репутация организации как форма вовлеченности в социальный процесс : дис. ... канд. социол. наук. СПб., 2004.

[12] Галимова, М. А. Общественное мнение и власть : социально-философский анализ взаимодействия : автореф. дис. … канд. филос. наук. М., 2006.

Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 33 (324).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 30. С. 68–72.

Н. Н. Ганина

ОБУЧЕНИЕ ОСНОВАМ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ОБЩЕНИЯ В ПРОЦЕССЕ ПРЕПОДАВАНИЯ ИНОСТРАННОГО ЯЗЫКА

Работа проводилась при поддержке Минобрнауки РФ
в рамках Программы стратегического развития
«Педагогические кадры для инновационной России» (госзадание № 2 от 16.03.2013 г.)

Речь идет о необходимости преподавания иностранного языка в тесной связи с коммуникативной средой носителей изучаемого языка. Выделяются причины коммуникативных неудач, преодоление которых достигается путем выбора соответствующих тактических приемов взаимодействия. Предлагаются способы включения в активный диалог культур, который совершенствует культуру общения и социального поведения в целом и развивает коммуникативную компетенцию.

Ключевые слова: акт коммуникации, коммуникативная среда, коммуникативный барьер, языковой барьер, стереотип, метод проектов.

К настоящему времени накоплен значительный фонд трудов, в которых раскрыты различные стороны коммуникации в процессе изучения иностранного языка (Г. М. Андреева, А. В. Батаршев, А. А. Бодалев, Г. В. Бороздина, И. А. Зимняя, Г. А. Китайгородская, А. А. Леонтьев, А. В. Мудрик, Л. И. Савва, С. Г. Тер-Минасова, И. В. Ценева и мн. др.).

Главная мысль всех работ заключается в том, что овладение иностранным языком в полном объеме невозможно без введения в коммуникативную среду носителей изучаемого языка. Как утверждает С. Г. Тер-Минасова, «научить людей общаться (устно и письменно), научить производить, создавать, а не только понимать иностранную речь – это трудная задача, осложненная еще и тем, что общение – не просто вербальный процесс. Его эффективность, помимо знания языка, зависит от множества факторов: условий и культуры общения, правил этикета, знания невербальных форм выражения (мимики, жестов), наличия глубоких фоновых знаний и многого другого. Преодоление языкового барьера недостаточно для обеспечения эффективности общения между представителями разных культур. Для этого нужно преодолеть барьер культурный»[1].

С этим невозможно не согласиться. Ведь порой даже отличные знания теории иностранного языка не дают возможности свободного общения с носителем этого языка. Казалось бы, незначительные отличия в коммуникативном поведении представителей разных культур могут привести к значительным сложностям в процессе коммуникации. Главной причиной коммуникативных неудач, имеющих место в акте общения между представителями разных культурных общностей, является, на наш взгляд, конфликт культур. В данном случае мы рассматриваем конфликт не как столкновение или конкуренцию культур, а как нарушение коммуникации. По словам С. Г. Тер-Минасовой, «самые очевидные примеры столкновений культур дает реальное общение с иностранцами, как в их стране, так и в своей родной. Такого рода конфликты порождают множество курьезов, анекдотов, смешных сюжетов (“наши за границей”, “иностранцы в России” и т. п.), неприятностей, драм и даже трагедий»[2]. Приведем пример из личного опыта. Русская семья во время туристической поездки в Германию с радостью принимает приглашение немецкой семьи на ужин. Гости из России прибыли в назначенное место, опоздав на 20 минут. Дверь открыла горничная и сообщила, что хозяева ждали гостей к 18.00, а сейчас уже 18.20, после чего демонстративно удалилась. Дело в том, что у русских опоздание на ужин (обед, юбилей, свадьбу) на несколько минут является нормой, в то время как для немцев это совершенно неприемлемо и, зачастую, считается признаком дурного тона.

Каждому человеку как культурной личности присущ ряд жизненных правил, норм, ценностей, ориентаций, установок. Причем у представителей разных культурных общностей эти правила, нормы, ценности настолько сильно отличаются, что в процессе

коммуникативного контакта могут привести как к простому непониманию, так и разного рода конфликтным ситуациям, так как свои культурные стандарты каждый индивид, зачастую, считает единственно правильными. Е. Г. Фалькова, говоря о сложностях в процессе общения, возникающих у представителей разных культур, упоминает о так называемом барьере-проблем: «Затруднения и сложности, возникающие в процессе общения, в том числе представителей разных культур, получили название барьеров-проблем, возникающих в процессе взаимодействия и снижающих его эффективность»[3].

Традиционно выделяют следующие виды коммуникативных барьеров, возникающих в процессе межкультурного взаимодействия:

– языковые барьеры;

– барьеры в невербальной коммуникации;

– стереотипы как барьеры в межкультурных взаимодействиях;

– различия в ценностных ориентациях[4].

Языковые барьеры для людей, говорящих на иностранном языке, связаны с недостаточной лингвистической компетенцией – недостаточным владением разными уровнями языка: фонетическим, лексическим, грамматическим, синтаксическим. К сбоям в общении могут приводить ошибки или незнание в любой из этих сфер. Языковые барьеры могут возникнуть вследствие неправильной интерпретации речевых единиц в том или ином контексте использования. Зачастую, в процессе общения, коммуникант использует речевые штампы, присущие только его языковой общности. Данный языковой материал, хотя и грамотно переведенный на иностранный язык, однако может быть либо не понят иноязычным собеседником, либо интерпретирован совершенно иным образом.

Важные функции в процессе межкультурной коммуникации выполняет также невербальное поведение. Как утверждает А. П. Садохин: «Анализ всех форм невербальной коммуникации показывает, что они играют важную вспомогательную роль в коммуникационном процессе. Знание этих форм является необходимой составной частью межкультурной компетентности, поскольку помогает партнерам по коммуникации более эффективно и успешно взаимодействовать с представителями других культур, не вызывая недовольства своих партнеров, позволяет каждой стороне лучшим образом проявить себя во всех ситуациях общения»[5]. Неправильная интерпретация носителями одной культуры невербального сообщения, сделанного представителем другой культуры, может привести к нежелательным конфликтам. Поэтому при общении с иностранцами лучше всего придерживаться правила: если неизвестны точные значения мимики и жестов, лучше вообще их исключить. Пример из личного опыта. Приехав в незнакомый русский город, не можем найти нужную нам улицу. Традиционно обращаемся к прохожему с вежливой просьбой о помощи. Мужчина, не дослушав вопрос до конца, начал кивать головой в знак согласия. Однако фраза, которую он произнес, привела нас в замешательство: «Русский неть». Видимо, мужчина не только не знал русского языка, но и не был знаком с формами невербальной коммуникации, принятыми в России. Ведь у русских кивают головой, обычно, в знак согласия. Налицо два коммуникативных барьера: языковой барьер и барьер невербальной коммуникации.

Многие исследователи задаются вопросом: что такое национальный характер и есть ли он вообще? Обратимся к данным лингвистического энциклопедического словаря: «Национальный характер – сложное социальное явление и понятие в философии, культурологии, социальной психологии, этнологии и этнополитологии, описывающее устойчивые особенности, характерные для членов того или иного национального (этнического) сообщества и включающее в себя идеи, интересы, чувства, психический склад, мораль, религию, духовные ценности, мотивы, стремления, социально-психологические защитные механизмы того или иного народа (этноса, нации)»[6]. Однако следует отличать понятие национального характера от набора стереотипов, ассоциирующихся с тем или иным народом (этносом, нацией).

На первых занятиях по иностранному языку часто задаем вопросы студентам о том, что они знают о стране изучаемого языка и о людях, живущих в этой стране. Часто слышим в ответ, что англичане – немногословны, прагматичны, сдержанны; немцы – пунктуальны, практичны, дисциплинированны, организованны, излишне порядочны; французы – легкомысленные гуляки, думающие только о женщинах, вине и развлечениях. В данном случае имеет место такое явление, как стереотипное представление о национальном

характере. С. Г. Тер-Минасова в книге «Язык и межкультурная коммуникация» приводит высказывание немецкого писателя Генриха Бёлля, раздраженно высмеивавшего представления о национальном характере народов как «беллетристических предрассудках», где «русские непременно с бородой, одержимые страстями и немного фантазеры; голландцы неуклюжие и, как дети, наивные; англичане скучные или немного "оксфордистые"; французы то чрезмерно чувственные, то невероятно рассудочные; немцы либо целиком поглощены музыкой, либо беспрестанно поглощают кислую капусту; венгры, как правило, безумно страстные, таинственные и накаленные, как нить электрозажигалки»[7].

На наш взгляд, национальный характер, несомненно, существует. Но не следует сводить представления о нем до некоего набора стереотипов относительно того или иного народа, имеющих зачастую негативную окраску и тем самым провоцирующих разного рода коммуникативные неудачи в акте общения с иноязычным собеседником.

Общаясь со студентами, обучавшимися некоторое время в Германии, интересуемся степенью влияния стереотипных представлений о немецкой нации на процесс общения. Более чем половина партнеров по общению говорят о негативном влиянии стереотипных представлений о немцах в процессе межкультурного взаимодействия. Кроме того, некоторые собеседники утверждают, что данное влияние происходило неосознанно, так как к национальным стереотипам они относятся скептически. Дело в том, что в сознании некоторых людей с ранних лет «живут» некие стереотипные представления о том или ином народе, полученные из разных источников (рассказов бабушек, газет, сказок, анекдотов и т. д.). Человек, зачастую неосознанно, использует данную информацию в процессе общения с представителем другой культуры, что может привести к возникновению значительных сложностей в процессе коммуникации.

Язык как зеркало культуры отражает не только реальный мир, окружающий человека, но и менталитет народа, он хранит культурные ценности в лексике и грамматике, в идиомах, пословицах и поговорках, в фольклоре, художественной и научной литературе. В силу этих особенностей язык является, с одной стороны, интегрирующим фактором, объединяющим народ, с другой, дифференцирует этносы. В процессе межкультурного общения разнородные коммуникативные сети («свой» и «чужой») накладываются друг на друга, образуя смежные зоны, сложные совпадения. Это приводит к неполному взаимопониманию, нарушению коммуникации и даже конфликту культур[8].

По мнению А. П. Садохина: «Основным способом преодоления этнокультурных барьеров коммуникации является повышение межкультурной грамотности партнеров, поскольку в межкультурном взаимодействии культурная образованность значительно отличается от простой "обученности". Развитие культурной грамотности индивида предполагает целенаправленное изменение субъекта, формирование у него необходимых знаний и навыков, способствующих его адекватной ориентации в практических ситуациях межкультурной коммуникации»[9].

Практика межкультурной коммуникации показывает, что эффективное преодоление коммуникативных барьеров достигается путем адекватного выбора соответствующих тактических приемов взаимодействия. Выбор той или иной тактики общения включает в себя осознанные или интуитивные приемы привлечения к себе внимания партнера, установления контакта с ним, влияния на него и т. п. Прежде всего, необходимо выбрать оптимальную форму общения, поскольку именно начало процесса коммуникации может определить весь его итоговый результат. Межнациональные различия не являются непреодолимым препятствием в деловых и личных отношениях между представителями разных народов. Нужно постараться как можно грамотнее подойти к общению с представителями иных культур, заранее ознакомившись с особенностями их национальных черт, только в этом случае можно избежать непонимания и невольной враждебности.

Е. Г. Фалькова, говоря об эффективности коммуникативного акта, упоминает о так называемых факторах эффективности сообщения («с каким эффектом»), определяемые через социальное поведение. Это:

– предсказуемость и избыточность информации, облегчающие ее восприятие;

– отчетливость сообщения, способствующая распознаванию, интеграции и пониманию его составляющих (слов, фраз, визуальных образов и т. п.);

– доступность языка и сообщений, определяемая соотношением простых и сложных элементов и обуславливающая узнавание и понимание их содержания[10].

Таким образом, для того чтобы научить людей общаться на иностранном языке, необходимо не только знакомить их с разными уровнями языка: фонетическим, лексическим, грамматическим, синтаксическим, со страноведческой тематикой, с различными формами вербальной и невербальной коммуникации. Нужно искать способы включения их в активный диалог культур, чтобы они на практике могли познавать особенности функционирования языка в новой для них культуре. Основная идея подобного подхода к обучению иностранному языку, таким образом, заключается в том, чтобы перенести акцент с различного вида упражнений на активную мыслительную деятельность обучающихся, требующую для своего оформления владения определенными языковыми средствами[11].

Решить данную задачу возможно, на наш взгляд, путем использования в учебном процессе метода проектов. Сущность данного метода состоит в том, что сами знания и способы их получения определяются самим студентом на основе его интересов, индивидуальных особенностей. Ситуация сегодняшнего дня требует обращения к личности студента, учета в процессе обучения и воспитания индивидуальных и личностных особенностей и способностей, оптимального соотношения духовного и технократического начал[12]. Метод проектов не существует сам по себе, а вписывается в систему личностно-ориентированного обучения, которое предполагает изменение традиционной схемы взаимодействия преподаватель-студент, субъект-объект на схему партнерского учебного сотрудничества субъект-субъект.

Метод проектов ориентирован на самостоятельную деятельность учащихся – индивидуальную, парную, групповую, – что предполагает владение определенными интеллектуальными умениями анализа, сопоставления, синтеза, мысленного экспериментирования, прогнозирования. Работа над проектом ставит обучающегося в ситуацию реального использования изучаемого языка, дает возможность переместить акцент с лингвистического компонента на содержательный и сосредоточить его внимание не на языке, а на проблеме, способствуя осознанию целей и возможностей изучения иностранного языка[13].

Положительный потенциал метода проектов заключается еще и в том, что в ходе работы учащиеся реализуют интерес к предмету исследования, расширяют свои знания о нем и совершенствуют умения работать в сотрудничестве. В процессе работы над проектом формируются различные составляющие коммуникативной компетенции[14].

Способы реализации проектов различны. Это может быть переписка с иностранцами посредством электронной почты, участие в международных интернет-конференциях, семинарах и других сетевых проектах подобного рода, создание и размещение в сети сайтов и презентаций. Кроме того, возможен обмен учебно-методическими материалами между преподавателями из разных стран[15].

В практике преподавания иностранного языка с использованием метода проектов прибегаем к разнообразным способам реализации проектов. Инициатива исходит, в основном, от самих студентов. Например, при реализации проекта «Мой иностранный друг» ребята самостоятельно смогли наладить общение посредством социальных сетей с несколькими студентами из Германии. При реализации проекта «Интерактивная экскурсия по стране изучаемого языка» студенты активно используют компьютерные и телекоммуникационные технологии, такие как интернет-форум. Во время интернет-форума студенты вступают со своими иностранными партнерами в диалог, в котором они задают интересующие их вопросы, отвечают на вопросы собеседников, делятся своими наблюдениями, обмениваются мнениями.

Практика показывает, что метод проектов совершенствует культуру общения и социального поведения в целом и приводит обучающихся к практическому владению языком, т. е. развивает коммуникативную компетенцию. Следует отметить, что эффективность развития коммуникативной компетенции зависит от ряда предпосылок: от уровня общекультурного развития, от глубины самопознания, от сформированности потребности в общении, от наличного опыта целенаправленного сотрудничества и др. Поэтому на занятиях следует учитывать личностные особенности каждого студента и в соответствии с ними выстраивать взаимодействие, оказывать необходимую психолого-педаго-

гическую поддержку в осознании своих коммуникативных качеств, стимулировать его самопознание и самообладание, помогать в поиске индивидуального стиля общения[16].

Немаловажным показателем являются эмоциональные изменения в развитии учащихся. Студентам нравится, что они могут продемонстрировать то, что они знают и умеют, не боятся ошибиться, преодолевают языковой барьер. В работе над проектом они учатся сотрудничать и сопереживать.

Таким образом, метод проектов – это комплексный обучающий метод, дающий возможность студентам проявлять самостоятельность в планировании, организации и контроле своей деятельности; развивающий их творческие способности, дающий возможность проявить свои лидерские качества[17].

В заключение хотелось бы подчеркнуть необходимость преподавания иностранного языка в тесной связи с коммуникативной средой носителей изучаемого языка. Необходим активный диалог культур, который сможет привести обучающихся к практическому владению иностранным языком. Обучение иностранному языку в тесной связи с культурой страны изучаемого языка способствует полноценной коммуникации, более точному и адекватному пониманию носителей культуры изучаемого языка.

Примечания

[1] Тер-Минасова, С. Г. Язык и межкультурная коммуникация : учеб. пособие. М. : Слово, 2000. С. 29.

[2] Полат, Е. С. Метод проектов на уроках иностранного языка // Иностр. яз. в шк. 2000. № 2, 3. С. 20.

[3] Фалькова, Е. Г. Межкультурная коммуникация в основных понятиях и определениях : метод. пособие. СПб. : Фак. филологии и искусств СПбГУ, 2007. С. 13.

[4] Там же. С. 13–14.

[5] Садохин, А. П. Межкультурная компетентность : сущность и механизмы формирования : автореф. дис. … д-ра культурологии. М., 2008. С. 31.

[6] Лингвистический энциклопедический словарь / под ред. В. Н. Ярцевой. М. : Совет. энцикл., 1990.

[7] Тер-Минасова, С. Г. Язык и межкультурная коммуникация. С. 138.

[8] Брагина, А. Д. Особенности формирования поликультурных ценностных ориентаций у будущих переводчиков // Общество – Язык – Культура : актуальные проблемы взаимодействия в XXI веке : тез. Шестой междунар. науч.-практ. конф. МИЛ (7 дек. 2011 г.). М. : МИЛ, 2011. С. 25.

[9] Садохин, А. П. Межкультурная компетентность… С. 27.

[10] Фалькова, Е. Г. Межкультурная коммуникация… С. 15.

[11] Полат, Е. С. Метод проектов...

[12] Кадакин, В. В. Инновационные процессы в высшем образовании (из опыта работы Мордовского государственного педагогического института имени М. Е. Евсевьева) // Гуманитар. науки и образование. 2012. № 2 (10). С. 12.

[13] Палаева, Л. И. Метод проектов в обучении английскому языку учащихся среднего этапа обучения общеобразовательной школы : автореф. дис. … канд. пед. наук. М., 2005. С. 2.

[14] Чернецова, Е. В. К вопросу использования проектной методики как способа развития творческого мышления у школьников, изучающих английский язык [Электронный ресурс] / Е. В. Чернецова, А. С. Анисимова // Международный научно-практический семинар / Морд. гос. пед. ин-т. Саранск : МордГПИ, 2013. URL : http://foreign.mordgpi.ru/.

[15] Митина, С. И. Традиции и инновации в преподавании иностранных языков (опыт факультета иностранных языков МордГПИ) // Гуманитар. науки и образование. 2012. № 2 (10). С. 33.

[16] Кутняк, С. В. Использование тренинга в обучении студентов коммуникативной компетенции как фактора успешного креативного развития // Гуманитар. науки и образование. 2011. № 1 (5). С. 18.

[17] Ганина, Н. Н. Метод проектов как условие формирования коммуникативной компетенции студента педвуза [Электронный ресурс] // Международный научно-практический семинар / Морд. гос. пед. ин-т. Саранск : МордГПИ, 2013. URL : http://foreign.mordgpi.ru/.

Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 33 (324).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 30. С. 73–76.

С. П. Дуреев

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ ТИП МЕСТНОГО САМОУПРАВЛЕНИЯ

Раскрывается диалектический тип местного самоуправления, основанный на единстве, гармонии духовной и светской властей. Показано, что местное самоуправление выступает как образ действительности, как процесс совершенствования общественных отношений. Особенностью псевдосферы диалектического типа местного самоуправления является уравновешенность внутренней управляющей институциональности, в которой нормы права и внеправовые нормы гармонично дополняют друг друга.

Ключевые слова: местное самоуправление, нормы права, внеправовые нормы, соборный субъект, псевдосфера местного самоуправления.

Местное самоуправление как один из институтов демократии выражает не только сформированные в ходе исторического процесса социальные стандарты, но и господствующую в государстве идеологию и существующую в нем конституционную систему. Следовательно, институциональная оформленность местного самоуправления не должна противоречить институциональной оформленности государства и соответствовать исторически сформировавшимся в них механизмам взаимоотношения властей.

Механизм власти, выражаясь в определённом типе государственного устройства, действует во всяком обществе, во всех его ячейках (семья, община, социальная группа и т. п.). Ещё Ш.-Л. Монтескье[1] и Г. Гегель[2] указывали, что, кроме существенно общих черт, этот механизм в различных государствах имеет специфические формы проявления, которые главным образом и придают отличительные черты отдельным государствам, в том числе и существующему у них порядку управления и местного самоуправления. Например, Г. Гегель подчёркивает мысль, что «государственное устройство определённого народа вообще зависит от характера и развитости его самосознания; <...> государственный строй <...> представляет собой работу многих веков, идею и сознание разумного в той мере, в какой оно развито в данном народе. Народ должен чувствовать, что его государственное устройство соответствует его праву и его состоянию»[3].

И поскольку типы государственного устройства различны, постольку и типы местного самоуправления также различны. Различными являются не только исторические основания, социальный опыт, традиции народов, но и характер взаимоотношения между духовной и светской властями. При всех возможных вариантах сочетания духовной и светской властей, в зависимости от традиций, социального опыта, исторических и прочих обстоятельств, имеет место три основных типа соотношения.

Либеральный тип соотношения властей, согласно которому завышается значение институтов светской власти по отношению к институтам духовной власти. При таком типе соотношения властей управление главным и определяющим образом осуществляется институтами светской власти. Соответственно и местное самоуправление главным и определяющим образом осуществляется институтами светской власти. Данный тип выступает как либеральный тип местного самоуправления, который активно реализуется в странах Западной Европы и США.

Консервативный тип соотношения властей, согласно которому завышается значение институтов духовной власти, например, институтов, обеспечивающих исполнение общественного договора, институтов, обеспечивающих неуклонное следование принятой идеологии, институтов церкви и пр. В условиях консерватизма институты светской власти выступают институтами, обеспечивающие действенность духовной власти. Соответственно и местное самоуправление главным и определяющим образом осуществляется институтами духовной власти. Данный тип выступает как консервативный тип местного самоуправления. Этот тип местного самоуправления также активно реализуется в ряде стран, например, в Иране, во Франции.

Гармония, симфония единства духовной и светской властей соответствует диалекти-

ческому типу соотношения властей. Стремление уравновесить государство и внутреннюю управляющую институциональность соответствует диалектическому принципу самоорганизации общества. Соответственно и местное самоуправление осуществляется в единстве духовной и светской властей, основанного по принципу «всем миром», «всей землёй». Данный тип называется диалектическим типом местного самоуправления. В настоящее время диалектический тип местного самоуправления предан забвению.

Диалектический тип местного самоуправления основан на гармонии, симфонии единства светской и духовной властей. Согласно диалектической методологии, деятельность институтов духовной и светской власти обеспечивает соборное управление, направленное на совершенствование общественных отношений. Диалектический тип местного самоуправления развивается в рамках диалектической методологической традиции, согласно которой теория познания выступает как теория отражения, а сущность и существование представляют собой диалектическое единство противоположностей.

Принцип единства мира предполагает изначальное совершенство мира, основанное на социальном единстве (коллективизме) и добродетели: единстве противоположностей – общества и человека, материального и духовного в жизни общества. Благодаря принципу единства мира была разработана концепция гармонии, симфонии единства духовной и светской властей, согласно которой государство становится совершенным в силу своей завершённости и основанным на единстве противоположностей – духовной и светской властей, государственной власти и власти местного самоуправления.

Диалектический принцип всеобщей связи явлений основан на единстве духовного и материального бытия. Принцип всеобщей связи обеспечивает светское и духовное оформление управленческой деятельности, обеспечивает стройность и совершенствование общественной жизни. Всеобщая связь проявляется в том, что духовная власть в управлении обществом использует нормы морали и нравственности, традиции и обычаи и другие внеправовые нормы, а светская власть формирует нормы права, гармонично дополняющие внеправовые нормы. Таким образом, принцип всеобщей связи явлений основан на единстве противоположностей – правовых и внеправовых норм, обеспечивающих диалектическое развитие и совершенствование всех сфер общественной жизни.

Диалектический тип местного самоуправления основан на принципах единства мира, всеобщей связи явлений и предполагает, что псевдосфера[4] функционирования органов местного самоуправления динамична, она не имеет жёстких границ установленных духовной или светской властью. Недостатки светской власти восполняются преимуществами духовной власти и наоборот. В диалектическом типе местного самоуправления все «сферы обладают собственным бытием и тяготеют к своим собственным средоточиям, – пишет русский мыслитель Г. В. Флоровский, – стремятся каждая стать “соборным” субъектом, слагающимся из “соборных” личностей низших порядков»[5].

Соборность в России формирует особую псевдосферу местного самоуправления, которая состоит в диалектическом соединении двух факторов: «независимости гражданского компонента от властного, с одной стороны, и их добровольного конструктивного сотрудничества, гарантируемого реальной возможностью гражданских представителей влиять на принимаемые решения, с другой»[6].

С древних времён русские теоретики разрабатывали концепцию соборного государства, основанную на принципе гармонии, симфонии единства духовной и светской властей. В данной концепции государство стремится уравновесить внутреннюю управляющую институциональность, где нормы права и внеправовые нормы гармонично дополняют друг друга.

Любая деятельность человека, как справедливо пишет Ю. В. Олейников, «опиралась на фундамент общинной формы организации жизни общества», к тому же само общество «сохранялось государством как условие бытия целого»[7]. Народ управлял собой сам и не имел над собой законов высшей власти, кроме трёх случаев: выплата податей, отработка сначала на дружинника, а позже на дворянина и поставка рекрута в армию. Поэтому в сознании народа царь осуществлял руководство в узких областях общественной жизни, но при этом он выступал высшим началом справедливости. В общине устанавливали свои, внеправовые нормы общественной жизни, и каждый член общины оказывал непо-

средственное влияние на формирование этих норм, которые утверждались в виде обычаев, запоминались и контролировались всем миром. Эти обычаи регулировали все сферы бытия общины. При всём многообразии обычаев в них можно выделить общие, наиболее важные принципы, которые лежали в основе деятельности самоуправляемых общин.

Во-первых, каждая община имела коллективный орган управления – общее собрание общины, и каждый член общины автоматически был членом этого собрания. Во-вторых, ни один член общины не мог быть исключён из неё. Из общины можно было выйти только добровольно, но ничего из общего имущества общины выходящему не полагалось. В общине человек был социально защищён: какие бы решения ни принимала община, никакой несправедливости по отношению лично к нему никто не допустит. В-третьих, в общине весьма пренебрежительно относились к «священному праву» личной собственности вообще и крайне негативно к личной собственности на землю. Непризнание личной собственности на землю – священная русская идея, пронесённая через тысячелетие. Земля должна находиться в распоряжении того, кто её обрабатывает. В-четвёртых, решение на собрании общины могло быть принято только единогласно, после разрешения всех возникших противоречий. Если хоть кто-то был против, решение не принималось, потому что за принятое решение каждый член общины отвечал своей судьбой. В-пятых, общее для всех общин правило: соблюдение справедливости при распределении средств своего существования – земли, однако способы её распределения были разные. И наконец, общей для всех общин была коллективная ответственность по внешним обязательствам, по обязательствам уплаты налогов и поставок рекрутов в армию.

Нетрудно также заметить, что основу рассмотренных выше принципов составляет справедливость как нравственная основа бытия человека. В справедливости русский человек видит «не столько строгое следование букве закона, – отмечает М. Ильин, – сколько человеческую честность в более широком плане»[8]. Приоритет духовных ценностей, обострённое чувство справедливости и пренебрежительное отношение к догматам материальных ценностей сформировали коллективизм и определили различие в образе социального бытия русского человека и человека западного мировоззрения.

«Российское государство было искони государством добровольным, основанным на взаимной доверенности народа и власти, – писал Н. Н. Алексеев. – Мир и нравственное единство – таковы были самобытные начала русского государства. Свободное согласие пронизало отношения между властвующими и подвластными, которые соединялись единым нравственным убеждением, а не формальной юридической нормой, не правовыми гарантиями»[9]. Именно «свободное согласие между властвующими и подвластными» находилось в основе формирования псевдосферы функционирования органов местного самоуправления.

В соответствии с теорией познания как теорией отражения псевдосфера местного самоуправления выступает образом общественной жизни и неразрывно связано с прообразом – совершенствованием общественной жизни, основанном на внутренней связи членов общины, что соответствует принципу единства мира, всеобщей связи явлений. «Вся Россия была под двумя властями, – писал К. С. Аксаков, – земли и государства. Выше этих разделений было единство веры и единство жизни, быта, соединявшее Россию в единое целое»[10]. Отражение действительности указывает на то, что псевдосфера функционирования местного самоуправления не конструируется, а веками формировалась на основе коллективистских традиций общественного бытия.

Диалектически государство – соборный субъект, и органы местного самоуправления – соборный субъект, поэтому взаимодействие между органами государства и органами местного самоуправления осуществляется как взаимодействие между двумя соборными субъектами, раскрывающее всю полноту псевдосферы функционирования местного самоуправления – гармонизацию отношений между членами общины; гармонизацию отношений между общиной и государством; гармонизацию отношений между обществом и природой; гармонизацию социальных норм, в том числе гармонизацию норм права с другими социальными нормами – нормами морали и нравственности, нормами идеологии и т. д., а также гармонизацию взаимодействия социальных институтов, гарантирующих исполнение всего комплекса социальных норм.

Таким образом, псевдосфера функционирования органов местного самоуправления выступает образом общественной жизни и отражает совершенство общественных отношений. По мере развёртывания институциональности светской власти развёртывается и институциональность духовной власти, которые не подменяют, а дополняют друг друга в различные исторические эпохи. В диалектическом типе местного самоуправления находит последовательное воплощение единство норм права и внеправовых норм, единство законов общества и законов природы. Диалектический тип местного самоуправления предполагает уравновешенность институциональных субъектов, их взаимопомощь и соответствует принципам единства мира и всеобщей связи явлений. В рамках диалектического теоретизирования, в зависимости от содержания внеправовых норм, может существовать множество псевдосфер функционирования органов местного самоуправления.

Примечания

[1] Монтескье, Ш.-Л. Избранные произведения. М. : Изд-во полит. лит., 1955. С. 168.

[2] Гегель, Г. В. Ф. Философия права. М. : Мир книги : Литература, 2007. С. 356–359.

[3] Там же. С. 364.

[4] См.: Дурев, С. П. Псевдосфера местного самоуправления // Исторические, философские, юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов : Грамота, 2012. № 8 (22) : в 2 ч. Ч. II. С. 60–62.

[5] Флоровский, Г. В. Из прошлого русской мысли. М. : Аграф, 1998. С. 322.

[6] Сильницкий, Г. Г. Демократия «парламентская» и «соборная» // Земство, соборность, демократия. Смоленск, 2003. С. 4.

[7] Олейников, Ю. В. Природный фактор исторического бытия России // Философия о-ва. 2001. № 3. С. 130.

[8] Цит. по: Динелло, Н. Глобализация и справедливость (Международная конференция в Каире) // Полит. исслед. 2003. № 3. С. 181–182.

[9] Алексеев, Н. Н. Русский народ и государство. М. : АГРАФ, 1998. С. 70.

[10] Аксаков, К. С. Государство и народ. М. : Ин-т рус. цивилизации, 2009. С. 310.

Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 33 (324).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 30. С. 77–80.

Н. Л. Рыбалченко, Е. В. Пашинцев

ДИАЛЕКТИКА ТРУДА И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ КАК ПРЕДМЕТ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА (К КРИТИКЕ МЕТОДОЛОГИИ ИСТОРИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА)

Дается критический анализ двух важнейших социально-философских категорий – труда и деятельности. Авторы статьи, отталкиваясь от марксистской социально-философской традиции, преодолевают горизонт экономического детерминизма, раскрывая историческую динамику двух фундаментальных общественных форм. Объективная логика предмета позволяет выявить и концептуально закрепить гуманистически ориентированную социологическую перспективу – движение общественной организации от доминирования труда к доминированию деятельности, а от нее – к доминированию творчества.

Ключевые слова: труд, деятельность, творчество, индивид, социальный институт.

С методологической точки зрения возможны только три основных подхода к научному определению труда – естественнонаучный, социологический и гуманитарный. Примером естественнонаучного подхода к определению труда может служить известная формула Маркса: «Труд есть прежде всего процесс, совершающийся между человеком и природой, процесс, в котором человек своей собственной деятельностью опосредует, регулирует и контролирует обмен веществ между собой и природой»[1]. Несмотря на социологическую форму данного определения, его естественнонаучный статус очевиден: уточняя собственное место человека в трудовом процессе, Маркс писал: «Веществу природы он сам противостоит как сила природы»[1].

Достигнутый к концу двадцатого столетия чрезвычайно высокий уровень общественного разделения труда побуждает современных исследователей выходить за рамки естественнонаучной парадигмы. Складываются предпосылки социологической идентификации труда, ориентированной на обнаружение субъектов трудовой активности за пределами материальной сферы, а именно: «С полным основанием к субъектам общественного труда относятся и субъекты духовного производства, создающие духовные ценности общества, и люди, занятые созиданием организационных форм общественной жизни…»[2]. Рассматривая в качестве объективного социокультурного единства все существующие формы материального, социального (организационно-управленческого) и духовного труда, мы увидим, что сущностным основанием каждой из этих форм трудовой активности является *утилитарный* способ утверждения индивида в системе общественных отношений. И в самом деле: для того чтобы получить необходимые для поддержания своей жизни материальные блага, индивид должен вступить в систему общественного разделения труда. С этой точки зрения действительный обмен веществ происходит сегодня не между человеком и природой, а между *обществом* и *индивидом*. И потому этот общественный обмен веществ утверждает не только чувственно осязаемое бытие индивида и его продукта, но и существующую систему производственных и общественных отношений. Если исходить из совершенно справедливого утверждения о том, что «сфера труда и сфера деятельности не совпадают по объему, последняя шире»[3], то социологическое определение труда приобретает форму следующей дефиниции: труд есть не что иное как *утилитарная форма деятельности*. Действительно: любой труд – независимо от его общественной значимости и творческого содержания – это деятельность, за которую «платят», которая поэтому есть не только самоцель, но также и средство.

Наконец, с гуманитарной точки зрения труд выступает как *способ духовного самоутверждения индивида* – как преодоление нравственно ориентированной волей человека естественного психического и физиологического сопротивления организма трудовому напряжению. Неслучайно современный словарь русского языка под редакцией С. И. Ожегова толкует слово ‘трудный’ как «требующий большого труда, усилий, напряжения». В этом же ключе следует рассматри-

вать и характеристику любого творческого труда, данную в свое время Марксом: «Действительно свободный труд, например, труд композитора, вместе с тем представляет собой дьявольски серьезное дело, интенсивнейшее напряжение»[4].

Возникает естественный вопрос: какая из трех теоретически равноправных дефиниций труда является более истинной? Реальная диалектика исторического и логического подсказывает два варианта решения проблемы. С логической точки зрения, более истинным является гуманитарное определение труда, ибо оно фиксирует наиболее зрелое состояние объекта, свободное от давления на труд его материальных и социальных оболочек. Поясним эту мысль: во-первых, автоматизация и интеллектуализация современного труда указывают на растущую независимость индивида от чисто материальных факторов трудового напряжения; во-вторых, феномен творческого труда свидетельствует, в свою очередь, о внутренней независимости трудовой активности человека также и от влияния социальных факторов. В силу указанных причин попытка дать наиболее общее определение труда будет неизбежно тяготеть к гуманитарной точке зрения.

Однако с исторической точки зрения актуальным, а следовательно, более истинным является *социологическое* определение труда как утилитарной формы деятельности. Именно в этой социокультурной определенности современный труд цементирует всю совокупность производственных и общественных отношений. Развивая это положение, перейдем к более радикальному социологическому выводу, а именно: определение труда в качестве модуса более широкой общественно-исторической субстанции свидетельствует о том, что существует объективная тенденция превращения труда как формы человеческой активности в более зрелую историческую форму – форму *деятельности*.

Первым, чисто логическим аргументом в пользу превращения труда в более зрелую общественную форму может служить известный социокультурный вывод Маркса, согласно которому «вся человеческая деятельность была до сих пор трудом, т. е. промышленностью, отчужденной от самой себя деятельностью»[5]. Еще более радикальным является совместный вывод классиков марксизма, сделанный ими в работе «Немецкая идеология». Согласно этому теоретико-прогностическому выводу, «коммунистическая революция выступает против прежнего *характера* деятельности, устраняет *труд*…»[6]. Как видим, трудовая определенность деятельности уже в то время рассматривалась классиками марксизма как преходящая форма деятельности «вообще». Логически неизбежным поэтому становится переход от трудовой деятельности к анализу деятельности как таковой, свободной от своей первоначальной – трудовой – оболочки.

И здесь мы вынуждены обратиться к историческому опыту первого планово-бюрократического общества. Рассматривая командно-административную систему не как экспериментальный «выкидыш» истории, а как реальный социологический объект, мы получаем ту необходимую информацию, которая проливает свет на реальную диалектику труда и деятельности. Оказывается, чисто логическая трудность размежевания двух социологических понятий – деятельности и труда – объясняется тем, что в реальной отечественной истории переход от трудовой активности индивида к деятельностной форме его общественного бытия не получил своего логического завершения. Дело в том, что юридически фиксированное экономическое равенство советских граждан (отсутствие института частной собственности) и реальное политическое неравенство управляющих и управляемых породило промежуточную общественную форму между трудом и деятельностью, которую с полным правом можно обозначить термином ‘трудовая деятельность’. Но самым убедительным проявлением деятельностной тенденции в условиях «развитого социализма» можно считать феномен «общественной деятельности». Частичное выполнение тружениками управленческих функций на общественных началах, т. е. бесплатно, в максимальной степени обеспечивало рядовому индивиду ощущение непосредственной причастности к существующей системе общественных отношений. Именно на фоне этой идеологизированной «общественной деятельности» непосредственные профессиональные занятия воспринимались массовым сознанием как «трудовая деятельность».

Неудивительно, что на фоне «промежуточной» социальной онтологии все попытки дать философское определение деятельности либо сводили (вслед за Марксом) феномен

деятельности к труду, либо под давлением гипноза официальной идеологии отождествляли деятельность с более высоким общественным феноменом – творчеством. Приведем в качестве доказательства два типичных определения. Фактическое отождествление деятельности и труда мы находим в известном определении Маркса, согласно которому процесс труда «есть целесообразная деятельность для созидания потребительных стоимостей, присвоение данного природой для человеческих потребностей»[7]. В свою очередь, отождествление деятельности с творчеством легко увидеть в следующем определении деятельности, а именно: «Деятельность – это такая форма активности, которая способна по самой своей природе к неограниченному какими-либо извне заданными рамками пересмотру и совершенствованию лежащих в ее основании программ»[8]. Ясно, что данное определение справедливо только по отношению к *творческой* деятельности, где обусловленная общественными формами активность индивида протекает под руководством самостоятельно функционирующего в культурно-историческом пространстве творческого процесса. Подавляющее же большинство существующих видов деятельности функционирует, как известно, в рамках жестко заданных и неизменных институциональных процедур. Но если деятельность «как труд» и деятельность «как творчество» дают нам лишь модифицированные определения данного общественного феномена, то возникает естественный вопрос: что же представляет собой деятельность «как деятельность», т. е. деятельность как таковая?

Как и в случае с теоретическим определением труда, в данной ситуации возможны три наиболее общие логические дефиниции – естественнонаучная, социологическая и гуманитарная. С естественнонаучной точки зрения деятельность выступает как синоним человеческой активности «вообще», как особая «социальная субстанция»[9] исторического бытия человека в природе. В полном соответствии с известными «Тезисами о Фейербахе» историческая действительность рассматривается здесь не как природная реальность, а как реальность, созданная человеческой деятельностью, как «*человеческая чувственная деятельность, практика*»[10]. Однако естественнонаучная «наглядность» такого понимания деятельности уже не вписывается в контуры современной социальной картины мира. Экологические, социально деструктивные, а также дегуманизирующие последствия человеческой активности, в полной мере обнаружившие себя в конце двадцатого столетия, заставляют философское сознание усомниться в универсальном характере деятельностной формы бытия: «Все согласны в том, что деятельность является специфически человеческой формой активности, но насколько она универсальна?»[11] Развенчивая собственное увлечение субстанциалистской трактовкой деятельности, Г. С. Батищев писал: «…деятельность не есть единственно возможный, универсальный способ бытия человека, культуры, социальности, не есть единственный и всеохватывающий способ взаимосвязи человека с миром»[12]. Что же в таком случае является универсальной формой общественно-исторического бытия человека?

Такой универсальной формой активности человеческого индивида, а следовательно, и любого человеческого сообщества, является *творчество*. Начиная с изобретения первого каменного орудия, раздвинувшего перед человеком горизонт чисто природного бытия, и кончая современными произведениями художественного и рационального мышления, творчество выступает как универсальный способ преодоления любых, заранее заданных пределов человеческой активности. В этом смысле деятельность, как и труд, следует рассматривать как исторически преходящую форму творчества. Этот вывод приближает нас к социологическому определению феномена деятельности. А именно: если деятельность – это исторически преходящая форма творчества, если специфика деятельностной формы неразрывно связана с функционированием общественных отношений, а общественные отношения имеют институциональную природу, то из этих трех логических посылок вытекает следующее заключение: деятельность как одна из форм человеческой активности неразрывно связана с институциализацией творчества. Опираясь на данный вывод, мы получаем возможность построить социологическое определение деятельности по аналогии с социологическим определением труда, а именно: если труд – это утилитарная форма деятельности, то *деятельность* – это *институциональная форма творчества*.

Исторически преходящий характер деятельности как институциональной формы

творчества проявляется в том, что прежде чем индивид или социальная группа получат возможность реализовать свой творческий проект, они должны обеспечить себе необходимое институциональное пространство, складывающееся из постановлений, разрешений, инструкций, а также закономерностей экономической и политической конъюнктуры. При этом обнаруживается объективная возможность подмены всего богатства человеческих отношений (профессиональных, нравственных, эстетических и т. д.) отношениями инструментальными (статусными, номенклатурными, рыночными и т. д.). А это означает, что общественный разум и его творческий потенциал становятся заложниками господствующей экономической и политической реальности.

Примечания

[1] Маркс, К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. Т. 23. С. 188.

[2] Барулин, В. С. Социальная философия : учебник. Ч. 1. М. : Изд-во МГУ, 1993. С. 60.

[3] Буева, Л. П. Человек : деятельность и общение. М., 1978. С. 64.

[4] Маркс, К. Сочинения… Т. 46, ч. 2. С. 110.

[5] Маркс, К. Сочинения… Т. 42. С. 123.

[6] Маркс, К. Сочинения… Т. 3. С. 70.

[7] Маркс, К. Сочинения… Т. 23. С. 195.

[8] Швырев, В. С. Проблема разработки понятия деятельности как философской категории // Деятельность : теория, методология, проблемы. М., 1990. С. 13.

[9] Батищев, Г. С. Противоречие как категория диалектической логики. М., 1963. С. 15.

[10] Маркс, К. Сочинения… Т. 3. С. 1.

[11] Швырев, В. С. Проблемы разработки… С. 16.

[12] Батищев, Г. С. Неисчерпаемые возможности и границы применимости категории деятельности // Деятельность : теории, методология, проблемы. М., 1990. С. 24–25.

Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 33 (324).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 30. С. 81–84.

Н. П. Кознова

МОДА – АНТАГОНИСТ КУЛЬТУРЫ

Исследуется феномен массовой моды, который стремится противопоставить себя ироничному и обыденному миру. Сама пародия произрастает на уникальности художественных стилей: цепляясь к их идиосинкразиям и эксцентричностям, она создаёт имитации, высмеивающие сам оригинал. Мода становится «присутствием» иного и выступает одним из моментов «самоопределения» субъекта, которому «иное» дано в явлении красоты социума и личной свободы.

Ключевые слова: массовая мода, ценностный мир, предпонимание, социальный субъект, постмодернизм.

Согласно Г. Маркузе, человеческая культура есть, «прежде всего, прогресс в сфере труда, т. е. труда для приобретения и расширения набора жизненно необходимых вещей»[1]. Сам по себе этот труд, как правило, не приносит удовлетворения человеку. Труд, необходимый для цивилизации, предполагает некое принуждение. В данном отношении мода как продукт «Эроса» соположена самому недовольству человека культурой. Мода, как нам думается, устраняет, смягчает рост жестокости, ненависти, которая в настоящее время оказалась наиболее характерной для индустриальной цивилизации. Мода задействует игровое начало именно в тот момент, когда индивидуум усвоил основы культуры и оказался способным к их воспроизводству.

В отличие от З. Фрейда, который полагает, что цивилизация в состоянии существовать только благодаря подавлению изначальных инстинктов человека, Г. Маркузе требует отмены данной регрессивности, причём путём освобождения «Эроса» от власти логического принципа, не задавленного властью «житейской необходимости».

Массовая мода как повышенное стремление человека к жизненной и духовной активности может реализоваться только благодаря превращению труда в игру, удовольствие и духовное, нравственное наслаждение. Мода повышает жизнеспособность социального субъекта и свидетельствует о том, что сама игра при этом становится способом самовыражения предельно-смысловых возможностей субъекта.

Мода, как работа, т. е. как свободная игра и управление, – вещи несовместимые. Лишь отчуждённый труд может быть организован «рациональной рутиной». И только вне самой сферы администрирования, согласно Г. Маркузе, возможна «не репрессивная сублимация», которая совершенно не совместима с институтом принципа реальности и заключает в себе «негацию» данного принципа»[2].

Разрабатывая проект «новой культуры», где труд заменён игрой, а освобождённая чувственность становится основой функционирования всей системы социальных институтов, Маркузе широко использует мифолого-поэтические образы. «Прометей – архетип-герой принципа реальности <…> герой культуры тяжкого бремени, производительности труда и прогресса посредством репрессии»[2], – пишет он. Символы другой реальности – Орфей и Нарцисс. Это «образы радости свершения, голоса, который не призывает, но поёт, жест, который даёт, а не получает, действие, означающее мир и конец подавленного труда, освобождение от времени, примиряющее человека с природой»[2]. Обратим здесь внимание на два момента: 1) будущее общество – это, по Маркузе, царство Нирваны, в котором Орфей и Нарцисс примиряют Эрос и Танатос; 2) история, утверждает философ, свершилась, «времени больше нет», поскольку определяющим принципом бытия становится принцип удовольствия («вечность наслаждения»).

Отвлекаясь от фрейдистского контекста, можно сказать, что образ Орфея – это символизация силы самовозрождения человека, примирения человека с самим собой, силы, находящейся не вовне, а внутри него. В такой интерпретации очевидны смысловые параллели деформированного социалистического идеала Г. Маркузе с экзистенциалистским мироощущением. Можно вспомнить о «Чёрном Орфее» Ж.-П. Сартра и о концепции

А. Камю, где тема Орфея – это поэтический образ гармонии, достигаемой через «творчество в нас», направленное на то, чтобы понять, а не осудить, ибо «понять – значит открыть путь к подлинному деянию: творец освобождает, судья подавляет»[2].

Понимание предполагает уровень «предпонимания». Человек, чтобы понимать другого, должен «предпонимать». Хотя В. Дильтей основным способом «непосредственного постижения» человеческой реальности считал понимание, которое решительным образом противополагается «естественно-научному объяснению», «предпонимание», тем не менее, есть результат отнесенности реальности к таким «внешним» чувствам, как слух и зрение, обоняние и осязание, «внутренний» опыт переживания. Предпонимание представляет собой достаточно сложный комплекс состояний и модификаций духовного, «внутреннего» чувства человека, таких, как удовольствие или неудовольствие, реальность и страх, надежда или ненависть.

В данном отношении массовая мода как внешний опыт существует вне нас, побуждая нас прибегать к опосредствующим способам постижения моды. В результате сама мода приобретает весьма гипотетический характер, а сами связи данных «внутреннего» опыта оказываются заключенными в нас самих, т. е. в самой структуре наших переживаний.

Мода есть, на наш взгляд, место «переживания самой социальной стихии» в «самоидентификации» человека. Мода может быть постигнута лишь в процессе непосредственного «изживания» переживаний. Только при этом она раскрывается как смысл. Постичь переживание фактов моды – значит самому пережить ее собственные импульсы, ритм, «биения сердца». Все это и будет «пониманием» смысла моды, ее структурной связности. В еще большей степени сказанное относится к постижению всей целостности внутреннего социокультурного опыта индивида, которая, разумеется, включает в себя всю совокупность переживаний субъекта.

Постмодернистская ситуация в духовной культуре XX века связана с процессом демократизации культуры, с отказом от трансцендентных идеалов, привлекающих творцов моды и модернистского искусства. Интерес к массовой моде проистекал не от страсти к слепому разрушению, не от суетного духа обновления прежних культурных структур, а от необходимости придать социальному миру именно такой смысл, который не унижает его до роли «проходного двора» в некую потусторонность, а, напротив, возвышает до многообразных способов переосмысления существующих модернистских ценностей.

Мода как социальное явление постоянно заявляет о себе в том плане, что человеческий род может и должен трансцендировать за пределы духа модернизма и чисто узкопрагматических ценностей.

В развитии модернистского отношения к моде постепенно наступает момент, когда модернизму идти некуда. Ведь дух модерна «разрушает образ, <…> доходит до абстракции, до чистого холста, до дырки в холсте». В данном плане «постмодернизм» есть решительный ответ модернизму; «раз уж прошлое невозможно уничтожить, ибо его уничтожение ведёт к немоте, его нужно переосмыслить иронично, без наивности», – пишет итальянский учёный-философ, историк-медиевист, специалист по семиотике, литературный критик и писатель Умберто Эко в своем произведении[3].

В моде человек не только стремится противопоставить себя ироничному и обыденному миру, но и ироническим образом отнестись к предшествующим культурным ценностям. Эта идея разработана американским литературным критиком и теоретиком марксизма Фредриком Джеймисоном в концепции «пастиша»[4]. При этом как «пастиж», так и «пародия» включают в себя имитацию, мимикрию каких-то иных стилей. В этом плане мода, приобретающая массовый характер, позволяет модернистам конструировать нечто уникальное, что не может никогда надоесть.

Однако, в отличие от пародии, которая содержит, на наш взгляд, сатирический импульс, «пастиж» есть нейтральная практика подобной «мимикрии», без сатирического импульса и смеха, без того ещё присутствующего в пародии ощущения, что есть нечто вполне нормальное, в сравнении с чем имитируемое выглядит весьма комичным, а сам пастиж становится пародией, утратившей чувство юмора.

Можно заметить, что постмодернизм отторгает прежде всего модернистские ценности. Что же касается классической культуры прошлого, то здесь имеет место переосмысление, заимствование, эксплуатация ранее

выработанных форм. Именно в этом ключе следует понимать появление таких новых приёмов в художественном творчестве, как «интертекстуальность», «цитации», «нонселекция» и пр., которые сложились в постмодернистский период и нашли своё теоретическое обоснование в концепции Юлии Кристевой, возникшей не без влияния идей М. М. Бахтина, и развивались далее Роланом Бартом. Идея использования прежних форм в художественном творчестве (ибо всё уже было найдено, всё применено) ставит художника, по мысли французского постмодерниста Жана Франсуа Лиотара, в положение философа, изобретающего новые правила игры[5]. Именно эта способность современного художественного творчества использовать различные стили, жанры, сосуществование разных форм даёт нам основание поименовать искусство школой плюрализма, поскольку основная черта постмодернизма, согласно многим исследователям, – плюрализм.

Но плюрализм связан с неким бессилием мысли, и мы можем сказать, что сам социальный и природный мир перестает выступать для нас в качестве трудно преодолимой силы. Мир без идеи «плюрализма» выступает для нас как некая стихия, т. е. нечто чуждое. Без идеи «плюральности» мы утрачиваем, по мнению А. Ю. Шеманова, и в самих себе нравственную глубину, оставаясь лишь на самой поверхности социальной формы, для которой достаточно лишь одного формального интеллекта[9].

Но мода не терпит одного только формализма; она устремлена к осознанию самой задачи восстановления «самости» человека, не приводя ее к заранее определенной субстанции. Мода, на наш взгляд, может присутствовать и в социальном явлении, в самой его «материи», причем так, что сама мода становится этим «присутствием» иного и выступает одним из моментов «самоопределения» субъекта, которому «иное» дано в явлении красоты социума и личной свободы. «Иное» и оказывается моментом «предпонимания» иного, т. е. нового, модного, а тем самым включается в «герменевтический круг» самоопределения социального субъекта, который сначала предпринимает красоту бытийствующих форм, а затем понимает, так сказать, продуцирует свои идеалы и цели.

При этом нам хотелось бы обратить внимание на то обстоятельство, что мода связана с переживанием образов, которые создает сам человек. Но человек подвержен социокультурной стихии творчества в области моды.

Мода связана с творческой стихией. Она, по словам А. Ю. Шеманова, с одной стороны, заключается в принятии «иного» его в «самодостаточных характеристиках», которые существуют как бы до их оформления относительного «некоторого центра замыкания на себя»[7]. С другой стороны, мода связана с преодолением существующих конкретных чувственных образов. Мода в этом плане дает импульс духу рациональности, который, хотя и открыт на «иное», но все же не отдаляется от «самости», от самосознания человека, а, напротив, стремится приобрести власть над вещами материального мира.

На данной основе становится возможным преодоление «замкнутого на себя» духа активизма модерна. Но модерн не может исчерпать всех возможностей социального субъекта.

Итак, постмодернистское мироощущение нашло своё наглядное воплощение в художественном творчестве и моде. С одной стороны, искусство стало генератором многих постмодернистских идей, с другой – оно стало формой трансляции и манифестации этих идей. Многие черты, присущие постмодернистскому искусству, характеризуют не столько его, сколько выражают общую культурную парадигму современности. В этом ключе следует рассматривать обобщающую классификацию основных характеристик постмодернистского искусства, предложенную американским литератором Ихабом Хасаном и выражающую, по его мнению, парадигму современности: 1) неопределённость, открытость, незавершённость; 2) фрагментарность, тяготение к деконструкции, к коллажам, к цитациям; 3) отказ от канонов, авторитетов, ироничность как форма разрушения; 4) утрата «Я» и глубины, ризома, поверхность, многовариантное толкование; 5) стремление представить непредставимое; 6) обращение к игре, диалогу, полилогу; 7) карнавализация, маргинальность, проникновение моды в жизнь; 8) конструктивизм, в котором используется иносказательный язык моды; 9) имманентность, стремящаяся к прорыву моды в трансцендентное; в моде (особенно в массовой моде) постмодернистские искания направлены, по мнению И. Хассана, прямо на человека, на обнаружение трансцендентного в имманентном[8].

Примечания

[1] Маркузе, Г. Эрос и цивилизация. Киев : ИСА, 1995. С. 78.
[2] Там же. С. 176.
[3] Эко, У. Заметки на полях «Имени розы» // Иностр. лит. 1998. № 10. С. 88–104.
[4] Jameson, F. Postmodernism and consumer society // The antiaesthetic : Essays on postmodern culture / ed. by H. Forster. Post Townsend, 1984. С. 111–126.
[5] Лиотар, Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // Ad Marginem'93. M. : Ad Marginem, 1994.
[6] Шеманов, А. Ю. Самоидентификация человека и культура. М. : Академ. Проект, 2007. С. 187.
[7] Там же. С. 187–188.
[8] Hassan, I. Postmoderne heute // Wege aus der Moderne : Schlusseltexte der Postmoderne-Diskussion / hrsg. von Wolfgang Welseh. Berlin, 1994. S. 47–56.

Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 33 (324).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 30. С. 85–93.

А. Т. Каюмов

РИСК КАК АТРИБУТ СУБЪЕКТНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Делается попытка концептуального осмысления феномена риска в современном информационном обществе. Утверждается, что источниками рисков, причинами их возникновения является как неопределенность объективных условий, состояний и процессов, так и неопределенность субъективных целей, настроений, поведения субъектов.

Ключевые слова: риск, нестабильность, стохастичность, случайность, рисковая деятельность.

Понятие риска формировалось, начиная с древних времен, по мере развития сознательной деятельности человека. Оно является обыденным понятием, которое мы применяем довольно часто по отношению к самым различным явлениям и случаям жизни.

Согласно общепризнанному определению, риск – это возможность наступления благоприятного (или неблагоприятного) исхода события, процесса, явления – желаемого результата, который связан, с одной стороны, с решением субъекта риска, а с другой – с деятельностью в условиях высокой неопределенности. Идти на риск, рисковать человека вынуждает ожидаемый им высокий уровень полезности.

Следовательно, риск обусловлен, с одной стороны, неопределенностью, которая объективно присутствует как атрибутивный признак динамики развития современного социального объекта – пространства социохозяйственной, информационной, социокультурной и др. деятельности человека. А с другой, сознанием субъекта принятия решений, который не всегда адекватно способен оценить сложившуюся ситуацию и в процессе достижения своих целей снять или уменьшить фон объективной неопределенности.

Отсюда следует, что риск представляет собой следствие, порожденное неопределенной обстановкой, когда возможен как положительный результат (благоприятный исход), так и отрицательный (неблагоприятный результат, связанный со значительными потерями). Еще конкретнее *риск* может трактоваться как *мера несоответствия между разными возможными результатами принимаемых и реализуемых решений.*

Вместе с тем разрешение одной ситуации неопределенности обычно порождает другие, как правило, более сложные ситуации неопределенности. Тем самым действует тенденция усложнения, умножения и нарастания неопределенности и рисков. Поэтому можно сказать, что история развития человечества – это история борьбы с этой неопределенностью.

До сих пор человеку удавалось находить эффективные способы и средства борьбы с растущими и усложняющимися рисками. Однако сохранить такие возможности в качественно новых условиях современного общества уже не представляется возможным.

Одним из важнейших параметров современного общества, считает английский социолог А. Гидденс, является качественное возрастание рисков для его членов. Он ведет речь не о том, что жизнь современного человека подвержена большим опасностям, чем это было характерно для его предков, а о том, что ныне «и для дилетанта, и для эксперта постоянным и непреложным опытом становится мышление в терминах риска»[1]. Все без исключения сферы жизнедеятельности связаны с непрерывным просчитыванием всевозможных рисков. Люди стремятся максимально просчитать и завтрашний день, и более отдаленное будущее. Однако это не может избавить их от рисковых моментов в традиционном значении. Риски традиционные и современные вступают в противоречия друг с другом, последствия чего так или иначе сказываются на людях. Прогресс науки и техники, несомненно, снижает долю традиционных рисков (эпидемии, несчастные случаи, стихийные бедствия). Однако увеличивается число институциональных рисков (рынки, биржи, избирательные кампании). Резкая динамика знания приводит к

тому, что даже рекомендации экспертов содержат весьма большой потенциал риска при их реализации. Далее, постоянно происходит обновление ситуаций риска, которые трудно прогнозировать. Все это превращает повседневную жизнь человека в процесс постоянной калькуляции и осмысления рисков.

Строго говоря, риск может иметь место только там, где есть возможность выбора. При отсутствии реальных альтернатив может быть принято только одно решение. В этом случае кажется, что принимающий решение – субъект риска – ничем не рискует. Но на самом деле он рискует тем, что сам оказался в этой безальтернативной ситуации. Поэтому расширение области реальных альтернатив отнюдь не всегда ведет к возрастанию риска вместе с ростом ответственности лица, принимающего решение в условиях неопределенности. Наоборот, расширение возможности выбора обеспечивает снижение рисков, позволяет их по-новому комбинировать, объединять, распределять, более рационально размещать во времени и пространстве.

Объективность риска обусловлена наличием таких факторов, существование которых, в конечном счете, не зависит от намерений и действий субъекта. Такими факторами, которые могут повлиять на ситуацию риска, могут быть факторы природного (стихийное бедствие, эпидемия) или социального характера (смена политического устройства, экономических реформ и т. д.). Особое место в ряду внешних факторов занимают информационные, которые, с одной стороны, обеспечивают определенные представления о наличной ситуации (объективные знания), несколько снимая фон ее неопределенности, а с другой – провоцируют субъекта на рисковые действия, открывая перед ним новые перспективы будущего, привнося в динамику его деятельности новую неопределенность. Но это далеко не полная картина структуры риска.

Без субъективного компонента риск не возникает и не существует. *Риск всегда возникает и реализуется благодаря субъектным действиям* человека, поэтому ряд ученых активно разрабатывают субъективный подход к риску. Человек делает выбор из множества альтернатив, принимает и реализует *собственное* решение, которое может стать роковой ошибкой, а может принести высокие дивиденды.

А. П. Альгин в книге «Риск и его роль в общественной жизни» пишет: «Объективное существование риска обусловливают вероятностная сущность многих природных процессов, многовариантность материальных и идеологических отношений, в которые вступают субъекты социальной жизни. Функционирование и развитие сложных систем основываются на вероятностных законах»[2]. В связи с тем, что в жизни происходит множество непредвиденных, случайных, субъективных обстоятельств, отклонений от запланированных результатов, следует признать, что естественный риск – это весьма устойчивое состояние социума, один из способов его изменения и развития.

Если бы природа обрела стабильность, то это означало бы конец ее развития, как в теории тепловой смерти Вселенной. Если бы она сорвалась в нестабильность, то мы бы имели дело с первобытным хаосом, из которого еще только предстоит дальнейшая эволюция мира. Ни одно, ни другое состояние окружающего мира нам доподлинно не известно, все это лишь гипотеза. Зато нам известно другое состояние мира – балансирование между противоположностями, которое мы называем риском – естественной формой протекания процессов. Академик Наан открыл закон: любой прогрессивный процесс не может развиваться сам по себе, его необходимо постоянно поддерживать и направлять. В противном случае наступает застой, а затем регресс, доводящий достижение до его противоположности. Процессы негативные в поддержке не нуждаются, если нет противостояния, они развиваются стремительно[3].

Все это рельефно актуализирует проблему соотношения линейности и нелинейности в развитии социального объекта, меры свободы субъекта, действующего в рамках данного социального пространства, места случайности в процессе развития форм и направлений социальной практики и, наконец, генетических оснований риска в условиях неполной определенности перспектив субъектной деятельности.

Так, традиционно принято считать, что в реальном развитии событий линейность и нелинейность представляют собой стороны казуальности. Синергетика стремится сделать эту двойственность фактом теории, фактом сознания. А это, в свою очередь, приближает философию к реальной практике. Сама же практика убеждает, что человека окружают

не всегда необходимые вещи, и он не живет только по закону необходимости. Определенное значение имеет и случайность. Отсюда задача – доказать самостоятельность случайности, чтобы раскрыть ее природу и сделать доступной для научного прогнозирования и практического использования, понять, что она не досадная помеха, а фактор человеческой деятельности посредством риска.

Случайность прямо не прогнозируется и не усматривается в причинно-следственной связи, но такая возможность гипотетически присутствует в теории риска. В данном случае теория риска выступает как прикладное знание к общефилософскому принципу казуальности. То же самое мы наблюдаем в любой области научного знания, где общие законы и принципы никогда не реализуются прямо, а только через прикладное знание. Законы тяготения реализуются в принципах механики, теория относительности – в законах ядерной физики и т. д. Надо понимать, что чисто философское знание, как и любая научная теория, непосредственно не может быть руководством к практике человеческой деятельности, а участвует в ней опосредованно, через прикладное знание. Чистая же теория напоминает нам нетленный мир платоновых идей, настолько же великолепный, насколько практически бесполезный. Примером такого бесполезного великолепия может служить натурфилософия стоицизма, давшая начало последующим научно-фантастическим картинам возгорания и затухания природы, всевозможным циклам великого развития[4].

Случайность всеобща, как и необходимость, и, следовательно, э*тот факт обусловливает всеобщность риска, который в определенных условиях может приобретать вид нестабильности, а в общем представляет выбор между стабильностью и нестабильностью.*

Нестабильность есть одна из форм проявления риска. Она может рассматриваться как действительность, а риск – как обусловливающий ее фактор, как возможность, таким образом, риск выступает как общая философская категория, действующая или имеющая место во всех сферах действительности. Если бы не было риска и нестабильности, то мир имел бы птолемеевски-лапласовскую картину, т. е. это была бы метафизическая картина мира, как «Вечное небо» в китайской философии. И если эксперименты природы могут просто не признаваться таковыми, то эксперименты в живой природе имеют широкое и еще в полной мере неосознанное распространение иногда в виде мутаций, а в обществе – в виде социальных мутаций. Очевидно, что последнее происходит в силу того, что социальная информация, циркулирующая в современном обществе, с одной стороны, избыточна и обусловливает генерацию неопределенности, а с другой, после актуализации субъектом, как правило, недостаточна для обоснования выбора технологии целедостижения.

Теория диалектики сделала попытку взорвать эту стабильность введением борьбы противоположностей, но, как показало время, сделано это в самой общей форме борьбы диалектических законов и категорий. Практика подтвердила, что знание законов диалектики не делает человека научно более вооруженным для конкретной деятельности, т. е. принципы диалектики имеют пока только философский характер.

Понятие же риска и социальной нестабильности является конкретизацией законов диалектики и приближает теорию к решению практических вопросов в сфере теории риска или же синергетики. Эти выводы из диалектики призваны практически помогать человеку в решении духовных, социальных и мировоззренческих проблем. Кроме того, два этих прикладных метода могут служить и методологией науки, в отличие от самих законов диалектики, носящих чрезвычайно отвлеченный характер.

С позиций нашего исследования *риск – феномен субъектной деятельности*, который непременно возникает в ситуации, когда возможны альтернативы, реализующиеся во многих исходах, – существует неопределенность в отношении конкретного исхода, и по крайней мере один из исходов опасен. *Риск* понимается в широком смысле как *решение, связанное с выбором* в условиях достаточного большого разнообразия дополняющих друг друга или альтернативных возможностей, когда результату такого решения внутренне и неустранимо присуща *неопределенность*. Таким образом, риск есть характеристика решения субъекта, отражающая неопределенность достижения целей его деятельности.

На сегодня нет однозначного понимания сущности риска. Это объясняется, в частности, многоаспектностью этого явления.

Риск – это сложное явление, имеющее множество несовпадающих, а иногда противоположных реальных основ. Это обуславливает возможность различных трактовок этого явления:

– риск – потенциальная, численно измеримая возможность потери. Понятием риска характеризуется неопределенность, связанная с возможностью возникновения в ходе реализации деятельности неблагоприятных ситуаций и последствий;

– риск – вероятность возникновения потерь, убытков, недопоступлений планируемых доходов, прибыли, это неопределенность наших финансовых результатов в будущем;

– риск – это стоимостное выражение вероятностного события, ведущего к потерям;

– риск – вероятность потери ценностей (финансовых, материальных товарных ресурсов) в результате деятельности, если обстановка и условия проведения деятельности будут меняться в направлении, отличном от предусмотренного расчетами.

Итак, риски представляют собой явление, которое имеет гетерогенную (объективно – субъективную) природу. Отсюда следует, что источниками рисков, причинами их возникновения, а также главными факторами, влияющими не только на уровень, но и на «среду обитания» рисков, с одной стороны, является *неопределенность объективных условий*, *состояний и процессов*, а, с другой, *неопределенность субъективных целей, настроений, поведения субъектов*.

Что же обусловливает риск – нестабильность? Но риск, прежде всего, есть балансирование между стабильностью и нестабильностью – попытка обретения устойчивости средствами снятия неопределенности. Значение имеет их взаимосвязь, но также и свобода выбора в обществе, и бифуркации в любых процессах. Риск может быть и может не быть, или степень его может быть разной, и с этой стороны его нельзя рассматривать как наличное бытие, но когда мы рискнули, то нет риска, а есть результат, следовательно, риск представляет из себя универсальную возможность для реализации свободы выбора, что проясняет механизм этой свободы. Таким образом, философский принцип свободы выбора является также отвлеченным и для практической реализации мало что дающим.

Этот принцип наполнится практическим смыслом, если мы реализуем его через определение степени риска, т. е. свободы выбора с учетом риска. Другая свобода выбора не является осознанной, а лишь только статистической свободой, когда мы свою свободу выбора отдаем на волю обстоятельств, т. е. по сути отказываемся от свободы выбора, полагаясь на бога или случай. *Выбор степени риска есть свобода выбора, а выбор – всегда риск.* Правда, все это справедливо, если определить реальную свободу как меру дозволенного природой, обществом, самим собой и т. д. Свобода как познанная необходимость имеет философский характер, т. е. практически не реализуется, а является вечным принципом, идеалом.

Философские категории не могут быть руководством в практической деятельности, требуется их конкретизация, т. е. на базе законов, как на фундаменте, должны разрабатываться более частные философские правила, закономерности, принципы и т. д., т. е. должна осуществляться их актуализация и объективизация.

Таким образом, все вышесказанное позволяет сделать некоторые обобщения. *Стабильность есть пребывание процесса в строгих пространственно-временных рамках*. Примером стабильности в физике являются константы (константа Планка, первый закон Ньютона, скорость света в вакууме и т. д.). В обществе – это рынок, семья, государство. Гелиоцентрическая система представляет собой именно такое образование взаимно обращающихся магнитов, которые составляют весьма устойчивую, но маловероятную в действительности систему. Другой пример – это равновесие обмена веществ в организме. В обществе такую пару категорий представляют свобода и необходимость, за которыми в философии долгое время отрицалась возможность сосуществования. По нашему мнению, это достаточно яркие примеры риска как способа балансирования между стабильностью и нестабильностью, такие события, происходящие на «лезвии бритвы», повсеместно распространены в природе, современном обществе, мышлении. Поэтому *стохастичность есть вполне нормальное, а не исключительное состояние социальных явлений и процессов, а риск – механизм их современного воспроизводства.*

В этих условиях традиционная *парадигма* бытия социальных систем, представленная во многочисленных трудах отечественных и за-

рубежных философов и социологов входит в противоречие с объективными тенденциями развития информационного общества, как на микро-, так и на макроуровнях. Современные реалии таковы, что каждый субъект деятельности испытывает все возрастающую агрессию внешней среды в виде *неопределенности* – принципиальной невозможности четко и однозначно пролонгировать свои действия на какую-либо перспективу. *Стохастичность как атрибутивное свойство современных социальных объектов*, ранее не столь рельефно проявлявшее себя, *сегодня становится источником указанной агрессии*. Субъект вынужден действовать в условиях объективной неопределенности, порожденной все возрастающей структурной и функциональной сложностью элементов и модусов общества, в рамках которых происходит его деятельность, и сложностью межсубъектных информационных, организационных и экономических отношений. Очевидно, что результативность субъектной деятельности в данной ситуации имеет существенный разброс, а *процесс принятия каких-либо решений сопряжен с риском*. С риском непредсказуемых затрат и даже с риском потери субъектом своих статусных признаков, которые он, рискуя, пытается вывести на более высокий качественный уровень.

Основными предпосылками легитимизации новой парадигмы являются следующие общеметодологические положения:

– развивающийся социальный объект не тождественен себе, он является источником и генерирует в себе огромные объемы социальной информации различной направленности, в силу чего подвержен постоянной модификации, а уникальность «лестницы развития» каждого объекта привносит дополнительную неопределенность в общую структуру, как внутренних, так и внешних его социальных связей;

– связь состояний и событий опосредуется процессом «перехода», в котором нет жестких закономерностей, ситуация выбора не предетерминирована, что исключает возможность логической выводимости последующих состояний из предыдущих;

– каждый объект развивается на основе сразу нескольких типов взаимодействий, что обусловливает его высокую темпоральную стохастичность.

Ортодоксальная парадигма рисков, разрабатываемая преимущественно в сфере экономики, основывалась на всевозможных принципах их нивелировки – ухода от них. Но уйти от риска, осуществляя деятельность в условиях неопределенности, практически невозможно. Следовательно, необходимо актуально включиться в нескончаемый поток объективной неопределенности, научиться действовать в ее рамках, превращая эту объективную данность средствами *целеосознанной рисковой деятельности* в «материал» продуктивного конструирования технологии социальной деятельности.

Именно эта идея положена нами в основу инновационной парадигмы осмысления сущности риска как атрибута субъектной деятельности в эпоху информатизации, а также методологических изысканий, построенных на этой базе. Общая композиция нашей эпистемологической системы следующая:

– доказывается, что стохастичность есть атрибутивный признак современной социальной среды;

– порождением данной среды является неопределенность, избыточность, высокая вариативность эволюционных комбинаций развития;

– в рамках этого пространства реализуется субъектная деятельность, которая обусловлена и, одновременно, отягощена знанием, выходящим за пределы насущной реальности;

– реальное совмещение двух указанных форм избыточности (неопределенности) является субстратом рисковой деятельности субъекта;

– целеосознанный риск становится одним из основных элементов деятельности субъекта и, одновременно, предпосылкой его бесконфликтного существования в стохастической среде. Риск, благодаря актуальным действиям, расширяет возможности субъекта и повышает его адаптивный потенциал. Именно поэтому *риск обретает свойство специфического ресурса*, способного повысить степень устойчивости социального субъекта, действующего в условиях неопределенности.

Так, еще недавно казалось парадоксальным рассматривать риск как структурный элемент общественного производства, а тем более как его важный фактор и ресурс. Однако в последней четверти XX века с бурным развитием различных форм информационных взаимодействий ситуация кардинально изменилась. Пусть медленно, но все же начало складываться понимание того, что

сами риски имеют атрибутивные признаки практически любой современной социально значимой деятельности. Все это дает основание рассматривать риск как специфический ресурс, необходимый сегодня для продуктивной преобразующей деятельности в условиях объективно возрастающей неопределенности развития различных форм социального бытия. Ниже мы представляем наиболее важные положения, характеризующие ресурсные признаки риска. Это позволит обосновать возможность (а в некоторых случаях и необходимость) трактовки их в качестве детерминирующих факторов современного общественного производства.

Во-первых, как и другие ресурсы, *риски продаются и покупаются*, а также *подлежат обмену*. Вовлечение в социоэкономический оборот любого блага связано с его покупкой, т. е. с издержками на приобретение. Очевидно, что покупаются только те предметы (блага), которые обладают определенной ценностью. То же самое можно сказать и о рисках. Так, одним из наиболее активных рынков рисков является рынок страхования. Если на рынках ресурсов главную роль играет их распределение и объединение для производственного использования, то аналогичную роль на страховых рынках играет объединение и распределение рисков. На рынках ценных бумаг страхование рисков совпадает со спекулятивными сделками, имеющими, в свою очередь, повышенные риски. По сути дела, это означает, что *одни риски обмениваются на другие*.

Во-вторых, к*ак и другие виды ресурсов, риски имеют различную социальную ценность* для общества в целом, отдельных сфер его жизнедеятельности и для отдельной личности. Вовлечение в оборот различных видов благ связано с их полезностью. Поскольку риски превращаются в товар, то, следовательно, они имеют, различную ценность для субъектов риска. Специфическая полезность каждого риска поэтому находит своего потребителя.

В-третьих, к*ак и другие виды ресурсов, риски имеют различную определенную пространственную и временную ограниченность*. Так, в структуру социальности любого государства входит некоторый общий ресурсный потенциал, в том числе определенный рисковый потенциал, ограниченный объемом приемлемых рисков. Речь идет о том, что даже при желании принять на себя (приобрести) большие риски и у общества в целом, и у отдельных социальных субъектов объективно такой возможности может не оказаться. Эта ситуация может быть объяснена представленной выше трактовкой риска как необходимости принятия решения в условиях неопределенности перспектив. Но в каждом конкретном случае форма неопределенности задается факторами состояния реальной ситуации. При изменении данных факторов с очевидностью изменяется и конкретная ситуация, деформируя формы неопределенности, которая она (ситуация) несет в себе. Соответственно изменяются и формы риска как средства преодоления, снятия неопределенности.

В-четвертых, *как и другие виды ресурсов, риски имеют определенные качественные и количественные параметры*. Уровень риска всегда ограничен наличием определенных альтернативных стратегий решения существующих и вновь возникающих задач, предельными значениями меры между возможными результатами принятия решений. Стремление к деятельности с повышенным риском не может преодолеть этого объективно обусловленного предельного уровня. Даже спекулятивная биржевая игра сталкивается с ограниченностью рисков в виде курсовой разницы, определяемой котировками за определенный период. Кроме того, необходимо учитывать другой существенный элемент риска – неопределенность тенденций изменений курсов за тот же период.

В-пятых, *как и другие виды ресурсов, риски могут быть использованы* в качестве средства достижения цели. Причем диапазон таких целей охватывает все сферы общественного бытия и соответствующие им формы субъект-объектных отношений и деятельности.

И, наконец, *как и другие виды ресурсов, риски могут выступать как капитал*. Риски, как и все другие виды благ, могут накапливаться и расходоваться, использоваться более или менее эффективно, приносить выгоды или убытки. Способность субъекта к адекватному и целеосознанному риску с очевидностью расширяет его возможности и повышает общий потенциал продуктивной социально значимой деятельности. Именно поэтому риск обретает свойство капитала, способного повысить степень устойчивости субъекта, действующего в условиях относительной неопределенности.

Итак, процесс управления масштабными системами и их модусами характеризуется большой долей неопределенности и риска, так как любая информация объективно является неполной для выяснения всех возможных альтернатив, которые сами, в свою очередь, недостаточно определены и надежны для принятия решений, исключающих отрицательные последствия.

Разумеется, что деятельность каждого отдельного человека зависит от его места в обществе, от условий, выпадающих на его долю, от того, как она складывается в неповторимых индивидуальных обстоятельствах. В обществе человек находит не просто внешние условия, к которым он должен приноравливать свою деятельность, но и сами эти общественные условия несут в себе мотивы и цели его деятельности, ее средства и способы. Конечно, это отнюдь не значит, что их деятельность лишь персонифицирует отношения субъекта и общества. Имеются сложные связывающие их трансформации и переходы, так что никакое прямое сведение одного к другому невозможно. Поэтому при выяснении рациональной рисковой деятельности, оптимальности выбираемого решения необходимо с позиций объективности учитывать, чьи интересы она отражает, для кого полезна, а для кого нет.

Примером пренебрежения теорией риска является реализация в практике поспешных и незрелых решений. Заниженная оценка риска последствий от развала старой системы при проведении реформ растянула их негативные последствия и неуправляемость на целые десятилетия. Например, сложившаяся обезличенная система управления землепользованием привела к экологическому кризису: свыше 100 млн гектаров земель оказались затопленными, а огромные пространства земли выведены из оборота из-за засолонения. Тенденция к росту происшествий характерна как для всего мира, так и для нашей страны. В России также происходит концентрация объектов, использующих и производящих опасные технологии. Следовательно, отсутствие расчетов степени допустимого риска приводит к негативным последствиям, как в социальной, так и технической сферах[5].

Необходимой становится разработка концептуальных подходов, методологии и методики управления рисковыми ситуациями. В настоящее время имеется немало работ, посвященных проблемам экологии труда в конкретных отраслях экономики, и разного рода инструкций и правил поведения в экстремальных ситуациях. По мнению автора, нужны теоретические исследования с учетом мирового практического опыта по созданию теории, определяющей действия в чрезвычайных ситуациях.

Создание такой теории должно преследовать, по крайней мере, три главные цели:

– предотвращение катастроф и снижение риска их возникновения к минимуму;

– снижение отрицательных последствий и возможно более быстрая их ликвидация на профессиональной основе;

– внедрение в теорию риска новых информационных технологий.

По сути проблема сводится к созданию теории исчисления рисков, что явится связующим звеном между социогуманитарными и естественными науками, между социальными приоритетами общества и используемыми технологиями (в том числе технологиями социальными). Решение этой проблемы позволяет трактовать риски как систематические события, нуждающиеся в системном регулировании.

В мире эмпирически сложилась известная система, предназначенная для покрытия ущерба, вызываемого случайностями и силами природы. Однако эти службы призваны ликвидировать последствия и убытки уже свершившихся событий, а отнюдь не направлены на их предвидение и на предварительную оценку их тяжести. По нашему мнению, назрела реальная потребность в метасистеме, стоящей над уже имеющимися, с основной функцией прогнозирования и оценкой допустимого риска. Эта система управления в чрезвычайной обстановке должна носить комплексный характер, т. е. должна быть эффективна как в условиях стихийных бедствий, так и в аварийных ситуациях, созданных человеком, включая и ситуацию, могущую возникнуть во время ядерной катастрофы. Она должна охватывать все стадии развивающегося процесса: от выявления вероятных источников и путей уменьшения риска до ликвидации последствий. Такая метасистема могла бы быть создана на базе теории нестабильности и риска, позволяющей реально выбирать наиболее оптимальный способ реакций на меняющуюся ситуацию.

Необходимо признать, что ситуаций, которые были бы полностью гарантированы

от риска, не существует. Даже самая совершенная технологическая система не способна обеспечить нулевой риск. Следовательно, практика нуждается в такой системе защиты от неоправданного риска, которая, с одной стороны, носила бы независимый и междисциплинарный характер, а с другой – не являлась бы орудием в руках отдельных служб и ведомств, манипулирующих ею в своих интересах.

Основные требования к системе управления рисковыми ситуациями включают в себя:

– определение места и роли риска в системе стабильного-нестабильного мира;

– прогнозирование риска и смягчение последствий чрезвычайной обстановки с целью определения вероятных источников и зон риска, разработка мер по компенсации возможного ущерба;

– внедрение методики расчета допустимого риска, на основе которой можно решать вопросы принятия мер или отказа от вмешательства в чрезвычайные ситуации;

– адекватное реагирование на развитие той или иной ситуации, а также эффективное оказание населению необходимой помощи.

При условии своевременной реализации перечисленных требований мы можем утверждать, что непредсказуемые и непредвиденные ранее рисковые ситуации при новом порядке будут поставлены под известный контроль.

Приведенные выше требования к планированию деятельности в чрезвычайной обстановке не проясняют вопроса о социально-экономической базе, о финансировании мероприятий по реабилитации и правовой помощи населению, по другим социально значимым проектам. Выясняется, что в этом ответственном деле не достает научно обоснованной системы, нет надежного расчета допустимого риска. Подобное положение отражает факт общего стихийного подхода к рисковым ситуациям: они есть, но всегда присутствует подспудное убеждение, что их не должно быть. В то же время рано или поздно разработка мер по борьбе со стихией, стихийными бедствиями и ликвидацией ущерба, наносимого авариями, должна производиться в плановом порядке и на долгосрочной основе. В конце концов, нужно преодолеть укоренившееся правило, по которому на материальной помощи заканчивается всякая поддержка пострадавших в чрезвычайных ситуациях.

В случае катастрофы, произошедшей по явной вине тех или иных территориальных органов, центральные власти не должны нести ответственность за их нераспорядительность, а местные органы не должны терпеть ущерба в результате некомпетентного вмешательства центра. Этот принцип нашел отражение в российских и международных правовых документах. Но в международных правовых документах программы ликвидации последствий катастроф включают в себя комплексную помощь. В них жертвы катастрофы становятся объектами социального внимания и помощи до полного преодоления ущерба, нанесенного бедствием их материальному положению и здоровью. Личность становится объектом социального внимания и заботы.

Поэтому неудивительно, что при наличии большого числа аварий и катастроф нет никогда научно-экономического анализа эффективности способов ликвидации последствий, экологической приемлемости данных методов и т. д. Надо согласиться, что в условиях гласности держать общественность в неведении относительно этих проблем и неразумно, и недемократично. На практике широковещательно объявляется о создании тех или иных комиссий по расследованию причин аварий и катастроф, но редко публикуются их выводы, отчеты и рекомендации. Остается предположить, что их или нет, или они скрываются.

Резюмируя представленные положения, сформулируем ряд заключений, которые можно рассматривать в виде квинтэссенции результатов проведенного теоретического анализа.

Итак, необходимым условием человеческого взаимодействия выступает наличие в сознании субъектов определенной картины социальной реальности и обобщенной схемы их жизнедеятельности. Оно (сознание) обнаруживает закодированные в предметах и явлениях смыслы и отношения и пытается внедрить их в сферу практического взаимодействия. Однако такое прямое использование расшифрованной информации в процессе взаимодействия в большинстве случаев крайне неэффективно в силу субъектного характера выделения смыслов. Поэтому сознание человека облекает актуальную информацию в опосредованную символическую форму – *социальность*, которая придает ей глубину, направленность, что и позволяет субъекту про-

чувствовать перспективу ее использования в процессе взаимодействия с другими акторами. В частности, это дает возможность представить культуру как результат творческого начала человека, ограниченного современной социальной действительностью. Последняя содержит в своей структуре внутренние механизмы саморазвития — механизмы, обеспечивающие определенные социальные изменения под детерминирующим воздействием факторов внешней среды. В качестве таковых необходимо рассматривать диалектически взаимодействующие между собой элементы социума: материальную и духовную деятельность людей; производство и потребление; базисные и надстроечные структуры и явления; политические и идеологические подсистемы и др. Все они представляют собой единую целостность — саморазвивающуюся социальную систему. Весь этот сложно организованный комплекс взаимодействий и обусловливает уникальную социодинамику и разнообразие феноменов проявления социальных объектов в современных условиях доминирования информации в качестве ресурса, средства и цели жизнедеятельности.

В силу этого в современной социальной системе происходит изменение вектора адаптации при ее взаимодействии с окружающим миром от «системы к среде» и «среды к системе». Такое поведение становится возможным в результате достижения ими, с одной стороны, определенной меры сложности, с другой – определенного уровня информационного насыщения, способности использовать информацию в целях управления. Кроме того, сложность современного социума определяется не столько количеством информации, сколько ее «мобильностью», способностью к активному функционированию и дальнейшему приращению, к постоянному увеличению внутреннего разнообразия. Речь идет о самой возможности интеллектуального управления и дальнейшего самосовершенствования системы. Таким образом, *основными показателями устойчивости социальной системы выступают уровень ее интеллектуального потенциала и скорость его возрастания.*

В этих условиях информация выступает как представления субъекта об окружающей действительности и действующих в ней закономерностях, то есть уже как снятая неопределенность – знание. Таким образом, процесс снятия неопределенности носит перманентный характер, а познание и использование людьми действующих закономерностей общественных взаимодействий является необходимым и достаточным условием существования и развития социума. В итоге любое изменение величины неопределенности в социальной сфере является по своей сути информационным процессом. Поэтому если деятельность людей может влиять на соотношение между сферами детерминации и случайности, то это происходит путем использования неопределенности как своеобразного субстрата современной социальной деятельности – деятельности рисковой.

Нестабильность есть одна из форм проявления риска. Она может рассматриваться как действительность, а риск – как обусловливающий ее фактор, как возможность. Таким образом, риск выступает как общая философская категория, действующая или имеющая место во всех сферах действительности. Поэтому, стохастичность есть вполне нормальное, а не исключительное состояние социальных явлений и процессов, а риск – механизм их современного воспроизводства.

По этим причинам целеосознанный риск становится одним из основных элементов деятельности современного субъекта и, одновременно, предпосылкой его бесконфликтного существования в стохастической среде. Риск, благодаря актуальным действиям, расширяет возможности человека и повышает его адаптивный потенциал. Именно поэтому *риск обретает свойство специфического ресурса*, способного повысить степень устойчивости социального субъекта, действующего в условиях неопределенности.

Примечания

[1] Giddens, A. Modernity and Self-Identity. Standford : Standford Univ. Press, 1991. P. 125.
[2] Альгин, А. П. Риск и его роль в общественной жизни. М. : Мысль, 1989. С. 27.
[3] Андреева, О. А. Стабильность и нестабильность в контексте социокультурного развития. Таганрог : ТИУиЭ, 2000. С. 106–107.
[4] Там же. С. 99.
[5] Там же. С. 111.

Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 33 (324).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 30. С. 94–96.

А. Ф. Фаррахов

ПОРОЧНЫЙ КРУГ ОДИНОЧЕСТВА

Дается теоретическое обоснование взаимодействия одиночества и низкой самооценки на основании проведенного исследования со студентами первого курса технического вуза. Автор приходит к выводу, что одиночество – это когнитивное состояние личности, к которому приводит самоизоляция, которая, в свою очередь, возникает из-за низкой самооценки.

Ключевые слова: одиночество, самооценка, поведение, индивид, взаимоотношение, социальный контакт, социологический анализ, порочный круг.

Известно, что самочувствие человека зависит от удовлетворения основных потребностей. Одной из таких потребностей являются социальные связи. Если индивид не имеет достаточно этих связей, наступает чувство одиночества. Одиночество можно описать как неприятное чувство, являющееся результатом взаимодействия личностных и социальных факторов. Для научного исследования одиночества эмпирический подход имеет существенное значение, так как он создает возможность подтвердить или опровергнуть теоретические предположения. Кроме того, важность эмпирического исследования одиночества обусловлена тем, что на его базе можно описать и объяснить структурные и характерные признаки этого феномена. В этой связи нами был проведен социологический анализ полученных данных и выдвинута гипотеза, что низкая самооценка и одиночество имеют обратные связи, что можно было бы охарактеризовать, как некий замкнутый «порочный круг». В этой статье попытаемся рассмотреть взаимовлияние низкой самооценки и одиночества.

Низкая самооценка ⟶ одиночество

Итак, низкая самооценка является той причиной, которая, как правило, влияет на поведение индивида. Это затрудняет удовлетворительное социальное взаимодействие и создает предпосылки для одиночества. Формирование низкой самооценки часто происходит в детстве. Продолжая эту мысль, можно добавить, что на самооценку влияет мнение родителей, которые порой не могут установить доверительные взаимоотношения со своими детьми, в особенности подростками. Недостаток опыта социализации в семье, в свою очередь, с детских лет влияет на личностное развитие и закладывает фундамент одиночества в зрелом возрасте. Так, на склонность обвинять себя в неудачах общения влияют не только родители, но и мнения посторонних. Например, Вейс предположил, что у разведенного индивида самообвинение может быть усиленно упреками и уничижениями со стороны бывшего супруга[1]. В общем и целом другие люди, обвиняя одинокого человека, тем самым предоставляют ему явное подтверждение его чувства собственной неполноценности. Люди с низкой самооценкой интерпретируют социальные взаимосвязи самоуничижительно. В неудачном опыте общения они склонны обвинять себя. Так, можно сказать, что человек, невысоко себя оценивающий, думает, что и окружающие считают его ненужным. Такие люди бывают более эмоциональны на призыв или отказ в общении. Исследователи, экспериментально проверявшие самооценки людей в крайних ситуациях, выявили, что индивиды с низкой самооценкой особенно отзывчивы по отношению к партнерам и особенно враждебно настроены по отношению к отвергнувшим их партнерам. Низкая самооценка влияет и на социальное поведение людей. Зимбардо утверждает, что «лица с низкой самооценкой <…> более склонны к пассивности, внушению и менее популярны. Эти люди чрезмерно чувствительны к критике, считая ее подтверждением своей неполноценности. Они с трудом воспринимают и комплименты»[2]. Разумно будет утверждать, что если человек одержим самоуничижением, то это вызовет в нем страх перед установлением новых взаимоотношений и нездоровую зависимость от старых. У Г. М. Тихонова находим, что нездоровая зависимость – это экстремальная зависимость, она проявляется в недоверии другому и судорожному цеплянию за него. Из нее вырастает агрессивная манипуляция и контроль над личностью, которая служит для удовлетворе-

ния потребностей. Эта та крайность, которая неизбежно приводит к разрыву имеющихся отношений, так как в этом проявляется эгоцентрическая направленность. Вероятность наступления одиночества рассматривается автором как степень выражения нездоровой зависимости от других лиц[3].

В целом, низкая самооценка лишает людей того общения, которое они могли бы иметь. Она создает ненужные барьеры для установления нормальных социальных взаимоотношений и подвергает индивида риску остаться одному. В нашем исследовании, проведенном со студентами первокурсниками, были получены подтверждения, что именно низкая самооценка может быть причиной хронического одиночества. Нам представляется, что самооценка играет важную роль в том, испытывают студенты новички лишь временное одиночество или остаются одинокими на протяжении всего курса. Студенты с высокой самооценкой уже в начале семестра, буквально на первой же неделе, установили новые социальные контакты и были вполне довольны той социальной средой, куда они попали после школы. Студенты с низкой самооценкой испытывали большие трудности с социальной адаптацией и натурализацией в новый амбиент университета.

Одиночество ⟶ низкая самооценка

Одиночество, в особенности если это острое одиночество, может сильно влиять на самооценку человека. Последствия такого одиночества, которое еще и продолжительно длится, может сильно снизить самооценку личности. Еще более усугубляется положение, если это связывается индивидом с личностными характеристиками и недостатками. Кроме того, часто бывает, что человек как бы меняет свой внутренний образ с положительно позитивного на отрицательно пессимистический в случае развода или разрыва значимых для него эмоциональных отношений. Так, у индивида формируется новое «социальное Я» вместо утраченного. Это происходит с утратой старых взаимоотношений. По мнению студенческого сообщества, не иметь любимого или друзей значит быть неудачником. Обыденное сознание считает одиночество однозначно негативным явлением. Так, более одинокие респонденты получали более низкие баллы по пунктам самореализации и чувства собственного достоинства в тесте личной ориентации, а также оказалось, что они обладают не столь развитым умением устанавливать межличностные связи. Сказать: «Я одинок», значит признаться в своей неполноценности. В наше время отсутствие социальных взаимосвязей воспринимается как личное несчастье, так как если потребность в человеческой близости не удовлетворяется, возникает острая форма одиночества. В соответствии с устоявшимися стереотипами люди, живущие обособленно, – это люди холодные, недружелюбные и, скорее всего, непривлекательные. Студенты считают, что если привлекательная девушка не имеет партнера, значит, она социально некомпетентна. Из частных наблюдений можно сказать, что человек, например, чувствует себя неловко, если его никто не пригласил танцевать на вечеринке, а если он получил отказ, то это воспринимается почти как личная трагедия. Одиночество воспринимается как экстремальное состояние, как неприятное и гнетущее чувство. Если одиночество, в случае потери взаимоотношений между подростками, имеет сильную эмоциональную составляющую, то это приводит к развитию психотических состояний и превращает людей в эмоционально парализованных и беспомощных. В любой общинной культуре недостаток друзей или партнера считается социальной неудачей. Неудачный брак, дошедший до развода, тоже может считаться социальной неудачей. Поэтому ощущение недостатка социальных взаимосвязей, отсутствие партнера считается неудачей и, следовательно, понижает самооценку личности. Таким образом, одиночество и самооценка тесно взаимосвязаны.

Наше представление о себе во многом основывается на взаимоотношениях с другими людьми. Потеря дорогих нам людей, разлука или развод меняет наше само восприятие. Из этого негативного опыта разлуки и тоски по другим людям возникает чувство неполноты и одиночества. Вейс пишет, что «с прекращением брачных отношений большинство из разведенных страдает от отсутствия некоего социального каркаса, на котором держалось их самоопределение»[4]. Чем выше значимость отсутствующего партнера, тем выше вероятность наступления одиночества. На одиночество влияет фактор зависимости от той личности, которая удовлетворяет социальные потребности. Чем выше эта зависимость, тем слабее причины, вызывающие это одиночество.

Одиночество также сказывается на самовосприятии. Проводимый нами опрос студентов на тему «Что такое счастье?» выявил, что на втором месте (75 %) стоят высказывания «вступить в брак и жить счастливо до старости», «быть хорошим другом и иметь много друзей», «в старости быть окруженным любящими внуками». Все это говорит о желании установить социальные взаимоотношения. Для молодого человека в наше время отсутствие соответствующего партнера или супруга считается признаком неполноценности либо результатом измененной ориентации. На протяжении всей жизни человек находится в поиске интимных связей.

Одиночество – это комплексное чувство. Оно может овладеть человеком целиком и повлиять на его поведение. Мы считаем, что одиночество существует на когнитивном уровне. Это чувство возможно облегчить силой «позитивного мышления». Анализ одиночества, проведенный нами, показал влияние низкой самооценки. Итак, взаимосвязь между одиночеством и низкой самооценкой очевидна. В низкой самооценке заложен риск одиночества, которое, в свою очередь, в будущем может повлиять на снижение чувства собственного достоинства человека. Это формирует порочный круг, поэтому одинокий человек находится в замкнутом круге. Ввиду недостаточности социальных способностей одинокие люди не могут установить и сохранить контакты с подходящими партнерами, что, в свою очередь, порождает негативную самооценку. Негативная самооценка ослабляет уверенность в себе и ведет к хроническому одиночеству. Проведя опрос, было установлено, что хронически одинокие личности стыдятся своей социальной некомпетентности. Чтобы разорвать так называемый «порочный круг», требуется помощь извне.

Примечания

[1] Weiss, R. S. Marital separation. N. Y. : Basic Books, 1975.

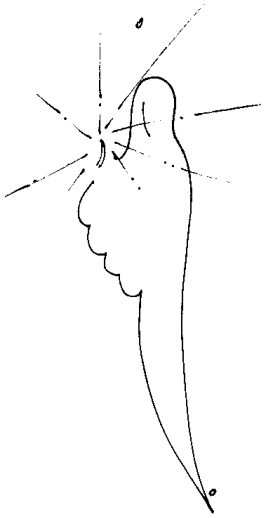
[2] Зимбардо, Ф. Застенчивость : что это такое и как с ней справляться : исследования проведены в сотрудничестве с П. А. Пилконисом. СПб. : Питер : Питер-пресс, 1995.

[3] Тихонов, Г. М. Одиночество : стереотип или реальность. Ижевск : Изд-во ИжГТУ, 2005. С. 110.

[4] Weiss, R. S. Marital separation.

Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 33 (324).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 30. С. 97–101.

СУДЬБА РОССИИ В ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ



И. А. Дорошин

АПОКАЛИПТИЧЕСКИЕ ОЖИДАНИЯ В ОБЩЕСТВЕ РИСКА

В стремительно глобализирующемся мире религиозная мотивация используется все чаще для самых различных решений. Можно предположить масштабное переструктурирование «подкреплений» религиозного поведения в границах конфессий. Существует опасность вместо дискурса ответственности (религиозная традиция) включиться в дискурс вины (фундаментализм) через принятие апокалиптических сюжетов.

Ключевые слова: религия, риск, апокалиптика, фундаментализм.

Религиозный фундаментализм четко отвечает на вопрос – что делать в эпоху, которая не признает высших авторитетов: они могут быть вновь вызваны к жизни обращением к неким «изначальным» нормам и формам религиозного поведения «первых общин», «поколения праведных сподвижников» и т. д. Чем больше замыкается в себе этот религиозный порядок, тем проще и быстрее он «разрешает» проблему, как жить в мире, где существует выбор и риск. Тем более, что «… если речь идет о риске, это значит, что под вопрос ставится рациональная природа человеческого поведения»[1]. Но сегодня эти формы фундаменталистского поведения институционализируются на уровне государства, а самый яркий вариант – это апокалиптические ожидания в социальных и политических сюжетах общества риска.

Под обществом риска (У. Бек, Н. Луман, Э. Гидденс) понимается особый тип организации современных обществ с высоким уровнем сложности и неопределенности общественных процессов, социокультурных структур, вызванных распространением компьютерных технологий и достижений посткнижной культуры[2]. Современное общество риска – это мир, полный парадоксов нелинейного развития постиндустриальной цивилизации[3], а Россия – общество всеобщего риска[4]. Руководитель саратовской школы социальной рискологии В. Б. Устьянцев, заменяя понятие ‘общество риска’ понятием ‘рискогенного общества’ в России, отмечает, что последнее понятие отражает природу рисков как состояний конкретных общественных ситуаций[5]. Россия оказывается устойчивой рискогенной территорией, которая порождает «системные риски». Пожалуй, ярче всего это показывают апокалиптические стратегии. В англоязычной литературе это называется «апокалиптическим посредничеством»[6] или «предварительным посредничеством»[7], а мы – апокалиптическими ожиданиями, моделирование «помощником» состояния аффекта на основании эсхатологических сценариев потенциального будущего, как правило, апокалиптических.

В этом случае можно проследить антитезу ‘посредник/помощник’, которая ярко проявляется в религиозных общностях. Очевидно, что тоталитарное выравнивание религиозно-

го поведения предполагает лидера-посредника; тогда как в свободных общинах руководитель – это помощник. Часто христиане (особенно православные и католики) слышат от мусульман обвинения, сводимые к идее «священник – это посредник», что в корне неверно для большинства общин. Если речь не идет, конечно, о девиантных группах, обособившихся, но мимикрирующих под традицию, как например, «младостарцы» в русском Православии периода перестройки. Также можно отметить определенную закономерность: социум с доминированием посреднических религиозных общин склонен к авторитарному выбору и в остальных областях социальной жизни.

К сожалению, все чаще мы видим явления подобного «посредничества» в неожиданных сферах. Религиозная мотивация используется на уровне глобального выбора. Политик и сопутствующий ему работник СМИ муссируют апокалиптическую тематику. Но проблема в том, что делать это можно принципиально по-разному. Это делаем мы – работники гуманитарных кафедр, но в тоже время и политтехнологи, выстраивая стратегию посредничества: «…логика администрации Буша лучше всего может быть понята, если связать ее с апокалиптической традицией <…> Буш, как “апокалиптик”, использовал неопределенные катастрофические прогнозы, чтобы породить уязвимость и страх, таким образом, поощряя принятие авторитарных правил игры без сомнений»[8]. Посредническая стратегия хорошо сочетается с «антитеррористической» системой тревоги, прежде всего яркой тревожной маркировкой. Атмосфера риска оказывается тревожной абсолютно для всех.

Современная социальная политика – глава в истории религии[9]. В качестве примера можно привести исследование Дж. Ремеса, где он отмечает степень, до которой евангелистские религиозные традиции сформировали стратегию Дж. Буша, особенно в его дуалистическом мировоззрении, его вере в божественную предусмотрительность и его сопротивлении науке (включая эволюционную теорию, антропогенное глобальное потепление и исследование стволовых клеток). Верования Буша и его социальная стратегия были сформированы фундаменталистскими религиозными доктринами. Он, несомненно, – апокалиптик.

В отличие от предсказания, апокалиптическое посредничество не является разбором будущего. Это не похоже на прогноз погоды, скорее, на ускорение будущих сценариев, которое позволяет «посреднику» произвести и поддержать определенный уровень беспокойства. Другими словами, такое посредничество ратует не о предвидении неизбежных будущих событий, но о создании постоянного состояния аффекта, выдаваемое за состояние риска. Умножение знания (в том числе рационального научно-экспертного знания) не снижает, но обостряет сознание риска – в оценке важности этого социального факта едины и Н. Луман, и Э. Гидденс[10]. Это, кстати, переформулировка ветхозаветной фразы Экклезиаста: «Во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь» (Еккл. 1:18).

Впрочем, продолжающееся состояние аффекта может служить «эмоциональной профилактикой», уменьшая будущие шоки и риски, так как они были уже пережиты в некоторой форме. Но гораздо более интересно посредничество как инструмент социального контроля. Вызывая образ будущей катастрофы, которая могла бы произойти в любой момент, лидер может сплотить и получить поддержку взволнованного населения, ищущего защиту. Чтобы увидеть потенциальную власть такой стратегии, надо отметить ответ американцев на нападения 11 сентября. Интенсивное беспокойство и неуверенность принудили многих американцев поверить в авторитарные структуры, особенно политические и религиозные. Поддержка Буша увеличилась резко после террористических атак, был также пик и в посещении церкви. Такие данные проясняют, что интересам политической и религиозной гегемонии лучше всего служит беспокойство населения.

Апокалипсис, как самый знаменитый и наиболее значимый апокалиптический текст, имеет эмоциональное измерение. Существует критическая традиция в библеистике, которая привязывает большую часть образов этой книги к событиям первого столетия нашей эры. Но книга Откровения, как и вся апокалиптическая литература, сложна. В ней есть нерационализируемое ядро – аудитория *чувствует* события, описываемые в тексте[11]. Это объясняет, почему многие продолжают очаровываться его содержанием, в то время как знаки и значения вторичны, а текст говорит постоянно о власти. Эмоциональный ответ, который порождает апокалиптическая

литература, играет большую роль в сохранении власти этой традиции. Такие тексты часто «использовались в поддержку политического и общественного строя <…>, чтобы преследовать определенные цели, сразу политические и религиозные по природе»[12], они стремятся изменять аффект, возможно, совершая перенос в *институциональный* план.

Итак, речь идет, видимо, лишь об аффекте. Переживание конца света – это, возможно, самый могущественный аффект и, следовательно, важнейший для анализа массового религиозного поведения. Скорее, речь идет об авторитарном поведении, а не о традиционных культовых формах, хотя они также активизируются. Гидденс указывает на дискурс смерти в традиционных культурах, которому и «отведен» разговор о риске («связующим звеном между судьбой и роком выступает смерть»[13]). Оборотная сторона изгнания культуры смерти, в том числе захоронений за пределами обитаемого пространства городов, – это опять же нагнетание апокалиптических настроений конца.

Из типичных образов беспокойства стоит отметить упоминания всевозможных лекарств, а также диких зверей, например, волков. Можно отметить опосредованное действие через СМИ-образы тех, кто ассоциируется с волками (экстремистские группировки с «волчьей» символикой и названиями, этногруппы и т. д.) Интерес представляет вирусная реклама – например, видео со стаей волков у поста ДПС и супермаркета (http://altapress.ru/story/57855), которую часто связывают лишь с продвижением нового коммерческого продукта – например, фильма. Так, перед выходом DVD с фильмом «Затмение» на улицы Лондона выпустили «волков» (http://doghusky.ru), а под Одессой вдруг «выросла» популяция волков (http://society.lb.ua/life/2010/11/15/74058_Pod_Odessoy_virosla_populyatsiya_vo.html). Пользователи Интернета, блогеры и «твиттеряне» активно копируют и распространяют в сети подобные видеоряды, так же как и «новостные» сайты в Интернете. При внимательном просмотре можно увидеть постановочные кадры, несуществующие магазины и просто расхождения в сюжете.

Хорошим вариантом для нагнетания ожиданий будет также яркая маркировка силовиков – если потребовать от военных снять полевую форму и носить парадную. Хотя проще всего одеть в яркую форму инспекторов ДПС, а также запретить прятать авто с тревожной маркировкой. В отличие от военных, они к горожанам ближе всего. Отдельной интерпретации требует образ представителя государственной власти на богослужении в церкви или в масштабе национальной республики – в мечети. Объявление, в конечном счете, меньше интересно передачей сообщения, чем изменением состояния аффекта зрителя.

Мобилизация аффективной составляющей создает, в свою очередь, определенный риск. То, что у обычного человека не вызовет тревоги, «верующий» может посчитать знаком. Как в апокалиптической литературе, детали остаются неясными и открытыми. Пока происходит изменение в аффекте, факты незначительны. Таким образом, многие риски религиозного поведения сводятся к риску аффективного поведения. Пространственно-временное уплотнение весьма «сократило» не только физические, но и социальные дистанции[14]. В религиозной общине без социальных дистанций резко возрастает степень взаимозависимости. Это масштабное взаимозависимое поведение.

В силу особой эмоциональной власти апокалиптические образы переживаются довольно просто и увековечиваются эффективнее, нежели любые другие. Интересно, что негативные аффекты сохраняются в силу эволюционных причин. Эмоции – такие, как беспокойство, – не могут быть противопоставлены рациональному принятию решения, поскольку часто служат для его мобилизации[15]. Так как мы никогда не сможем, вероятно, избежать апокалиптических настроений, мы можем проанализировать их, пересматривая заявленные риски, не дав «латентность» превратить в оружие. Есть основания предполагать, что формы и границы «латентного» оружия далеко не исчерпаны, но тенденция использования религиозного поведения вполне наблюдаема.

Считается, что эсхатологические представления были характерны для культуры средних веков, где мир представлялся исполненным опасностей. Но все же и опыт, и природа этих акцентирующих опасности представлений в некотором отношении совершенно отличны от современного осознания риска событий со значительными последствиями. Понятие риска становится центральным в обществе, которое прощается с

традиционным прошлым. Это утверждение относится в равной мере как к риску в институционализированной среде, так и в других сферах. Воздействию институционализированных систем риска подвержен практически каждый, принадлежит ли он им или нет. По-видимому, апокалиптика – это также важный вариант институционализации риска в современных условиях. Поскольку речь идет о событиях «будущего», не ставших и не следующих с необходимостью за нашими действиями, апокалиптика дает представление о важном параметре социального мира – его пластичности и динамичности вне причинно-следственных связей.

Различие между такими институционализированными системами и другими формами риска состоит в том, что в первом случае риск является, скорее, основой построения этих систем, случайным для них. Институционализированная среда риска самыми разными способами связывает индивидуальный и коллективный риск.

Интересно, что традиционные институционализированные формы религиозного поведения принципиально дистанцируются от культивирования апокалиптических настроений. Уважая апокалиптическую тайну, не отступая от своего учения, церковь должна сдерживать как эсхатологическо-максималистские настроения верующих, приводящие к небрежению социальными и гражданскими обязанностями, так и всяческое их шараханье от «нечистых» (еретиков) членов общества[16]. Для церкви необходимо сочетать эсхатологическое измерение миссии с осознанием мира «здесь и теперь» как христианской ценности[17]. Ключевым понятием для христианской социальной мысли может быть *солидарность* всех легальных слоев и групп общества, в том числе и религиозных, для чего следует богословски оценить социальный компромисс не как духовную капитуляцию и измену чистоте православия, а как ценность (миротворчество) с христианской точки зрения[18]. Любая другая позиция может вести к нагнетанию конфликтов и апокалиптических настроений в обществе. «Солидарность, – поясняет игумен Вениамин (Новик), – есть проекция любви в общественную сферу <…> важно понять, что это не только не грозит каким-либо “растворением” церкви в обществе, а, наоборот, будет способствовать ее подлинной миссии в нем»[18]. Конечно, социальная жизнь имеет некоторую инерцию, и развитие должно быть поступательным. Схожий подход мы находим и в неотомизме – философском учении крупнейшей в глобализирующемся мире религиозной общины католической церкви, который выливается в пастырской конституции «Радость и надежда» (Второй Ватиканский Собор) в такое определение «общего блага»: «Общее благо включает в себя совокупность тех условий социальной жизни, в которых люди, семьи и объединения людей могут полнее и скорее совершенствоваться» (§ 74).

Итак, риск – мера опасности, который сочетает в себе вероятность неблагоприятного события в объеме этого события[19]. В качестве вывода стоит отметить – в случае апокалиптического посредника объем превышен, что указывает на псевдориск. Но псевдориск не объясняет всего объема, иначе ожидание не было бы таким притягательным. В отличие от опасностей, угрожающих здоровью, риски глобального мира, как и чисто апокалиптические сюжеты, не связаны с деятельностью индивида. Это что-то вроде *отчужденного* риска. Апокалиптическое посредничество говорит о риске с максимальными последствиями, таким образом, создавая абсолютное отчуждение. Отношение к событиям со значительными последствиями, видимо, всегда сохранит глубокий отпечаток провиденциализма.

Примечания

[1] Гидденс, Э. Судьба, риск и безопасность // THESIS. 1994. № 5. С. 26.

[2] Устьянцев, В. Б. Предмет, категориальные ряды и концепции социальной рискологии // Общество риска : стратегии управления и альтернативные стили мышления / под ред. В. Б. Устьянцева, М. О. Орлова. Саратов : Наука, 2009. С. 14.

[3] Кара-Мурза, С. Г. Катастрофы, хаос, развитие. М. : Смис, 1998. С. 41.

[4] Яницкий, О. Н. Россия как общество всеобщего риска [Электронный ресурс]. URL : ecsocman.hse.ru/data /853/685/1219/019Yanitskij.pdf

[5] Устьянцев, В. Б. Человек, жизненное пространство, риски : ценностный и институциональный аспекты. Саратов : Изд-во Сарат. ун-та, 2006.

[6] Remes, J. Apocalyptic Premediations // Journ. of Religion and Popular Culture. 2010. Vol. 22 (1).

[7] Grusin, R. Premediation // Criticism. 2004. № 46.1. P. 17–39.
[8] Remes, J. Apocalyptic Premediations. P. 112.
[9] Gray, J. Black Mass : Apocalyptic Religion and the Death of Utopia. N. Y.: Farrar, Straus and Giroux, 2007.
[10] Гидденс, Э. Судьба, риск и безопасность. С. 9.
[11] Warner, M. Angels and Engines : The Culture of Apocalypse // Raritan. 2005. № 25.2. P. 12–41.
[12] McGinn, B. Visions of the End : Apocalyptic Traditions in the Middle Ages. 1979. N. Y. : Columbia Univ. Press, 1998.
[13] Гидденс, Э. Судьба, риск и безопасность. С. 23.
[14] Левашов, В. К. Глобализация и социальная безопасность // Социс. 2002. № 3. С. 19.
[15] Remes, J. Apocalyptic Premediations. P. 118.
[16] Россия перед Вторым пришествием. Материалы к очерку русской эсхатологии / сост. С. Фомин. М. : Изд. Свято-Троиц. Сергиевой лавры, 1993.
[17] Вениамин (Новик), игум. Православие. Христианство. Демократия. СПб. : Алетейя, 1999. С. 250.
[18] Там же. С. 251.
[19] Управление риском : (Риск. Устойчивое развитие. Синергетика). М. : Наука, 2000. С. 40.

Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 33 (324).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 30. С. 102–107.

А. П. Никитин

ЗНАЧЕНИЕ ДЕНЕГ В ПРОЦЕССЕ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ

Статья посвящена рассмотрению роли денег в различных типах общества: традиционном, индустриальном и постиндустриальном. Исследуется значение денег в процессе социокультурной модернизации. Демонстрируется отличие социокультурного подхода к изучению денег от классической монетарной теории.

Ключевые слова: деньги, социокультурная модернизация, традиционное общество, индустриальное общество, постиндустриальное общество.

Деньги – одно из явлений общественной жизни, актуальность которого всегда очевидна. Они стали неотъемлемой частью человеческого существования, а в некоторых случаях, если не в большинстве, и его целью. Между тем бросается в глаза факт наличия определённой «монополии» на изучение этого феномена у представителей экономической науки, в частности у создателей и сторонников классической монетарной теории.

Говоря о концепте денег в экономическом дискурсе, можно отметить, что главные их свойства имеют здесь функциональную и инструментальную характеристику. По большому счёту, главным качеством денег объявляется их количество. Отношения вещей и людей к вещам, соответственно, приобретают квантитативную сущность. На этом основании строятся многочисленные математические модели хозяйственного взаимодействия. Пожалуй, самый яркий пример – монетарная теория М. Фридмена. Опираясь на количественную теорию денег, главной идеей которой было утверждение, что изменения цен зависят от объёма денежной массы (Д. Юм, Д. Рикардо, др.), М. Фридмен предложил принцип нейтральности денег, гласящий – спрос на деньги зависит от реального роста ВВП, а так как в долгосрочном периоде реальный ВВП прекратит свой рост, изменение предложения денег не будет оказывать на него никакого воздействия, повлияв лишь на уровень инфляции. Из принципа нейтральности денег вытекает основное монетарное правило, заключающееся в том, что денежное предложение должно расширяться с такой же скоростью, как и темп роста реального ВВП[1].

Раскрытие всех аспектов теоретических построений М. Фридмена не входит в наши задачи, а о недостатках самой теории достаточно много сказано в рамках её критики кейнсианцами. В контексте нашей темы это не столь важно, как сами основания, на которые опираются и монетаристы, и кейнсианцы, и многие другие течения экономической мысли в своих концепциях денежного обмена. Эти основания можно свести к двум моментам: 1) деньги являются мерой стоимости всех вещей и, тем самым, обеспечивают возможность научного анализа хозяйственной деятельности и взаимодействий внутри неё; 2) поскольку главным свойством денег является их количество, внутри экономики как науки возможно построение верифицируемой математической модели, объясняющей мир хозяйства теми принципами, какими естественные науки объясняют мир природы; основная задача в создании такой модели – это включение как можно большего количества факторов, влияющих на процессы производства, потребления, распределения и обмена.

Гораздо больше задач и сложностей в изучении денег возникает в тот момент, когда мы выходим за рамки дискурса экономической науки и рассматриваем их как социокультурный феномен, с философских позиций. Большое значение здесь имеет так называемая философия денег, которая даёт концептуальную теоретическую базу для исследований подобного рода и определённый запас накопленных знаний. Традиция «философствования» по поводу денег имеет довольно богатую историю, включающую наследие Аристотеля, Г. Зиммеля, Ж. Бодрийяра и многих других. Предметное поле философии денег можно сформулировать следующим образом – это изучение денег как фактора общественного развития, как явления, влияющего на изменения аксиологического базиса чело-

веческой культуры и создающего особый тип социальных взаимодействий.

Философское исследование денег с применением социокультурного подхода затрагивает ту сферу социального, в которой чисто математическая экспликация не дает релевантной картины действительности. Примером сего может служить простой акт обмена, проанализированный с точки зрения ценностной трансакции. Предположим наличие у двух субъектов А и В одинаковых по стоимости вещей α и β соответственно. Если субъекты совершат обмен этих вещей, то с точки зрения объективации стоимости как ценности данный акт можно рассматривать как равноценный, что и предпочитает делать экономист. С другой стороны, экспликация значимости обмениваемых предметов для А и В приведет нас к очевидному выводу, в соответствии с которым для субъекта А вещь β более ценна, чем вещь α, точно так же, как для субъекта В вещь α более ценна, чем вещь β. Иными словами, совершенный обмен будет равноценным лишь с позиции экономического взаимодействия, но с позиции личности, совершившей трансакцию, с позиции субъективного переживания, он будет казаться выгодным. Г. Зиммель так описывал данную ситуацию: «Выражение же, что обмен предполагает равную ценность, неправильно именно с точки зрения субъектов-контрагентов. А и В хотят обменяться между собой предметами своего владения α и β, так как оба они равноценны. Однако у А не было бы повода отдавать свой α, если бы он действительно получал за него равную по величине ценность β. β должен означать для него большее количество ценности, нежели то, которым он прежде обладал как α; а равным образом и В должен больше приобретать, чем терять при обмене, чтобы вступить в него»[2].

Указание на внутренние переживания личности, вступающей в процесс купли-продажи, – чистый трюизм, который, однако, демонстрирует нам различие двух подходов к проблеме денег – подхода, выраженного в количественной оценке их функционирования, и подхода социокультурного, выраженного в использовании критерия значимости. Когда П. Сорокин постулировал данный критерий для выделения социокультурных явлений, он, главным образом, выступал против тех теорий, которые социальное видели во взаимодействии людей, взятом в чистом виде. В математическом рассуждении «α стоит х рублей, и β стоит х рублей, значит α=β» действительно нет ничего социального, хотя мы и подразумеваем под α и β вещи, являющиеся средством взаимодействия между людьми. Можно сказать, что в этом случае факт обмена мы рассматриваем как физическое явление, точно так же, как если бы мы рассматривали факт взаимодействия равных по величине электрических зарядов.

Напротив, социокультурный анализ денег предполагает конституирование концепции денежного обмена как процесса значимого человеческого взаимодействия. Компоненты значимого человеческого взаимодействия включают в себя: «1) мыслящих, действующих и реагирующих людей, являющихся субъектами взаимодействия; 2) значения, ценности и нормы, благодаря которым индивиды взаимодействуют, осознавая их и обмениваясь ими; 3) открытые действия и материальные артефакты как двигатели или проводники, с помощью которых объективируются и социализируются нематериальные значения, ценности и нормы»[3] (в нашем случае это деньги).

Таковы предварительные замечания, касающиеся предлагаемого исследования, основная цель которого – выявить изменение значения денег в процессе социокультурной модернизации. Под социокультурной модернизацией мы будем понимать процесс формирования такого типа сознания и таких поведенческих практик индивидов, которые бы соответствовали изменениям социальных институтов в ходе построения так называемого инновационного общества. Этот аспект модернизации раскрывает характер изменений социальной жизни на микроуровне и вписывает их в общие тенденции социальной макродинамики. Вместе с тем, парадигма социокультурной модернизации показывает, что без формирования нового типа личности, отвечающего «духу времени», никакие модернизационные инициативы, разработанные на макроуровне, не могут быть продуктивными в силу отсутствия их поддержки на микроуровне.

Роль денежного обмена в процессе социокультурной модернизации необходимо рассматривать как роль абстрагирующей и унифицирующей силы. Мир денежных единиц, распространившись по всему миру и завоевав ключевые позиции в жизни людей,

стал трансцендентной точкой оценивания реальности. Ключевая сторона модернизации – это формализация общественных отношений (посредством права, функционально-ролевых связей, дифференциации оценок и т. д.), но она не могла создаться в среде, наполненной конкретным содержанием. Момент, когда люди стали оценивать своё богатство не какими-то материальными объектами (землёй, скотом, драгоценностями), а числом (количеством денежных единиц), был моментом победы инструментальной рациональности в их головах. В нём находится один из ключевых аспектов социокультурной модернизации.

Рассмотрим более подробно влияние денег на социальную жизнь в контексте модернизационной типологизации общества на традиционный, индустриальный и постиндустриальный типы.

1. Значение денег в традиционном обществе.

В традиционном обществе практика использования денег была полна конкретного значения и обусловливалась различного рода контекстами. Деньги воспринимались не как эквивалент всех товаров, а как сам товар, имеющий качественную характеристику. Порой их даже нельзя было потратить, несмотря на наличие в продаже необходимых предметов. Так, А. Я. Гуревич отмечает, что в эпоху раннего Средневековья деньги, являясь предметом собственности, практически не выполняли никакой коммерческой роли. Норманны и древние германцы, стремясь приобретать их любыми способами, не пускали в товарный оборот, а стремились спрятать. Объясняется это тем, что «в сокровищах, которыми обладал человек, воплощались его личные качества и сосредоточивались его счастье и успех»[4].

Можно привести множество примеров из отечественной истории, показывающих, что деньги в традиционном обществе воспринимались субстанционально, а не количественно. Когда в России в 1662 году вспыхнул Медный бунт, поводом для него послужило неприятие населением введения медных монет как равных по цене серебряным. Ликвидность серебра обеспечивалась его редкостью, и, собственно говоря, серебряная деньга символизировала не количество, которое можно потратить на качество, а была значима сама по себе как носитель редкого металла. Смысл денег наполнялся конкретным содержанием в зависимости от природных, хозяйственных, политических и др. факторов, то есть денежный обмен всегда был ограничен условиями существования культуры. Вспомним другой пример из истории России. В период освоения Сибири самой эффективной формой налогообложения местных народов стал ясак в виде пушнины, скота и прочего. Характерно, при этом, что ясак назначался для каждого племени или рода в отдельности, в зависимости от того, сколько людей было в племени (роду) и какой был их главный промысел. Более того, когда в 1727 году вышел указ о замене ясака рублями, его быстро отменили (в 1739 году), признав такое налогообложение убыточным для казны. Валюта Российской империи оказалась неспособной выполнять фискальные задачи такого рода, поскольку не соответствовала конкретным условиям финансовых взаимоотношений.

Функционирование денег в традиционном обществе можно назвать качественно определяющим, их действие неизбежно вело к дифференциации социокультурных практик и воспроизводству непосредственных общественных отношений. Не существовало и единой формы денег. К. Поланьи подчеркивает, что если уподобить деньги языку, то деньги в абрисе традиционной культуры не знают единой грамматики и вообще универсальных правил: «Ни в одном языке не известна подобная фрагментация использования звуков. В речи артикуляции подвергаются все произносимые звуки. При написании все буквы алфавита годятся для всех типов слов, в то время как в качестве архаичных денег, в чрезвычайных ситуациях, используют один предмет как средство платежа, другой – как меру стоимости, третий – как средство накопления богатства, четвертый – как средство обмена; в языке, где глаголы состояли бы из одной группы букв, существительные – из другой, прилагательные – из третьей, а наречия – из четвертой»[5].

2. Значение денег в индустриальном обществе.

В индустриальном обществе деньги, опираясь на развитие рыночной экономики, превращаются в унифицированный предмет обмена – всеобщий эквивалент. Понятно, что в мировом масштабе обращение денег продолжает встречать ограничения в виде существования национальных валют и препятствий, связанных с экономической политикой го-

сударств. Однако само качество денег приобретает в глобальном масштабе уникальное свойство – свойство количественного определителя. Сущность денег отрывается от их материального носителя: хоть это золотые монеты, хоть серебряные, хоть медные, хоть просто бумажные банкноты, – главное не материальный предмет, а количественный знак, изображённый на нём. М. Вебер обрисовывал этот процесс как удвоение мира, в котором у всех вещей появляется абстрагированный от их сущности заменитель – денежный эквивалент[6]. По сути, квантитативный «второй мир» становится фундаментом социокультурной модернизации как процесса формальной унификации, поскольку все качества вещей, а также социокультурные специфики в определении их значимости нивелируются, заменяясь существованием цен на вещи. Глобальный «мыслительный горизонт» формируется в трансцендентной точке как математическая матрица, всё исчисляющая и на том основании сравнивающая.

Математическая универсализация становится определяющим фактором общественного развития, образовывая всё больший круг рациональных тенденций в отношениях между людьми. При этом содержательная трансформация денег отражается и в изменении их внешнего существования. В обществе аграрного типа вопроса о внедрении единой денежной формы не стояло: в ход шло всё, что представляло интерес для субъектов трансакции. Получив дополнительную ценностную нагрузку в виде самих себя, деньги стали восприниматься в контексте существования других денег, что привело к становлению всё более и более расширяющейся унифицированной системы денежных знаков, до появления мировых валют и виртуальных денег. Последние стали апофеозом «умирания качественного бытия» денег. Когда дело касалось монет и бумажных купюр, люди ещё могли ощутить деньги как некую материю, зачастую оставлявшую в себе дополнительную смысловую нагрузку, кроме своего количества. Речь идёт, к примеру, об общей социальной памяти, образами которой пользуется государство при изготовлении денежных единиц (изображения президентов, городов, юбилейные монеты и т. д.). С повсеместным внедрением виртуальных денег гибнет и этот оплот самоидентификации, в этом состоянии деньги абсолютизируют своё количественное значение, усиливая тем самым базу для дальнейшей нивелировки культурных смыслов.

3. Значение денег в постиндустриальном обществе.

Растущий рост потоков виртуальных денег в постиндустриальном обществе имеет, между тем, противоречивые последствия, парадоксальным образом усиливая не только процессы рационализации, но и иррациональные факторы. Происходит это ввиду того, что абстрагированный денежный «второй мир» приобретает самостоятельное существование по отношению к реальному бытию. Дело в том, что когда мы определяем ценность вещи количественным показателем (ценой), то в этом квантитативном акте всё-таки есть какое-то содержание, есть некая субстанциональность, выраженная в числе и нами чётко осознаваемая. Виртуальные деньги же не обозначают ничего, кроме самих себя. Источником такой замкнутости можно считать отказ от репрезентативности валюты золотым стандартом. Свободное печатание банкнот, финансовые манипуляции, биржевые игры, функционирование международных кредитных карт – всё это отражает характерную для современного денежного обмена симуляцию своего значения. Самовоспроизводство денег никак не связано с действительными нуждами хозяйства, оно имеет единственную цель – продолжение финансовой игры без правил до бесконечности.

Специфика современной социокультурной ситуации заключается в том, что и реальный мир превращается в игру, освобождённую от нормативов. Причастность к глобальной экономике виртуальных денег откладывает специфический отпечаток на все социальные отношения. Происходит утрата определённости и регламентированности, по выражению З. Баумана, современность становится «текучей», в ней отсутствуют признаки каузальности и универсальной перспективы[7].

Для иллюстрации этих трансформаций З. Бауман описывает, в частности, то, как было организовано производство Г. Фордом и Б. Гейтсом. Индустриальная парадигма, в рамках которой работал Г. Форд, включала принцип рационализации, а также постоянную механизацию. Рационализация была основана на разделении интеллектуальных и физических аспектов труда и систематизации социального знания в процессе проектирования. Когда Г. Форд решил удвоить зарплату

своим рабочим, то объявил, что это сделано для того, чтобы они смогли купить машины, которые сами производят. Истинное же основание повышения доходов заключалось в большой текучести рабочей силы, с которой столкнулся бизнесмен. По сущности, он решил значительно улучшить их материальное положение, чтобы приковать к рабочему месту. Фордизм стал отражением индустриальной эпохи, её самосознанием: «…фордистская модель являлась эпистемологическим фундаментом, на котором было воздвигнуто все представление о мире. Способ понимания людьми мира всегда имел тенденцию быть праксеоморфным: он всегда формировался под влиянием ноу-хау текущего дня, того, посредством чего люди могут действовать и того, как они обычно действуют. Фордистский завод с его тщательным разделением между проектированием и исполнением, инициативой и следованием указаниям, свободой и подчинением, новизной и детерминацией, с его тесным взаимодействием противоположностей и плавным переходом команды от первого элемента каждой пары ко второму, несомненно, был величайшим достижением ориентированной на порядок социальной инженерии. Не удивительно, что он задал метафорическую систему отсчета (даже если на нее не ссылались) для всех пытающихся понять, как проявляется человеческая реальность на всех ее уровнях – общесоциальном и индивидуальном»[8].

Совсем по-другому организовано современное производство. Тот, кто начинает карьеру в «Майкрософт», не имеет представления, где она закончится, сколько бы ему не платили на его рабочем месте. Сам Б. Гейтс неоднократно объявлял, что он предпочитает «находиться в системе возможностей вместо того, чтобы парализовать себя на одной конкретной работе»[9]. Процветание Б. Гейтса оказалось процветанием игрока в игре без правил. Он всегда подчеркивал в себе готовность уничтожить всё, что сделано, если этого требует данный момент. Его успех был основан не на непрерывном однолинейном профессиональном росте, а на постоянно расширяющемся диапазоне доступных возможностей, альтернатив, предоставляемых ничем не детерминируемой бизнес-игрой.

Таким образом, современные фидуциарные деньги способствуют не только универсализации социокультурных практик и их формализации, но и усиливают непредсказуемость модернизационного процесса. В условиях «текучей современности» и «играизации» хозяйственной деятельности усиливается дезинтеграция социальных групп и структур, а также личностных идентичностей. В постиндустриальном обществе, как подчеркивает З. Бауман, начинают доминировать краткосрочные социальные взаимодействия, в которых никто надолго не задерживается и никто никому ничем не обязан, здесь способность меняться, менять окружающее и уходить от прошлого становится залогом успеха.

Подытоживая всё вышесказанное, можно констатировать, что значение денег в процессе социокультурной модернизации зависело и зависит от условий функционирования денежного обмена. В традиционном обществе деньги служили идентифицирующим средством обмена, сами были наполнены конкретным содержанием, отражающим специфику ситуации, в которой происходила трансакция. Тем самым денежный обмен только усиливал процесс культурной замкнутости. В индустриальном обществе все свойства денег свелись к одному показателю – их количеству. Квантификация социокультурного значения денег, в свою очередь, способствовала тому, что в рамках межкультурного взаимодействия возникла общая логика объяснения существующего – исчислимость. Возник универсальный коммуникативный код, ставший фундаментом модернизации и глобализации. В постиндустриальном обществе деньги окончательно отрываются от функции обозначения. Существование денег становится замкнутым на самом себе, что приводит к «играизации» экономики и отражается на характере социокультурных отношений. Итогом этого становится «размытость» в определении сущности модернизации, отсутствие долгосрочных тенденций, на место которым приходит дифференциация, дезинтеграция и постоянное изменение (текучесть) личностных идентичностей.

Примечания

[1] См.: Фридмен, М. Основы монетаризма. М. : ТЕИС, 2002.

[2] Зиммель, Г. Философия денег (фрагмент) // Теория общества : сборник / общ. ред. А. Ф. Филиппова. М. : Канон-пресс-Ц : Кучково поле, 1999. С. 370–371.

[3] Сорокин, П. А. Человек. Цивилизация. Общество. М. : Политиздат, 1992. С. 193.
[4] Гуревич, А. Я. Категории средневековой культуры. М. : Искусство, 1972. С. 198.
[5] Поланьи, К. Семантика использования денег // Историко-экономический альманах. Вып. 1. М. : Академ. проект, 2004. С. 423.
[6] См.: Вебер, М. История хозяйства. Биржа и ее значение. М. *:* Гиперборея, Кучково поле, 2007.
[7] См.: Бауман, З. Текучая современность. СПб. : Питер, 2008.
[8] Там же. С. 64–65
[9] Там же. С. 135.

Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 33 (324).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 30. С. 108–111.

А. Э. Нуриджанов

ТЕХНОЛОГИИ МАНИПУЛЯЦИИ В СИСТЕМЕ УПРАВЛЕНИЯ ПЕРСОНАЛОМ СОВРЕМЕННЫХ БИЗНЕС-ОРГАНИЗАЦИЙ РОССИИ (НА ПРИМЕРЕ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН)

Условия современности актуализировали гибкие технологии управления бизнес-организацией, обволакивающие сознание сотрудника. Распространенность манипулятивного управления в бизнес-организациях актуализирует вопрос о социологическом изучении этого феномена.

Ключевые слова: манипуляция, управление, скрытое управление, бизнес-организация, Республика Башкортостан.

В Республике Башкортостан зарегистрировано свыше 31 тыс. малых и средних бизнес-организаций. В рейтинге финансовой устойчивости, составленном агентством «Эксперт РА», Башкирия отнесена к группе значительного спада, а в рейтинге экономической устойчивости – к группе глубокого спада[1]. Для большинства бизнес-организаций республики действует не так много налоговых льгот. После смены руководства Республики Башкортостан в 2010 году в регионе возобладала мысль о необходимости менять инвестиционный климат в целом, а для этого необходимы инициативы по облегчению налоговых льгот для предпринимателей. В то же время острый инвестиционный голод, неспособность выстроить полноценную финансовую систему, коррупция, излишнее влияние административного ресурса, ущербная неполнота сохранившихся промышленных цепочек и ряд других факторов значительно осложняют этот процесс. На таком внешнем фоне формируются управленческие конфигурации в бизнес-организациях Республики Башкортостан.

В системе управления бизнес-организаций Республики Башкортостан наблюдается целый спектр специфических механизмов воздействия на коллектив. Действия бизнес-организаций в отношении персонала напрямую зависит от инвестиционного климата и позволяют заключить, каковы общие настроения бизнеса, его надежды и опасения, а также понять, чувствуют ли российские фирмы уверенность в завтрашнем дне. Отсюда формируются управленческие конфигурации. Одной из таких конфигураций является манипулятивное управление. Если подчиненные действуют, следуя только правилам и требованиям, установленным руководителем, они используют не более 65 % своих возможностей и иногда выполняют свои обязанности удовлетворительно, просто чтобы удержаться на работе[2].

Манипуляция с точки зрения социологии управления представляет собой процесс скрытого управления, выражающийся в психологических и других воздействиях, направленных на формирование намерений, представлений, ценностей, поведения коллектива и сотрудников, противоречащих их реальным интересам. С точки зрения управленческих коммуникаций, манипуляция – это не просто способность что-то сделать, а способность заставить кого-то делать что-то.

Повсеместная распространенность практик и технологий манипуляции может считаться сущностной чертой современности. Манипулятивные отношения преобразует наличные институты, социальные технологии, практики и его основных субъектов. Без манипулирования желаниями современного человека невозможны нынешние объемы продаж, без манипулирования политическими фактами трудно представить себе политику, умения политтехнологов в которой зачастую более важны, чем рациональный диалог ее участников[3].

В контексте социального управления манипуляция имеет ряд особенностей. К таковым следует отнести, прежде всего, моральные и телеологические параметры такой деятельности.

1. Открытое управление являет собой попытку заставить выполнить действие, однако в этом случае возможности открытого сопротивления также возрастают. Замаскировать управляющее воздействие так, чтобы оно не

вызвало возражение (скрытое управление) гораздо эффективней с точки зрения целедостижения.

2. Открытое управление целесообразно осуществить только при наличии рациональной легитимирующей основы. В случае, например, игры с нулевой суммой легче применять скрытое управление.

3. В процессе эффективной манипуляции объект скрытого управления даже не осознает себя объектом властных отношений, не видит существующей конфигурации, следовательно, более уязвим.

4. Сфера действия манипуляции очень широка и отличается глубиной, не ограничиваясь поведением (действиями и недействиями), включая контроль над ценностями и убеждениями.

5. Манипуляция предоставляет возможность подчиненным реализовать себя в нужном для руководства направлении[4]. Иными словами, манипуляция являет собой не тотальную дискриминацию, не константу репрессивности, но стратегию, подвижную властную конфигурацию, оставляющую практически всегда возможность маневра для объекта.

6. Манипуляция – это не доверительные отношения, а, скорее, их антипод. Манипулятор особенно четко понимает, что доверие – это риск, поскольку оно расширяет степень свободы действий и независимости работников по отношению к друг другу. Доверие испытывается на прочность, так как существуют соблазны, стрессы, сверхконтроль: частые проверки, перегруженная отчетность побуждает сотрудника к искажению данных либо к представлению вымышленной информации.

7. Успешная манипуляция являет собой «улицу с односторонним движением», то есть коммуникацию, в которой все преимущества достаются успешному манипулятору. Характерно, что методологически невозможно объяснить власть в форме манипуляции и силы в терминах обмена[5]. Несмотря на то, что в современном социогуманитарном дискурсе возобладала мысль о том, что насилие – это последнее, разрушающее саму власть ее проявление, неспособное занять его место[6], следует признать, что с точки зрения целедостижения (но не морали) в определенных социальных ситуациях насилие может быть эффективным. Социокультурные параметры современной цивилизации таковы, что противив насилия в обществе есть устойчивый иммунитет, однако против манипуляции такого иммунитета не существует. Такая ситуация облегчает распространение манипулятивных отношений в бизнес-организациях.

8. Манипулятивные акты транслируются в социальной организации вне зависимости от существующей иерархии. Все акторы социальной организации – потенциальные субъекты манипулятивных актов, успешность которых зависит от личностных диспозиций участников социальной коммуникации, личных особенностей, а также от внутренних и внешних условий организации, которые, в свою очередь, могут быть объектом технологического конструирования.

9. Манипуляция в системе развития организации – это далеко не всегда деструктивный феномен. Во многих типологических ситуациях манипуляция выступает эффективной формой коммуникации, направленной на развитие социальной организации. Манипуляция, как и любая другая практика управления, может рассматриваться как средство создания и трансляции социальных благ. Тем не менее, манипулятивные отношения скорее вредят социальному капиталу, т. е. качеству отношений внутри организации, отношениям с клиентурой, партнерами, властями. Учитывая объективную включенность манипулятивного управления в содержание легального (штатного) управления, имеются достаточные основания рассматривать его структуру и механизм аналогично легальному и открытому управлению[7]. В этом смысле манипулятивное управление сужает свободу его объектов, поскольку увеличивает ограничения свободы за счет интенсификации воздействия прежде всего на психику человека.

10. М. Вебер определял модернизацию как процесс рационализации деятельности, в ходе которого хозяйствующие субъекты стремятся максимально повысить собственную экономическую отдачу. Манипуляция в системе внутриорганизационного развития бизнес-организации может рассматриваться как одно из дизаксиологических средств достижения означенной цели. Исходя из этого, интенсификация манипулятивного управления может рассматриваться как средство модернизации социальности.

11. Манипуляция в современном менеджменте – это, прежде всего, технология господства. Процесс манипулирования сопро-

вождается ущемлением человеческого достоинства: к людям, которыми манипулируют, относятся не как к цели, а как к средству или, как пишет С. Г. Кара-Мурза, «…особого рода вещам»[8]. Современный бизнес-консультант Т. Гагин буквально слово в слово подтверждает истинность этого высказывания: «…мы должны относиться к ним (сотрудникам), как к оборудованию. Это не значит, что мы должны их ненавидеть. Мы же не ненавидим станки и машины. Мы их эксплуатируем, то есть создаем достаточные условия для работы и получаем с них прибыль. Точно также важно уметь правильно эксплуатировать людей»[9]. Манипулятивное управление, таким образом, оказывает негативное влияние на первичное благо индивидов – чувство собственного достоинства.

На основе этого теоретико-методологического фундамента автором статьи был организован социологический опрос руководителей бизнес-организаций и служб HR Республики Башкортостан. В основу опроса, регулярно проводящегося начиная с 2007 года, была поставлена гипотеза о значительной доли манипулятивности в структуре управления бизнес-организаций Республики Башкортостан.

Согласно данным опроса среди руководителей и HR малых и средних предприятий Республики Башкортостан, проведенного в мае 2012 года, большинство (77,7 %) респондентов ответили, что применяют технологии манипуляции. Однако большинство из них (53,6 %) делают это только в самых необходимых случаях. Лишь только 22,8 % респондентов ответили, что никогда не используют технологии манипуляции. Скорее всего, для этой части респондентов технологии манипуляции не вписываются в этический кодекс предпринимателя.

Между тем, осознают манипуляцию со стороны подчиненных только 28 % опрошенных руководителей бизнес-организаций. Только 32,2 % опрошенных подтвердили, что являются участниками манипулятивной коммуникации, однако, как показывают результаты исследования, подавляющее большинство из них вовлечено в двустороннюю манипуляцию. Исходя из этого, можно сделать вывод, что технологии манипуляции инициируют контрманипуляцию со стороны персонала.

В целом же руководители бизнес-организаций считают манипуляцию со стороны персонала и со своей стороны вынужденной мерой. Таких почти в два раза больше, чем полагающих, что манипуляция – явление регулярное. В случае с манипуляцией со стороны персонала ситуация еще более характерная: руководителей, регулярно испытывающих на себе манипуляцию со стороны персонала, в пять раз меньше, чем тех, которые лишь иногда встречаются с различными проявлениями манипуляции со стороны. Исходя из этого, можно сделать вывод, что технологии манипуляции являются значимым инструментом управления бизнес-организации. Однако использование этих технологий для большинства предпринимателей Республики Башкортостан, отнесенных к сегменту малого и среднего бизнеса, является нежелательным, прежде всего по этическим причинам.

Крайне важно воздействовать на персонал, не вызывая в нем отрицательной реакции. В этой связи технологии манипуляции представляются руководителям бизнес-организаций эффективней, чем принципы открытого управления. Однако помимо неэтичности такого управления следует отметить, что данный процесс негативно сказывается на развитии бизнес-организации, отчуждая персонал от целей организационного развития.

В результате манипулятивного управления рядовые сотрудники бизнес-организаций начинают функционировать без какой-либо связи с целями бизнес-организаций, поэтому рассуждать о создании благоприятной корпоративной культуры, повышении производительности труда в этой связи весьма проблематично. В случае провала субъект управления бизнес-организации имеет все основания переложить ответственность на подчиненных: начинается процесс реинженеринга, преобразования. Итак, опасность манипулятивного управления заключается в том, что оно транслируют «двойные стандарты», подрывающие основы социальной организации в целом. Такая ситуация препятствует формированию цельной и независимой субъективности персонала.

Между тем, как показывают результаты социологического опроса, часто руководитель не считает нужным разъяснять рядовым сотрудникам стратегические цели и задачи организации. И они слепо исполняют распоряжения, вовсе не понимая их необходимость. Такой информационный вакуум в коллективе создает состояние неопределен-

ности, ощущение бессмысленности деятельности, порождает домыслы[10]. Иными словами, манипулятор-руководитель ставит себя выше других, провоцируя тем самым напряженность.

Руководитель-манипулятор, имея право распоряжаться подчиненными по должности, присваивает себе право распоряжаться человеком как личностью. Это отношение к подчиненному может проявляться в разных формах: в подавлении или прямом доминировании, в манипулировании, в унижении – явном и грубом или утонченном и завуалированном. В известной степени мягкое принуждение лучше, чем грубое попрание достоинства человека. Для такого рода действий существует термин ‘аморальная манипуляция’, предполагающий получение психологического и другого преимущества над подчиненным, посредством унижения или попытки решить неприятный вопрос чужими руками[11]. Следовательно, манипуляцию также следует делить на конструктивную и деструктивную.

Тем не менее, необходимо учитывать, что наилучшим образом персонал исполняет то, что он считает нужным, а не то, что велит начальство. Если манипуляция как управленческая технология эффективна, напряженность спадает, в противном случае, напротив, создаются условия для эскалации конфликтов и внутриорганизационной напряженности. В этом заключается двойственность феномена манипуляции в системе управления персонала.

Примечания

[1] Бизнес-атлас России : Республика Башкортостан // Генер. директор. 2011. № 8. С. 92.
[2] Козлов, В. В. Корпоративная культура. М. : Альфа-Пресс, 2009. С. 217.
[3] Михайличенко, Д. Г. Субъективация современного человека на фоне технологий массовой манипуляции. Уфа : БашГУ, 2010. 180 с.
[4] Доценко, Е. Л. Психология манипуляции : феномены, механизмы и защита. М. : ЧеРо : Юрайт, 2000. С. 22.
[5]Ледяев, В. Г. Власть : концептуальный анализ. М. : РОССПЭН, 2001. С. 235.
[6] Арендт, Х. Vita activa, или о деятельной жизни. СПб. : Алетейя, 2000. С. 268.
[7] См. подробней: Филиппов, Г. Г. Опыт классификации технологий социального манипулирования // Управлен. консультирование. 2011. № 1. С. 112–122.
[8] Кара-Мурза, С. Г. Манипуляция сознанием. М. : Эксмо, 2006. С. 17.
[9] Гагин, Т. Руководитель-эксперт : руководство по эксплуатации человека человеком. М. : Добрая кн., 2008. С. 83.
[10] Левашова, В. В чем заблуждаются российские руководители? // Генер. директор. 2010. № 10. С. 54.
[11] Шейнов, В. П. Скрытое управление человеком : (Психология манипулирования). Минск : Харвест, 2003. С. 490.

Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 33 (324).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 30. С. 112–117.

Е. Л. Березина

ЭВОЛЮЦИЯ ЖИЛИЩНОГО ВОПРОСА В РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ

Исследование выполнено при поддержке Министерства образования и науки
Российской Федерации, соглашение 14.B37.21.0972
«Формирование и развитие региональной инновационной экосистемы»

Для формирования эффективной социальной политики очень важно правильно определить суть социальной проблемы, на преодоление которой такая политика направлена. В жилищной сфере такая проблема исторически возникла одновременно с понятием 'жилищная нужда' и впоследствии под влиянием объективных социально-экономических факторов трансформировалась в проблему доступности приобретения жилья в собственность. Такие изменения потребовали реформирования всей жилищной сферы страны, которое, начавшись в 90-е годы XX века, продолжается и до сих пор.

Ключевые слова: жилищный вопрос, жилищная нужда, жилищные условия, доступность жилья.

Одной из наиболее сложных социально-экономических проблем современной России, оказывающих системно негативное влияние на ее общественно-политическую жизнь, ставящих под угрозу способность страны к демографическому воспроизводству, снижающих общий социально-психологический тонус общества, является жилищный вопрос.

Важность государственного регулирования жилищной сферы не оставляет сомнений. Однако для принятия оптимального решения относительно степени государственного вмешательства в нее и его возможных методов, необходимо определиться со структурой жилищного вопроса в его современной постановке. Это поможет определить «целевую аудиторию» государственной поддержки и учесть подобный опыт, накопленный в России и зарубежных странах.

Понятие 'жилищный вопрос' можно обозначить как сумму возможностей улучшения населением своих жилищных условий. Понятие 'жилищный вопрос' тесно связано с понятием 'жилищная нужда', введенным в употребление Ф. Энгельсом. Жилищный вопрос как социальная проблема возник в XIX веке, когда произошла промышленная революция. Использование машин и, соответственно, увеличение объемов производства и спроса промышленности на рабочую силу привело к тому, что люди, ранее жившие в деревне, устремились в города, положив начало процесса нарастающей концентрации здесь населения. Увеличивающиеся масштабы производства требовали постройки новых производственных зданий, инфраструктуры, развития железнодорожного транспорта. «С одной стороны, массы рабочих из деревень неожиданно оказываются стянутыми в крупные города, в промышленные центры. С другой стороны, планировка этих старых городов не соответствует больше условиям новой крупной промышленности <…> поэтому расширяют дороги, прокладывают новые улицы. Через города проводят железные дороги. Как раз тогда, когда рабочие потоками устремляются в города, там происходит массовый снос рабочих жилищ»[1]. Строить собственное жилье людям не позволяло отсутствие денег и отсутствие свободного времени. «Человек, не располагающий ни минутой свободного времени, человек, вся жизнь которого, не считая обуславливаемых чисто физическими потребностями перерывов на сон, еду и т. д., поглощается работой на капиталиста, – такой человек низведен до положения хуже вьючного животного»[2]. Для того, чтобы повысить лояльность рабочих, «привязать» их к месту, капиталисты начали строить дома для рабочих, т. н. «бараки». Это позволило не только зарабатывать, взимая с рабочих плату за проживание, но и повысить их зависимость от капиталиста, заставить согласиться с тяжелыми условиями работы и ее продолжительностью. «Английские фабриканты, владельцы рудников и горнозаводчики практически убедились, какое давление могут оказывать на бастующих рабочих, если

они одновременно являются домохозяевами этих рабочих»[3]. В жилищном строительстве использовались самые дешевые материалы, при этом, естественно, капиталисты не стремились обеспечить каждую семью отдельной квартирой – рабочие занимали «угол», койку, а кому очень повезло – комнату. Стены коттеджей для рабочих были очень тонкими, поэтому они быстро разрушались, отчасти это объяснялось тем, что предприниматель, строивший дома, никогда не был собственником земли, а лишь арендовал ее на определенный срок.

Впервые исследованием жилищного вопроса занялся Ф. Энгельс. Под жилищным вопросом он понимал, прежде всего, *скученность расселения и плохие санитарные условия жизни основной массы городского населения* и считал, что «в современном обществе жилищный вопрос решается так же, как и всякий другой общественный вопрос: постепенным выравниванием спроса и предложения, а это такое решение, которое постоянно само порождает вопрос заново, то есть не дает никакого решения»[3]. Нарастающий дефицит жилья в промышленных городах становился зачастую причиной того, что люди селились в подвалах, на чердаках, что приводило к большой скученности, жить приходилось в абсолютно антисанитарных условиях.

Впоследствии жилищный вопрос трансформировался в развитых европейских странах и Северной Америке в *проблему отсутствия у населения средств для выплаты арендных платежей* за пользование жильем. С ростом количества рабочих в городах стало выгодным держать доходные дома, их строили не только капиталисты для своих рабочих, но и просто богатые люди, чтобы заработать на «жилищной нужде». Однако размер квартирной платы был ограничен скудными финансовыми возможностями нанимателей жилья, поэтому содержание доходных домов не могло принести значительного дохода в сравнении с производством. Одновременно состоятельная часть общества осознала, что плохие условия жизни «простого люда» угрожают и их социальному благополучию и безопасности, ведь скученность и антисанитария жизни рабочих порождала эпидемии опасных болезней, от которых страдали и имущие слои населения городов. Кроме того, такое положение вело к стремительному росту социального неравенства, которое способствовало росту преступности и общей моральной деградации населения. Тогда появился новый вариант решения жилищного вопроса – *благотворительное жилищное строительство*, когда богатые люди строили дома за свой счет и позволяли жить там нуждающимся в жилье за символическую плату. В 60-е годы XIX века в Лондоне таким образом было построено 5000 зданий, в которых насчитывалось 11500 квартир, в которых проживало 20000 рабочих. При этом существовали ограничения максимального дохода тех, кто занимал квартиры в благотворительных домах, также большое внимание уделялось моральному облику квартирантов. В то время благотворительное жилищное меценатство практически подменяло в этой части государственную социальную политику. Именно тогда стало возможным говорить о существовании трех основных форм доступа к жилью – индивидуальном строительстве, общественной (корпоративной, благотворительной) помощи и государственной поддержке. В дальнейшем при любом характере экономики – будь то планово-социалистическая, либо рыночная экономика, или какой-то их гибрид – всегда сосуществовали, пусть и в разных пропорциях, все эти способы решения жилищного вопроса.

Анализируя содержание жилищного вопроса в России до начала 1990-х годов, необходимо выделить два периода – до и после октября 1917 года. В то время как опыт первой эпохи сходен с опытом других стран, опыт второй – поистине уникален. Жилищный вопрос в его современном понимании возник в России после реформ 60-х годов XIX века, связанных с отменой крепостного права и быстрым ускорением России в ее движении по пути экономической и социальной модернизации. Распределение жилой площади в России было весьма неравномерным, рост городского населения повлек за собой резкое снижение качества массового жилья. Зажиточные горожане, буржуазия занимали особняки, многокомнатные квартиры, где даже на прислугу приходилось 13,4–19 кв. м. жилой площади[4], в то время как подавляющая часть населения страны проживала в условиях ужасающей скученности. Так, в 1899 году на одного городского жителя приходилось 4,4 кв. м. жилой площади. Основная часть жилого фонда в то время была представлена деревянными домами, бараками, каменные

постройки составляли лишь 28,5 %, принадлежали они, естественно, состоятельным горожанам. Рабочие же теснились в коечно-каморочных квартирах, подвалах домов. Так, до революции в подвальных помещениях в Москве проживало свыше 10 % населения, в Петрограде – 16,7 %, в Баку – 23 %, в Нижнем Новгороде – 22 %, в других промышленных городах – от 10 до 20 %[5]. Таким образом, жилищная проблема в России, как и за рубежом, изначально сводилась к *низкой обеспеченности жильем основной массы городского населения, высокой скученности расселения и плохому качеству подавляющей части городского жилого фонда*. Впоследствии к этому добавилась *проблема отсутствия у основной массы городского населения доходов, необходимых для оплаты арендного жилья*. Многие семьи жили в фабрично-заводских казармах, построенных владельцами производств для своих рабочих. Причем такой способ обеспечения рабочих жильем был не актом благотворительности, а дополнительным способом заработать, взимая достаточно высокую жилищную плату, а также возможностью дополнительно «привязать» рабочих к своему заводу, пользуясь своей властью домовладельца. Нередки были случаи, когда повышенная домовладельцами плата за жилье в рабочей казарме становилась неподъемной, и семья вынуждена была снимать угол в ночлежках. Плата там взималась посуточно и каждый раз предоставлялось новое место, т. е. семья была лишена возможности наладить хоть какой-нибудь быт.

Начало XX века было отмечено в России бурным ростом промышленного производства, новая волна сельского населения хлынула на заработки в города. В условиях практически не увеличивающегося жилого фонда (в 1913 году он составлял 180 млн кв. м), обеспеченность городского населения жильем снизилась еще больше, достигнув 1,8 кв. м.

Тем не менее, государство предпринимало определенные усилия для улучшения ситуации в жилищной сфере. Были попытки внедрения жилищной кооперации, которые, однако, не имели серьезного успеха. Основная проблема заключалась в низкой заработной плате и нерегулярности заработка рабочих в России. До 1909–1912 годов многое делалось для создания условий для частного индивидуального строительства. Так, например, в Москве проводилась особая земельная политика. Неблагоустроенная ранее городская территория была распланирована, сюда проложили водопроводную, канализационную и электрические сети. Территория была нарезана на отдельные парцеллы – строительные участки, на которые были объявлены торги на аренду земли под застройку. Размер парцелл фактически определял цену на участки и тем самым социальный состав будущих арендаторов – богатых, людей со средним достатком или малоимущих. Содействие частному строительству осуществлялось также льготной продажей строительных материалов, изготовленных на муниципальных предприятиях или поставляемых с особых муниципальных заготовительных складов. Другими средствами привлечения частников к строительству жилья могли быть льготные режимы кредитования или освобождение от налогов на время строительства. Немалую роль в снижении остроты жилищного вопроса в России, как и за рубежом, сыграла частная благотворительность. В России ее усилия сосредоточились, в первую очередь, на строительстве и содержании ночлежных домов и домов временного проживания, домов призрения, богаделен и т. д.

Начало Первой мировой войны оказало значительное влияние на состояние жилищного дела во всех странах-участницах войны, жилищное строительство практически прекратилось. Основным аспектом жилищного вопроса в это время становится *низкая обеспеченность населения жильем*, связанная со стагнацией жилищного строительства. Вся деятельность государства в жилищной сфере до 1922 года заключалась в перераспределении существующего жилья. В целях изыскания жилых помещений для рабочих использовались такие методы, как уплотнение жильцов дома, переселение из дома в дом.

Ликвидация социального расслоения населения по признаку жилищной обеспеченности стала после революции одним из основных направлений государственной жилищной политики. Уже к 1923 году пользование жилищным фондом стало более равномерным – жилье зажиточных горожан конфисковали и перераспределили между семьями рабочих. В результате жилищные условия городского населения резко улучшились, сократилось количество обитателей подвалов – до 0,8 % по данным переписи 1923 года. В коечно-каморочных квартирах

проживало теперь не более 7,7 % населения, основной жилой единицей стала комната в коммунальной квартире, однако, несмотря на это, обеспеченность жильем городских жителей увеличилась незначительно – до 5,7 кв. м. жилой площади в расчете на человека. Кроме того, государство впервые столкнулось тогда с *проблемой массового обветшания жилищного фонда*, дома без проведения капитального ремонта рушились на глазах. Сказывалось отсутствие домовладельцев с их финансовой заинтересованностью в сохранении потребительских свойств жилищ, а также ограниченные финансовые возможности государства. В первые годы такой политики в Москве, например, разрушились, либо пришли в полную негодность 7 тыс. жилых зданий, насчитывающих 41 тыс. квартир. Государство в этот период практически не участвовало в обновлении жилищного фонда – в период 1918–1928 годов государством было построено лишь 11,7 % жилой площади, основная часть была построена населением за свой счет и с помощью кредитов – 88,3 %[5]. Этому способствовала политика Советов, направленная на сокращение участия государства в сфере жилищного строительства, перенос ответственности за содержание и эксплуатацию жилищного фонда на население. Также активность населения в части самостоятельного улучшения жилищных условий была обусловлена восстановлением на время забытого закона, принятого еще по инициативе П. А. Столыпина, согласно которому государство гарантировало собственникам и арендаторам жилья длительный срок аренды земли без права его пересмотра со стороны государства (40 лет для деревянных построек, 60 лет – для каменных), повышение арендной платы за землю при продлении договора не более чем на 5 %, а также обязательная компенсация собственнику стоимости построек по окончании срока аренды земли. Строительство в то время осуществлялось довольно интенсивно (примерно 20,3 млн кв. м. жилой площади в год). После 1929 года наметилась тенденция к увеличению участия государства в жилищном строительстве при некотором сокращении его объемов. В 1929–1932 годах государством было построено 42,7 % всего жилого фонда, в 1933–1937 годах – 44,7 %. В дальнейшем доля государственного участия в жилищном строительстве продолжала увеличиваться. Достигнув 73,1 % в период 1981–1985 годах. Отчасти это объяснялось политикой государства по обеспечению соответствия жилищного строительства плану восстановления промышленности в городах. В этот период практически на всей территории страны ускоренными темпами создавались новые предприятия, вокруг них – рабочие поселки, а затем и города, большая часть которых приходилась на территорию Урала и Сибири. К 1939 году число городов на территории РСФСР увеличилось по сравнению с 1926 годом более чем на 100 единиц, причем в большинстве своем вновь созданные города становились типичными городами-заводами. В Сибири и на Дальнем Востоке из 230 ныне существующих городских поселений 182 или около 80 % возникли и получили городской статус в послереволюционный период. Экстенсивное градостроительство при этом сопровождалось нарастанием объема ветхого и аварийного жилья[6]. В период нэпа в России довольно интенсивно развивалась жилищная кооперация. Несмотря на некоторые проблемы (получение жилищным кооперативом кредита, вопрос о праве на выделяемый земельный участок и т. д.), в 1924–1928 годах на долю кооперативного жилищного строительства приходилось 14 % капиталовложений, направленных на все жилищное строительство. Однако к 1937 году жилищная политика государства изменилась, на долю кооперативного жилищного строительства в 1933–1937 годах приходилось уже 4 % капиталовложений.

В 30–40-е годы XX века жилищная политика государства изменилась: оно не только перестало оказывать гражданам содействие в их попытках самим решать свои жилищные проблемы, но и стало активно препятствовать им в этом. Начиная с 40-х годов, содержание жилищного вопроса трансформировалось: *на первый план наряду с сохраняющейся дефицитностью жилья выходит отсутствие рыночных механизмов его распределения*. В годы советской власти существовало несколько способов решения жилищного вопроса, суть которых сводилась к повышению обеспеченности населения жильем на базе установленных государством социальных норм: а) получение жилья в порядке очереди от государства; б) получение разрешения на участие в жилищно-строительном кооперативе и в) индивидуальное строительство жилья по установленным нормативам с помощью

государственных субсидий (для отдельных категорий населения) или самостоятельно (после получения соответствующего разрешения советских органов). Характерной чертой периода стало ухудшение качества централизованно построенных домов, удешевление применяемых материалов и технологий, унификация строительных проектов, экономия строительных материалов. Все это привело к увеличению доли ветхого и аварийного жилья. В годы советской власти финансовое участие население в улучшении собственных жилищных условий было незначительным – в случае индивидуального и кооперативного строительства, и полностью отсутствовало в случае получения квартиры от государства. Т. е. несмотря на существование нескольких альтернативных способов улучшения жилищных условий, оно так или иначе финансировалось государством. Жилищно-строительные кооперативы в 60-е годы XX века пользовались значительной поддержкой со стороны государства – им предоставлялся государственный кредит до 60–70 % стоимости строительства сроком на 15–20 лет. Ставка по кредиту была фиксированной и составляла 0,5–2 %. Таких благоприятных условий государство не предлагало ни в одной из западных стран – семья могла полностью выплатить пай, отдавая 30 % своего дохода в течение 3 лет. С одной стороны, для населения это было хорошей возможностью улучшить жилищные условия, не дожидаясь, когда подойдет очередь на получение квартиры от государства (а ждать приходилось не менее 10–15 лет), с другой – с момента выплаты пая член кооператива становился полноправным собственником квартиры, и квартирную плату (на содержание и ремонт дома) ему приходилось выплачивать в полном объеме, в то время как в домах государственного жилого фонда и то, и другое субсидировалось. В стране в середине 70-х годов действовало 25 тыс. жилищно-строительных кооперативов, на долю которых приходилось в разные годы от 2,7 до 6,4 % объема вводимых жилых домов[7], при этом объемы индивидуального жилищного строительства всегда превышали объем строительства кооперативного.

В 1956–1960 годах объемы индивидуального жилищного строительства составляли 250,1 млн кв. м. В начале 90-х годов, после объявления о перестройке российской экономики к рыночным механизмам, в том числе и в жилищной сфере, среднедушевая обеспеченность населения страны жильем составляла 17,8 кв. м, увеличившись по сравнению, например, с 1970 годом на 60,4 %. Но несмотря на кажущееся благополучие, Россия по этому показателю значительно отставала и отстает до сих пор от западных стран – в Германии, Швеции, Норвегии и Канаде приходится 35 кв. м. жилой площади на человека, в Испании, Франции, Великобритании – 32, а в США – 70. Кроме того, существенно снизились и объемы жилищного строительства – в 1995 году было построено 41 млн кв. м жилья, что составляло 66,5 % к уровню 1990 года (61,7 млн кв. м). Государство в этот период, хотя и не сняло с себя всех обязательств по обеспечению населения жильем, резко их сократило. Так, количество семей, состоящих на учете в качестве нуждающихся в улучшении жилищных условий, снизилось с 9964 тыс. в 1990 году до 6760 тыс. в 1997 году[7]. Однако произошло это не за счет увеличившихся темпов обеспечения нуждающимся жильем (количество снизилось в 1997 году по сравнению с 1990 годом более, чем в 3 раза, – с 1296 тыс. до 416 тыс. семей), а за счет введения дополнительных ограничений по порядку признания граждан нуждающимися в улучшении жилищных условий за счет бюджета.

Население в этих условиях вынуждено было искать другие способы улучшения своих жилищных условий. В первые годы рынка жилья практически не существовало – в частной собственности находилось 4–13 % всех квартир, подлежащих приватизации (в 1995 году – уже 36 %), изменение жилищных условий населением производилось практически исключительно в порядке обмена, причем в цепочке обмена могло быть осуществлено до 5–6 сделок. Да и позднее, несмотря на рост и развитие рынка, предложение на рынке жилья еще долго опережало спрос, поскольку население не обладало финансовыми ресурсами, достаточными для приобретения квартиры. В первой половине 1992 года в деятельности правительства России стала появляться тенденция компенсировать падение покупательной способности населения на рынке жилья за счет субсидий при сохранении фиксированной процентной ставки кредита. Однако затраты на такое субсидирование превышали финансовые возможности государственного бюджета, кроме

того, не предусматривалось никаких ограничений при получении кредита в зависимости от дохода семьи, т. е. субсидией могли воспользоваться в том числе и состоятельные граждане[8]. В этих условиях четко обозначилась необходимость в конкретных действиях государства по формированию рыночных механизмов приобретения жилья, жилищная проблема в России трансформировалась в *проблему доступности жилья* для населения, то есть доступности рыночных механизмов приобретения жилья.

По данным федеральной службы государственной статистики на март 1993 года, уровень дохода 2/3 населения страны позволял им участвовать собственными средствами в улучшении своих жилищных условий, но при той или иной поддержке государства. Большинство населения не имело достаточно средств для покупки новой квартиры, однако располагало имуществом – квартирой, садовыми или земельными участками[9]. Это и определило выбор ипотечного кредитования как основного механизма рыночного приобретения жилья населением, однако долгое время, несмотря на создание специализированного агентства по ипотечному жилищному кредитованию (АИЖК), видимых результатов достичь не удавалось (до 2002 года было выдано лишь 62 кредита). Проведенное в 1993 году Н. Косаревой и А. Пузановым исследование показало, что даже самые высокооплачиваемые 10 % москвичей могли получить кредит в размере 40 % строительной стоимости двухкомнатной квартиры. Поскольку остальные 60 % взять было неоткуда, а продажная цена квартиры была еще выше, то купить новое жилье с использованием кредита могли лишь 2–3 % населения[10]. После принятия в 2004 году пакета жилищных законов предложение ипотечных кредитов значительно выросло, банки, конкурируя друг с другом за потенциального заемщика, снижают процентные ставки, увеличивают срок кредитования и уменьшают размер первоначального взноса. Нельзя не отметить и увеличившейся в связи с развитием ипотечных механизмов покупательной способности на рынке жилья населения, однако значительный рост цен в 2005–2008 годах негативно повлиял на объемы ипотечного кредитования – банки Уральского федерального округа, например, не достигли планируемых объемов ипотечного кредитования и вынуждены были «перебросить» высвободившиеся финансовые ресурсы в другие сегменты кредитования.

Проведенный анализ позволяет сделать вывод о том, что жилищная проблема в России с периода возникновения в 60-х годах XIX века и до 2000-х годов значительно трансформировалась и превратилась из проблемы скученности и проживания в антисанитарных условиях в проблему доступности для населения жилья в условиях рынка. Изучение этой проблемы, ее структуры необходимо для оценки существующего положения дел в жилищной сфере страны и прогнозирования возможных изменений в этой области.

Примечания

[1] Энгельс, Ф. Предисловие ко второму изданию книги «К жилищному вопросу» // Маркс, К. Сочинения. 2-е изд. / К. Маркс, Ф. Энгельс. Т. 21. М. : Политиздат, 1961. С. 334–335.

[2] Маркс, К. Заработная плата, цена и прибыль // Маркс, К. Сочинения. 2-е изд. / К. Маркс, Ф. Энгельс. Т. 16. М. : Политиздат, 1960. С. 147.

[3] Энгельс, Ф. К жилищному вопросу // Маркс, К. Сочинения. 2-е изд. / К. Маркс, Ф. Энгельс. Т. 18. М. : Политиздат, 1961. С. 242–243.

[4] Аверченко, В. А. Жилищное строительство – старая песня о главном // ЭКО. 2005. № 7. С. 44–60.

[5] Трущенко, О. Е. Престиж центра. Городская социальная сегрегация в Москве [Электронный ресурс]. URL :http://sociologos.ru.

[6] Лексин, В. «Региональные столицы» в экономике и социальной жизни России // Вопр. экономики. 2006. № 7. С. 84–93.

[7] Федеральная служба государственной статистики [Электронный ресурс]. URL : www.gks.ru.

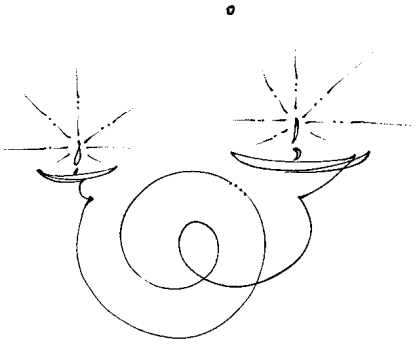
[8] Косарева, Н. Б. Развитие ипотечного жилищного кредитования в России / Н. Б. Косарева, Р. Страйк // Вопр. экономики. 1993. № 7. С. 111–120.

[9] Ходжаев, Д. Жилищная сфера в России : положение и тенденции развития // Вопр. экономики. 1993. № 7. С. 51–59.

[10] Пчелинцев, О. Жилищная ситуация и перспективы институциональных изменений // Вопр. экономики. 1994. № 10. С. 18–23.

Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 33 (324).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 30. С. 118–123.

ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ



Е. М. Иванова, В. А. Пономарев

УРОВНИ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ ПОЛИЛОГА С ПОЗИЦИИ ТЕОРИИ КОММУНИКАТИВНОГО ДЕЙСТВИЯ Ю. ХАБЕРМАСА И ИХ ВЛИЯНИЕ НА ТРАНСФОРМАЦИЮ ТРАДИЦИОННЫХ КОНЦЕПЦИЙ ДИАЛОГА В ПОЛИЛОГ

Приводятся варианты приспособляемости человека к другому субъекту в мультикультурном обществе. В статье дано авторское определение полилога как современного типа диалога. Полилог выступает способом смыслообразующего взаимодействия субъектов, развивающимся с непредсказуемым итогом и выражающим особую логику интерсубъективного события. Автор даёт сравнительную характеристику полилогу и дискурсу, что способствует выявлению места дискурса в структуре полилога и его значения.

Ключевые слова: полилог, дискурс, уровни протекания полилога, обмен.

Изучение уровней реализации полилога как современного типа диалога с точки зрения теории коммуникативного действия, разработанной Ю. Хабермасом, является актуальным вопросом, поскольку любое взаимодействие субъектов в социуме есть необходимое условие объективного восприятия факта их сосуществования. В социальном взаимодействии люди тесно связаны между собой причинной зависимостью, которая обуславливает интегрированность их действий, координацию результатов совместной деятельности. Взаимодействие субъектов в гетерогенном обществе осуществляется в сложноструктурированной сети общественных отношений, оно задаёт способы реализации совместной деятельности и становится основанием общественной солидарности. Актуальность темы исследования также определяется тем фактором, что современные люди должны научиться регулировать межличностные отношения, используя универсальный процесс обмена, который представляет собой способы уравновешивания вознаграждений и расходов субъектов. Это означает, что если планируемые расходы одного из субъектов интеракции выше ожидаемого вознаграждения, то он, на наш взгляд, не приступит к взаимодействию с другим, если его к этому не вынуждают. В идеале обмен между персонами на разных уровнях протекания полилога должен происходить на эквивалентной основе. В действительности происходят различные отклонения, т. к. желания сэкономить усилия и добиться наибольшего успеха у субъектов могут действовать одновременно, но разнонаправлено, в соответствии с личными целями. Поскольку люди живут в динамично развивающемся обществе и не могут не контактировать друг с другом, т. к. потребность в коммуникации является одной из базовых потребностей человека, то у них формируется необходимость в изучении уровней протекания полилога с Другим, что способно, на наш взгляд, улучшить качество коммуникации между респондентами, поскольку злобно-недоверчивые отношения людей малопродуктивны. «Нормативно правильным для человека является жить в согласии с тем, что от тебя ожидают люди из непосредственного социального окружения, сохранять доверие со

стороны других, хранить верность и уважение к ним, быть им благодарным», – полагает Ю. Хабермас[1].

Научная новизна статьи состоит в том, что авторы на основе анализа теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса вырабатывают определение полилога как современного типа диалога, осмысляя его отличия от диалога и дискурса; кроме этого авторы выделяют теоретические предпосылки трансформации диалога в полилог.

В данной статье мы предполагаем, что использование информации о разных уровнях осуществления полилога среди субъектов способствует процессу их единения не только на основе взаимной выгоды, но и на основе добровольной интеграции их ресурсов, обоюдной ответственности и обязательств, идей открытости для достижения общей цели, трансформации исходных качеств акторов, приобретения новых знаний и т. д.

Практическая значимость работы состоит в том, что знания, полученные реципиентами из статьи, носят универсальный характер и могут использоваться в любой жизненной ситуации в общении с людьми. Например, в воспитательном и образовательном процессе, поскольку одной из задач современного образования является воспитание гражданина демократического государства независимо от его национальности и религии. Ввиду сказанного можно утверждать, что сегодня педагогическим коллективам приходиться срочно находить среди классических методов и форм работы именно те, которые являлись бы более эффективными для успешного вливания учащихся-мигрантов в уже сложившийся коллектив образовательного учреждения, среди которых зачастую преобладают дети с трудностями в обучении и аномалиями в поведении. Современным педагогам приходиться встречаться с подобными трудностями и решать обыденные проблемы детей-мигрантов, не владея их родным языком, не учитывая родной менталитет учащихся и их религию, а мультикультурное общество требует активного погружения представителей иных культур в русскоязычную социокультурную среду, а от этого становится выше ступень социализации учащегося-мигранта в учреждениях образования.

Целью данной статьи является анализ уровней осуществления полилога с позиции теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса и выработка на их основе теоретических предпосылок трансформации диалога в полилог.

Значимость теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса определяется тем фактором, что на основе изучения уровней протекания полилога можно попытаться решить проблему приспособляемости человека к Другому. Для современного индивида важно научиться правильно определять дистанцию общения с партнёром, особенно с таким, который тебе незнаком или несимпатичен. Поскольку цель жизнедеятельности индивида – это удовлетворение собственных потребностей с ориентацией на свои жизненные приоритеты, то, как правило, цели бытия субъектов на нравственном уровне не затрагивают личные миры иных людей. На сегодняшний день индивидам важно научиться правильно выстраивать диалогичные отношения для того, чтобы выявлять и использовать эффективные и оправданные методы снижения напряжённости в социуме, способствующие повышению его толерантности и стабильности в условиях плюрализма интересов, ценностей, традиций и т. п.

Основываясь на научной позиции Ю. Хабермаса, в теории коммуникативного действия можно выделить разные уровни реализации полилога с Другим: 1 уровень – прагматический, 2 уровень – материальный, 3 уровень – правовой, 4 уровень – нравственный, 5 уровень – альтруистический и т. д.

Первый уровень осуществления полилога – это отношение к Другому как к вещи, от приобретения или использования которой субъект реально получает наслаждение, новые впечатления, ничего не отдавая взамен. В результате этого появляется непонимание культурных ценностей, языка, символики и пр. В этом случае мы сталкиваемся с «нулевым» уровнем терпимости, порождающим высокую степень ксенофобии[2].

Второй уровень реализации полилога – это отношения индивидов на основе обоюдной выгоды. Толерантное поведение людей приносит пользу (материальную, социальную, статусную и пр.). В соответствии с этим язык, ценностно-смысловой мир и ритуальная реальность иной культуры вызывают настороженность, переходящую в любознательность. На этом уровне толерантность и ксенофобия отчасти пересекаются. Про-

исходит принятие постороннего в тех границах, когда это не нарушает соотношение ценностей общающихся.

Третий уровень исполнения полилога – это когда отношения к чужому базируются в рамках правовой системы доминирующего социума. Терпимое отношение к чужому обусловливается законом. Из практики туристской деятельности можно привести примеры, когда незнание правовых норм поведения путешественников приводило их к серьёзным нормативно-правовым санкциям, включая уголовное преследование.

Четвёртый уровень осуществления полилога – это отношение к чужому на основе морально-этических норм как к равной особе, знающей и соблюдающей установленные культурные, языковые, нравственные и другие нормы страны пребывания, которые субъект придерживается не по принуждению, не из страха наказания, а как свободная персона. Пятый уровень протекания полилога – это отношение к Другому на основе удовлетворения его интересов или интересов социальной общности[2].

Полилог как современный тип диалога, сложившийся в условиях бытия мультикультурного общества, способен либо развиваться на указанных уровнях протекания, либо прерываться в своём развитии. Нулевая степень реализации полилога свидетельствует о том, что диалогичные отношения субъектов вступили в фазу коммуникативного барьера, требующего предварительной разработки последующего сценария восстановления контактных зон и установления новых конвенциональных стратегий коммуникации. По мнению Ю. Хабермаса, «слепые зоны» полилога создаются в результате несовпадения, «конфликта ценностей» субъектов, «который решается <…> человеком в зависимости от ситуации, <…> контингентно»[3]. На наш взгляд, более продуктивно полилог может осуществляться на нравственном и альтруистическом уровнях протекания, когда субъект бескорыстно заботится о благе других или общается с ними на основе соблюдения нравственных норм и ценностей.

По мнению Ю. Хабермаса, «мораль, как и религия, отделяется от авторитетных инстанций и становится <…> делом каждого. Но остаётся проблема нравственной солидарности <…> людей, без решения которой непонятно, как они могут <…> сосуществовать <...> Разные индивиды, <…> классы, <…> должны <…> договориться, чтобы иметь возможность сотрудничества. Ясно, что люди не испытывают <…> симпатий друг к другу»[4].

Ю. Хабермас в теории коммуникативного действия находит ту сферу, в которой субъекты способны объединиться на основе нравственности. Данная сфера есть дискурс, смысл которого состоит во «взаимном признании друг друга его участниками», а также в возможности осуществления интеракции на основе дипломатичности, толерантности, пацифизма, корректности[5]. «Основной постулат этики дискурса [гласит. – *Е. И.*]: “Каждая действенная норма нашла бы одобрение со стороны <…> затрагиваемых ею лиц, если бы <…> они могли принять участие в <…> практическом дискурсе”, [который. – *Е. И.*] должен гарантировать <…> объективность моральных суждений. При этом он не навязывается сверху, а <…> проверяется в практическом дискурсе, в ходе которого участники убеждаются в его преимуществе по сравнению с другими гипотетическими позициями»[6]. Ведущий принцип этики дискурса Ю. Хабермаса предполагает уважительное отношение респондентов друг к другу, несмотря на противоположность их точек зрения.

По мнению Ю. Хабермаса, марксистское производство уже недостаточно для объяснения динамики современного общества, капитал которого производят не руки рабочего класса, а мозг интеллектуалов. Изменился не только источник капитала, но и устройство сетей, в которых он циркулирует, изменяется, присваивается. По мнению Ю. Хабермаса, символический капитал общества производится интеллектуалами, а не трудящимися, а циркулирует он посредством дискурса. Дискурс не такое простое понятие; переводимый как рассуждение, он оброс коннотациями. У Ю. Хабермаса он обозначает способность свободной общественности обсуждать предпосылки социального бытия. «Дискурс общественности – <…> средство эмансипации от давления технологической структуры, которая, став <…> усложнённой, <…> вышла из-под контроля людей <…> Сегодня наука блокирована государством, которое берёт на себя решение вопроса о применимости её открытий. Наоборот, дискурс общественности направлен на вопрос о практическом использовании

науки. Он открывает возможность неограниченной <…> дискуссии, в <…> которой достигается консенсус. Это не просто диалог, а форма коллективной рефлексии и реконструкция проблематических допущений, которые выявляются, обсуждаются и <…> принимаются или отклоняются в процессе [аргументации. – Е. И.]»[7]. Высказанный тезис наталкивает нас на мысль о том, что, с точки зрения Ю. Хабермаса, диалог перерастает в дискурс тогда, когда его участники совместно выработали общее действенное мнение в ходе со-мыслия. Таким образом, дискурс у Ю. Хабермаса – это форма осуществления свободной коллективной мыследеятельности людей, направленной на решение практических задач, реализующихся ими в социальном бытии, а не навязывающихся планами государственного развития. В данной интерпретации понятие ‘дискурс’ тождественно понятию ‘полилог’ в теории коллективной мыследеятельности, предложенной Г. П. Щедровицким[8]. Именно он определяет полилог как совместное взаимодействие многих логик субъектов, раскрывающихся в процессе групповой мыследеятельности, что позволяет нам предположить, что Г. П. Щедровицкий понимает под полилогом форму взаимодействия разных стилей мышления субъектов, направленных на решение проблемы. Для нас понятия ‘дискурс’ и ‘полилог’ не являются идентичными, поскольку под дискурсом мы понимаем речь, повествование, а под полилогом – способ смыслообразующего взаимодействия субъектов, развивающийся с непредсказуемым итогом и выражающий особую логику интерсубъективного события. Следовательно, в нашем понимании, дискурс является обязательным компонентом полилога. Значение теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса, действующей на основе этики коллективного дискурса, можно определить как способ, посредством которого люди в ходе социальной акции стремятся исполнить свои притязания. С помощью дискурса слушающие добиваются признания друг друга и осуществляют объединение индивидуальных планов действий, иначе их совместное бытие невозможно. Ю. Хабермас считает, что лучшее будущее гражданского общества связано с вырабатыванием коммуникативной зрелости индивидов, их умением управлять собой в процессе общения.

Изучив разные, полярные точки зрения по теме исследования, мы можем судить об очевидной актуальности рассматриваемой темы, поскольку ежедневно мы сталкиваемся с представителями разных культур, разных социальных миров. Однако к какому бы типу культуры ни относил себя человек, его поведение и взаимодействие с другими людьми – это всегда процесс трансляции общественной информации. Когда человек совершает некое действие, он исполняет его как установленный символ намерений, желаний, возможностей. Конкретная операция субъекта имеет смысл именно потому, что она нагружена общественной информацией и выполняется для того, чтобы эту информацию транслировать. В свою очередь реципиенты трактуют действие с точки зрения той социальной информации, которую оно несёт. Например, взаимодействие, основанное на обмене некоторыми материальными предметами, обладает информационным характером, т. к. практически все предметы материального мира, созданные человеком, не имеют непосредственной ценности, а оцениваются в зависимости от своей символической значимости, от роли той общественной информации, которая с ними связывается. Следовательно, мы можем предположить, что любое социальное взаимодействие, на каком бы уровне реализации полилога оно ни протекало (правовом, материальном, моральном и т. д.), в своей основе будет ориентировано на те фундаментальные программы поведения людей и ценности, которые преобладают в той социальной среде, к которой относит себя субъект. Во взаимодействии с другими людьми, принадлежащими к разным социальным мирам, субъект будет общаться как представитель той общественной среды, в которой происходило его формирование как человека и как профессионала.

Социальное взаимодействие на уровне осуществления деловой коммуникации подразумевает непростые конфигурации поведения человека, в которых он осмысливает себя не только как самостоятельная личность, а как элемент общественной системы, который выполняет определённые социальные роли, функции. Лучшим способом общения человека с другим человеком является их общение на нравственном уровне, хотя это не всегда бывает возможным. Однако в

любом случае социальное взаимодействие акторов будет представлять собой процесс обмена, где в качестве объекта обмена будет выступать социальная информация.

В современном информационном обществе, на наш взгляд, бытие социальных миров поддерживается именно с помощью информации, которая связывает разные виды деятельности индивидов (практическую, познавательную, эстетическую и др.). Именно связи и отношения людей, пребывающих в разных географических, социокультурных хронотопах, осуществляются за счёт согласованности их интегрируемых действий. Человек-адресант, отправляющий информацию адресату, и их совместная деятельность являются главными структурными элементами современного социума. В постиндустриальном обществе можно отметить появление таких новых видов деятельности людей, которые выводят их из-под господства больших социальных структур, например, появление просьюмеров, флекстаймеров, системных администраторов, программистов, web-разработчиков, архитекторов информационных систем и пр. Таким образом, информационное общество предоставило человеку возможность выбирать различные уровни протекания полилога, а с помощью Интернета и переносить разные виды деятельности в сферу виртуальной реальности, что расширяет для современных исследователей возможности решения проблемы реализации полилога и его бытия в постиндустриальном обществе. Отход деятельности человека от социальных структур говорит о том, что его поведение становится менее институционализированным, а это способствует тому, что оно становится менее предсказуемым и контролируемым со стороны социума.

Сейчас социальное бытие человека является более ситуативным, чем в патриархально-родовом, традиционном обществе, и человеку требуется обладать осведомлённостью в области базовых знаний, умений и навыков для осуществления эффективной жизнедеятельности в современном обществе.

Связь полилога и уровней его протекания с социальными процессами адаптации человека в обществе и его деятельностью мы основываем на трансформации основного массива знания людей в информационном социуме. В ходе трансмутации знания происходит изменение логики его понимания, изменение самого бытия. Новые решения проблемных вопросов проникают в традиционную систему основного кода социума и культуры. Усложнение традиционного диалога или логики деятельности человека – это результат возрастания освоенной человеком реальности, изменения социального бытия в ходе развития человеческой деятельности. Следует отметить, что процессы, вошедшие в механизм действия полилога: хабитуализация, типизация, институционализация, альтернация, легитимация, реификация и др., универсальны, но массивы знания, наполняющие базовую программу жизнедеятельности индивидов, могут меняться, а благодаря ним будет изменяться реальность социального бытия, в которой живёт человек. Если в процессе полилога у человека изменяются массив знания, программы поведения, то в обществе могут зарождаться инновационные сферы деятельности, новые составляющие в структуре социального бытия, а также и новые уровни протекания полилога.

Уровни протекания полилога дают теоретическую возможность для осмысления традиционных концепций диалога и их ремоделирования. В данной работе посредством изучения уровней осуществления полилога нами были выявлены теоретические предпосылки, способствующие трансформации диалога в полилог, к которым можно отнести: внешние и внутренние отношения-связи респондентов, способствующие их взаимодействию, речь акторов – дискурс, хронотоп протекания полилога, трансляцию информации реципиентами и обмен ею, логику и тип мышления респондентов, их массив знания. Уровни протекания полилога, предложенные Ю. Хабермасом, обладают универсальным характером, т. к. могут быть использованы и в актуальной жизни, и в виртуальном пространстве Интернета. Полилог, протекающий в пространстве Интернета, обладает определённой спецификой: с помощью действия электромагнитного поля информация преодолевает огромные расстояния между общающимися за очень короткий промежуток времени, что делает хронотоп бытия полилога в интернет-среде более сжатым, компрессионным.

Примечания

[1] Хабермас, Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб. : Наука, 2001. С. 359.
[2] Лойко, О. Т. Туризм как способ формирования толерантности в глобальном сообществе // Трансформация научных парадигм и коммуникативные практики в информационном социуме : сб. науч. тр. Томск : Изд-во ТПУ, 2013. С. 132–136.
[3] Хабермас, Ю. Указ. соч. С. 376–377.
[4] Там же. С. 356.
[5] Там же. С. 357.
[6] Там же. С. 357–358.
[7] Там же. С. 327–328.
[8] Щедровицкий, Г. П. Схема мыследеятельности – системно-структурное строение, смысл и содержание // Щедровицкий, Г. П. Избранные труды. М., 1995. С. 281–298.

Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 33 (324).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 30. С. 124–128.

М. В. Доронина

К ВОПРОСУ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ЭКОЛОГИИ В СИСТЕМЕ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ (ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ)

Исследуется экология в системе естественнонаучного знания. В этих целях изучаются истоки и начала возникновения предмета экологии, выясняются его исторические этапы и их ограниченность; проводится методологический анализ современной экологии, осмысливаются интегративные процессы и закономерности организации, функционирования и развития экологического и естественнонаучного знания, и на этой основе определяется особое место экологии в системе естествознания.

Ключевые слова: естествознание, экология почв, биогеоценология, экология ландшафтов, экобиология, экология биосферы, экология человека, глобальная экология.

В современную эпоху развития научного познания особенно важной и трудной является проблема изучения соотношения экологии с другими разделами научного знания. В задачу данного исследования и входит выяснение места экологии в системе естественнонаучного знания.

Как известно, истоки и начала экологии как научного направления относятся к творчеству немецкого зоолога-эволюциониста Эрнста Геккеля, который в своей работе «Общая морфология организмов» (1866) сформулировал общие принципы экологического знания. Он отмечал, что экология представляет собой «общую науку об отношениях организмов с окружающей средой, куда мы относим в широком смысле все условия существования. Они частично органической, частично неорганической природы, но как те, так и другие имеют весьма большое значение для форм и организмов, так как они принуждают их приспосабливаться к себе. К неорганическим условиям существования, во-первых, относят физические и химические свойства их местообитаний – климат (свет, тепло, влажность и атмосферное электричество), неорганическая пища, состав воды и почвы и т. д. В качестве органических условий существования мы рассматриваем общие отношения по всем остальным организмам, с которыми он вступает в контакт и из которых большинство содействует его пользе или вредит»[1]. Как мы видим, Геккель предложил весь круг вопросов, связанных с проблемой борьбы за существование и влияние на живые существа комплекса физических, химических и биологических условий, обозначить понятием ‘экология’. Такая первоначальная трактовка предмета экологии способствовала её широкому признанию, поскольку фиксировала внимание на внешних особенностях взаимосвязи организмов и сред их обитания. Вместе с тем надо отметить, что Геккель излишне «биологизировал» экологию, а именно лишал её статуса предметности и включал её лишь как часть, раздел общей биологии. Однако, несмотря на эту историческую ограниченность, связанную, прежде всего со становлением новой науки о природе – экологии, уже первоначальный вариант предмета экологического знания оказал влияние не только на дальнейшее развитие своего собственного предмета исследования, но и на становление и формирование экологических разделов многих естественных наук: геологии, почвоведения, биогеоценологии, ландшафтоведения, биологии и др.

Необходимо также отметить, что подобные экологические представления были всего лишь условиями возникновения новой науки о природе. Особая самостоятельная наука – экология – ещё не была создана. Такое состояние в науке о природе и, в частности, об экосистемах объяснилось, прежде всего, определенными методологическими ориентациями учёных-естествоиспытателей. В это время, то есть в середине XIX века, в мышлении учёных ещё господствовал односторонний, аналитический метод, который при его абсолютизации приводил к метафизическому способу познания. Поэтому в основе построения классификации наук того времени брался лишь принцип координации. При таком подходе, конечно, никакой внутренней

связи между науками не обнаруживалось, науки просто объединялись по внешним, случайным признакам. Отражением указанной методологической ситуации было формирование крайних позиций «геологизма» или «биологизма» в трактовках той или иной природной экосистемы (почвы, биогеоценоза, ландшафта и др.) и порождали взгляды, и даже теоретические концепции, согласно которым экология как самостоятельная наука отрицалась, растворялась либо в геологии, либо в биологии.

К сожалению, современная экология не избавилась от названных тенденций. Среди имеющихся определений экологии современная «экология представлена как относительно самостоятельная биологическая дисциплина»[2].

Поэтому следующий этап в истории развития экологических наук и определения их места в системе естествознания был связан с определением указанных методологических трудностей и переходом к новым принципам построения классификации наук о природе, а именно переходом от координации наук к их субординации, от дифференциации наук к их интеграции. Такой переход объяснялся, прежде всего, объективными потребностями исторического познания. В этой связи Б. М. Кедров справедливо отмечал: «Принцип координации, основанный на внешнем соположении наук, допускает образование между смежными (по ряду) науками резких разрывов и даже непереходных пропастей. Напротив, принцип субординации по самому своему существу влечёт за собой “наведение мостов”, через которые осуществляются переходы между науками и их общая взаимная связь»[3].

Осуществление органического, внутреннего единства между всеми науками потребовало также разработки их новых методологических оснований, перехода учёных от одностороннего метафизического способа познания к всестороннему диалектическому. Этот исторический этап относился к последней трети XIX века и был связан с первооснователем почвоведения, в том числе и экологического почвоведения, В. В. Докучаевым. Заслуга В. В. Докучаева перед мировой наукой заключалась в том, что он впервые выделил почвоведение в качестве самостоятельного предмета в естествознании. Так, он отмечал, что с момента своего возникновения почвоведение сразу же заняло «вполне самостоятельное место со своими собственными строго определенными отделами естествознания»[4]. Причём обоснованием этого положения является проведенное им исследование почвы как особого естественноисторического тела природы, имеющего свои специфические закономерности и свойства. По взглядам В. В. Докучаева, процесс почвообразования является особо сложным процессом, идущим на нашей планете. На почвообразование оказывают влияние многообразные факторы не только неживой природы, но и живой природы. Почвоведение, возникнув как самостоятельная наука о почве, сразу же заняло особое место в системе естественных наук. В то же время почвоведение изучает такие природные тела, которые, по определению В. В. Докучаева, требуют «от их исследования беспрестанных экскурсий в область самых разнообразных специальностей»[4].

Именно на такой методологической основе В. В. Докучаев изучал почву и другие биогеотические системы (биогеоценоз, ландшафт и др.). Это позволило ему не только выделить особую науку о почве – почвоведение и его важный раздел – экологическое почвоведение, но и определить их вполне самостоятельное место среди других естественных наук.

Экологические тенденции были свойственны в начале XX века и другим представителям науки о почве. Так, в связи с формированием такой биогеотической системы, как почва, ещё А. Н. Сабанин в 1907 году отмечал: «Почвоведение более, чем какая либо другая естественная наука имеет, если можно так выразиться, счастье или несчастье состоять в родстве со многими другими областями естествознания. Исследуя действие органического мира на мир минеральный, изучая образования, являющиеся как бы центром соприкосновения этих миров, почвоведение само по себе, разумеется, возбуждает ряд разнообразных взаимоотношений с родственными и соприкасающимися науками о природе»[5].

Несколько позднее, два года спустя, он более четко формулирует и обосновывает эту мысль: «Почвоведение является как бы узлом, в который вплетаются явления живой и мёртвой породы, а потому оно более, чем какая-либо иная естественнонаучная дисциплина, прибегает к помощи других, близко с ней соприкасающихся наук о природе…»[6].

Таким образом, уже в период своего становления почвоведение и экология почв имели свои предметы исследования и стали занимать прочные позиции в системе естествознания.

Дальнейшее развитие экологии пошло как по линии изучения отдельных свойств (абиотических, биотических и биогеотических) природных экосистем, так и по линии изучения общих закономерностей организации, функционирования и развития этих природных образований типа почвы, биогеоценоза, ландшафта и биогеосферы в целом. Существенный вклад в разработку данной проблемы внесли учёные – почвоведы, экологи и естествоиспытатели – середины и второй половины XX столетия.

Так, В. Р. Вильямс разработал учение о взаимосвязи и взаимодействии геологического и биологического круговоротов вещества и энергии и его роли в формировании и развитии таких биогеотических систем, как почва, биогеоценоз, ландшафт, а также живой материи на нашей планете[7]. Этим важным учением В. Р. Вильямс заложил методологические основы понимания механизма взаимодействия двух исторически сложившихся в экологии, биогеоценологии, почвоведении, направлений – геологического и биологического.

По взглядам этого учёного, основной тенденцией, направлением в формировании и развитии экологии является, главным образом, биогеотическая, отображающая синтез биотическх и геотических явлений и процессов сложных природных образований типа почвы, биогеоценоза, ландшафта и биогеосферы в целом.

Большое влияние на развитие экологии и биогеоценологии и определение их места в системе естествознания оказали также учения о биосфере (В. И. Вернадский)[8], учение о биогеоценозе (В. Н. Сукачёв)[9]. Сложные целостные образования типа почвы, биогеоценоза и всей биогеосферы планеты исследуются в системе биогеотических или «биосферных» наук[10].

Однако и в настоящее время нет пока ещё чёткого понимания места экобиогеотических наук в системе естественнонаучного знания. К сожалению, в современном естествознании пока ещё не определён общий статус экобиогеотических наук, не преодолён механизм, односторонность в трактовке взаимосвязи между экологическим почвоведением, экогеологией, экобиологией, биогеоценологией и другими естественными науками. Так, всё ещё продолжается дискуссия между сторонниками «геологизма» (А. И. Куликов, В. Д. Фёдоров и до.)[11] и «биологизма» (И. Л. Юрова, В. П. Филатов и др.)[12] в трактовке предметов экологического почвоведения, биогеоценологии и их места в системе естествознания.

В последующее время высказываются также утверждения о «радикальной переоценке» классического наследия, о перерастании агроэкологии и биогеоценологии в неклассическую[13].

Все эти рассуждении о классических и неклассических типах науки исходят из анализа истории развития физики, которая, действительно, двигалась от классической аналитической физики XIX века к неклассической и постнеклассической синтетической физике XX века. Однако механический перенос анализа истории развития физики на историю аграрной науки и агроэкологии, безусловно, некорректен. Данный парадокс разрешается главным образом в том, что задолго до появления «неклассической физики» В. В. Докучаев создал науку о почвенной биогеосистеме и экологических зонах природы как наиболее синтетической по своей основе. К сожалению, мы всё ещё находимся в плену физикалистских концепций природы, которые недооценивают значения экологических и биогеотических наук. Практика подобного физикалистского типа мышления и привела нас к глобальным экологическим проблемам. Более того, надо также отметить, что до сих пор существует мнение, согласно которому современные экологические (биогеотические) науки являются лишь прикладными, имеющими только узкий, утилитарный характер. Поэтому необходимо восстановить статус биогеотических, экологических наук как фундаментальных наук, занимающих вполне определенное и самостоятельное место в системе естественных и социальных гуманитарных наук. В этой связи целостный анализ экобиогеотических наук даёт возможность более адекватно определить их место в общей структуре естествознания, в системе классификации наук.

Методологическим обоснованием места экологических наук в структуре естественнонаучного знания является главным образом

логика научного познания исследуемых нами природных биогеосистем типа почвы, биогеоценоза, ландшафта и биогеосферы в целом.

Так, для экологического почвоведения особенно важным было то обстоятельство, что изучение почвы как естественноисторического тела природы (В. В. Докучаев) или «биокосного тела» природы (В. И. Вернадский) не могло не опираться одновременно на геологические, биологические, экологические и многие другие методы исследования. В этой же связи В. Р. Вильямс несколько позднее тоже отмечал, что почвоведение настолько пронизано естественными науками, что его по праву можно даже свести к синтезу естествознания. Такое же состояние свойственно и экологическому почвоведению как комплексной науке, изучающей сложные биогеотические системы, со всеми их внешними и внутренними связями и отношениями.

Идея связи экологии почв с другими естественными науками пронизывает всю современную экологию, все науки о природных биогеосистемах. Поэтому экология, как никакая другая естественная наука, как главная наука в системе биогеотических (биосферных) наук, нуждается, прежде всего, в методологических целостных исследованиях. В самом деле, дальнейшее развитие современной экологии как науки связано с чётким пониманием биогеосистем типа почвы, биогеоценоза, ландшафта и всей биогеосферы нашей планеты как целостных, многоуровневых природных образований. Более того, методологический анализ указанных биогеосистем как целостных образований, их закономерностей организации, функционирования и развития дает возможность выделить и методологически обосновать биогеотические процессы в качестве особой самостоятельной формы движения материи – биогеотической[14].

Биогеотическая форма движения материи является объектом исследования в экологии, почвоведении и других биогеотических науках. Поэтому вся сложная структура экобиогеотической науки объединяется вокруг главной задачи – глубоко и всесторонне познать биогеотическую форму движения материи во всех её связях и взаимодействиях. В силу своего промежуточного характера все биогеотические (биосферные) науки функционируют и развиваются в системе таких сложных разделов научного знания: геологии, биологии, географии, почвоведения, экологии и других биогеотических наук. В этом смысле экобиогеотические науки (почвоведение, биогеоценология, геохимия ландшафта и др.) – это открытая целостная система знания. Диалектика этого взаимопроникновения сводится к следующему. Биогеотическая форма движения является результатом сложного взаимодействия геологического и биологического круговоротов, низших и высших форм движения материи. Поэтому все названные естественные науки отражают взаимосвязь и взаимодействие биогеотической формы движения: с одной стороны, с низшими по отношению к ней формами движения (механической, физической, химической и др.); с другой, с высшими и комплексными формами (геологической, географической, биологической и др.) движения материи. Всё это выдвигает в современном естествознании потребность разрабатывать особые разделы теории или даже целые промежуточные дисциплины, составляющие особые разделы биогеотической (экологической) науки. В этом смысле объективным основанием является выделение и определение вполне самостоятельного места экобиогеотической науки в системе естественнонаучного знания. Экобиогеотическая наука является не просто «промежуточной» наукой (Б. М. Кедров), изучающей сложные взаимоотношения биологической, геологической и других форм движения материи. Она есть вполне самостоятельное направление в естествознании, имеющее свой особый объект исследования, свою особую биогеотическую форму движения материи, а, следовательно, и свой особый предмет исследования.

С этих методологических позиций экология (биогеоценология) рассматривается под углом зрения внутренних взаимосвязей и взаимодействий её, прежде всего, с биологией и геологией. Все эти перечисленные науки и образуют единый особый блок в системе естественнонаучного знания. Причём, занимая такое самостоятельное положение между указанными фундаментальными науками, экология образует свою особую систему биогеотического знания. Поэтому экология и занимает вполне самостоятельное место в системе естественнонаучного знания, функционирует и развивается по своим собственным специфическим закономерностям. Она образует свою структуру научного знания, строгую систему различных дисциплин, своеобразный межпредметный узел или блок та-

ких экологических дисциплин, как экология растений, экология животных, популяционная экология, экологическая химия, экобиология и др. Это позволяет экологии в целом взаимодействовать прежде всего с другими биогеотическими или «биосферными» науками: биогеоценологией, почвоведением, ландшафтоведением, учением о биосфере и др. Именно через указанные экологические дисциплины и осуществляется связь с фундаментальными естественными науками типа физики, химии, геологии, биологии, географии и др., а также с общественными и гуманитарными науками. Следовательно, экология занимает в системе естественнонаучного знания присущее ей место и положение. Вне понимания биогеотических систем как сложных целостных образований экология теряет свое значение как самостоятельная наука и делается придатком геологии, географии или биологии.

Итак, системно-методологический анализ экологии позволяет полнее и глубже осмыслить диалектику формирования и развития её предмета исследования, особое место экологического знания в системе естествознания, интегративные процессы и закономерности организации, функционирования и развития экологического и естественнонаучного знания.

Примечания

[1] Цит. по: Водопьянов, П. А. Экология // Всемирная энциклопедия. Философия XX века. М. : АСТ ; Минск : Харвест : Соврем. лит., 2002. С. 933–934.

[2] Там же. С. 933.

[3] Кедров, Б. М. Классификация наук // Прогноз К. Маркса о науке будущего. М. : Мысль, 1985. С. 40.

[4] Докучаев, В. В. Преобразование природы степей. Работы по исследованию почв и оценке земель, учение о зональности и классификации почв (1888–1900 гг.) // Докучаев, В. В. Сочинения : в 6 т. М. ; Л. : Наука, 1951. С. 416.

[5] Сабанин, А. Н. Вступительное слово на первом совещании почвоведов 1–3 марта 1907 года // Почвоведение. 1907. № 2. С. 156–161.

[6] Сабанин, А. Н. Краткий курс почвоведения. М., 1909.

[7] Вильямс, В. Р. Почвоведение. Земледелие с основами почвоведения // Вильямс, В. Р. Собр. соч. : в 6 т. М. : Сельхогиз, 1951. С. 71. Вернадский, В. И. Химическое строение биосферы Земли и её окружения. М. : Наука, 1965.

[8] Сукачев, В. Н. Основы лесной биогеоценологии. М. : Наука, 1964.

[9] Добровольский, Г. В. Функции почв в биосфере и экосистемах : (Экологическое значение почв) / Г. В. Добровольский, Е. Д. Никитин. М. : Наука, 1990; Тюрюканов, А. И. Почвы – природный базис человечества / А. И. Тюрюканов, В. М. Фёдоров // Вестн. сельскохоз. науки. 1990. № 7. С. 41–50; Фёдоров, В. М. Концепция биосферы – ноосфера и почвоведение // Вестн. сельскохоз. науки. 1985. № 9. С. 13–22.

[10] Куликов, А. И. Некоторые вопросы диалектики почвообразования / А. И. Куликов, В. И. Дугаров, С. К. Миронов // Методологические проблемы научного исследования. Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1984. С. 287–293; Фёдоров, В. Д. Экология / В. Д. Фёдоров, Т. Г. Гильманов. М. : Изд-во Моск. гос. ун-та, 1980. С. 14, 319.

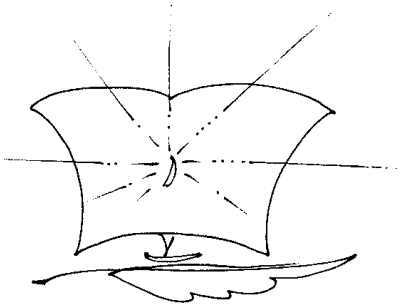
[11] Юрова, И. Л. Современные представления о сущности жизни и их методологическое значение для почвоведения // Философские основания естествознания. М. : Изд-во Моск. гос. ун-та, 1977. С. 199–209; Филатов, В. П. Об истоках лысенковской «агробиологии» : опыт социально-философского анализа // Вопр. философии. 1988. № 8. С. 3–22.

[12] Антонов, Е. А. Современная сельскохозяйственная наука и специфика её философских проблем // Вестн. сельскохоз. науки. 1991. № 12. С. 8–14.

[13] Табуркин, В. И. : 1) Принцип целостности в философии и естествознании. Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние о-ва «Знание», 1992. С. 64–70; 2) Принцип развития в философии и естествознании / В. И. Табуркин, Е. В. Табуркин. Екатеринбург, 1999. С. 95–101.

Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 33 (324).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 30. С. 129–134.

МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО



В. А. Кузнецов

НАЧАЛО ВОЕННО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ В ДРЕВНЕМ КИТАЕ

Раскрываются основное содержание и роль военно-философской мысли в истории древнекитайской цивилизации. Главное внимание уделяется анализу военно-теоретической проблематики, содержащейся в важнейших военных трактатах древности «Сунь-цзы» и «У-цзы». Показана генетическая связь военно-теоретических взглядов, отраженных в этих трактатах, с идеями раннего даосизма и конфуцианства, легизма и моизма.

Ключевые слова: война, военно-философская мысль, военные трактаты «Сунь-цзы», «У-цзы», военное искусство, ранний даосизм и конфуцианство, легизм.

Военно-философская мысль (в узком смысле взгляды на причины, сущность войны и условия ее ведения) возникает в китайском обществе относительно рано. В основном, эти взгляды оформлены в военных трактатах, входящих в состав «Семикнижия» (У цзин ци шу), окончательно сложившегося лишь к XI века и вобравшего в себя все самое значительное в китайской военно-философской мысли. В него вошли Лю тао (Шесть планов), Сунь-цзы (О военном искусстве), У-цзы (О военном искусстве), Сыма фа (Правила Сыма), Сань люэ (Три стратегии), Вэй Ляо-цзы, Ли Вэй-гун вэнь дуй (Диалоги Ли Вэй-гуна). Военно-теоретическая мысль появляется в Китае в определенный период, когда в правящих кругах утверждается простая мысль, что создание «Поднебесной» империи наиболее эффективно осуществляется силой оружия. Поэтому древних китайских князей, высших сановников и некоторых философов интересовали преимущественно пути усиления армии и государства.

Основу «Семикнижия» – канона военной науки – составляют два трактата: «Сунь-цзы»[1] и «У-цзы», обладающие особым богатством идейного содержания. На военно-философских идеях этих трактатов разрабатывалась военно-практическая деятельность, стратегия и тактика подготовки и ведения войн в Китае. Основные взгляды, выраженные в трудах древних авторов, так или иначе, входили в общественное сознание и психологию китайского общества. Почти вся история Китая в древности состояла из бесконечной цепи войн, китайские царства вели между собой непрекращающуюся военно-политическую борьбу. Каждое царство стремилось к внутреннему усилению. Нужны были не только политики, дипломаты, но и специалисты по военному делу, полководцы. Искусство полководца и искусство ведения войны ценились очень высоко, так как от них постоянно зависели жизнь и смерть сотен тысяч людей, гибель и процветание целых царств[2]. В VI–V веках до н. э. и стал востребован временем Сунь-цзы, который прославился не только как полководец, но и как военный теоретик. Позднее, в V–IV веках, самым талантливым полководцем был У-цзы, написавший также трактат о войне.

Трактат «Сунь-цзы» и комментарии к нему, посвященные исследованию военных вопросов, считаются в мире самыми древними. Он был написан в период острой фазы борьбы между княжествами в эпоху Чжоу как поучение правителю царства князю Холюю (правил с 514 по 495 год до н. э.). Труд

отличается строгой систематичностью изложения: положения и принципы военного дела даны в кратких и точных формулировках, иногда в виде афоризмов и парадоксов. И потому многие из них кажутся загадочными (например, «непобедимость заключена в себе самом, возможность победы заключена в противнике»; или «...войско, долженствующее победить, сначала побеждает, а потом ищет сражения; войско, осужденное на поражение, сначала сражается, а потом ищет победы»)[3]. Естественно, что появилась литература, комментирующая содержание этого труда.

Военные взгляды в «Сунь-цзы» имеют связь с определенными философскими идеями, политическими доктринами и социально-экономическими условиями жизни общества. Многие исследователи, в том числе академик Н. И. Конрад, издавший этот трактат на русском языке, считают, что одним из теоретических источников «Сунь-цзы» является древнейший памятник китайской литературы «И цзин»[4]. В трактате заимствована идея о бесконечных переменах всех явлений в природе и обществе (природа как стихийный непрерывный круговорот изменяющихся явлений; переход из одного состояния в другое, когда они достигают своего «предела»). Исходя из этого, война рассматривается автором как «тысяча изменений и десять тысяч превращений»[5]. Процесс изменчивости представляется автором как результат взаимодействия двух космических сил Инь и Ян. Так как эти силы универсальны, то и изменение носит абсолютный характер. Эта идея универсальности изменений выражена у полководца следующим образом: «Среди пяти элементов природы нет неизменно побеждающего; среди четырех времен года нет неизменно сохраняющего свое положение. У солнца есть краткость и продолжительность, у луны есть жизнь и смерть»[6]. Согласно древней китайской натурфилософии, из этих элементов (дерево, огонь, земля, металл и вода) слагается весь мир. В их бесконечных сочетаниях рождается и многообразие мира, и его гармония, порядок. Этот взгляд является одной из методологических основ его военной теории.

В трактате Сунь-цзы обнаруживается некоторое влияние конфуцианства на общую идеологию взглядов военного теоретика. Этому есть объяснение, ведь труд полководца и учение Конфуция появляются почти одновременно, и они не успели еще испытать тесного взаимовлияния идей. Но при этом в трактате прослеживаются идеи раннего легизма, который выходит на арену общественной мысли немного раньше конфуцианства, и взгляды последователей легизма на управление страной при помощи закона более соответствовали построениям теоретиков и практиков военного дела. В трактате автор выразил определенный взгляд на мир, а военно-стратегические положения четко увязываются с положениями древнекитайской натурфилософии, со взглядами даосизма, с понятиями *инь* и *ян*, с теорией круговорота пяти первоэлементов.

В это время в Китае на официальном уровне провозглашались ценности благочестия, справедливости, гуманности как отголоски эпохи Чжоу с ее патриархальными порядками. Именно эти принципы и дух старины развивали конфуцианцы, которые считали, что жизнь общества должна регулироваться не созданными людьми законами, а нормами обычного права. Конфуций называл их «ли», Правилами, вытекающими из семейных отношений с абсолютной властью отца и обычаев, традиций общины с ее идеалом сплоченности. Философ считал, что все дела должны решаться в соответствии с принципом справедливости (власть и справедливость Конфуций часто отождествлял). Концепции «жэнь» («гуманность», «человеколюбие») и «ли» («Правила», «этикет») отражали воззрения философа на устройство государства и общества.

Конфуцианцы идеальный характер общественной жизни объясняли необходимостью нахождения власти в руках «совершенного мудреца» (шэна), отсюда задача – найти такого мудреца. Следует заметить, что ориентация на «совершенномудрого» («Высшая мудрость – Высшая власть») есть у даосов, и у моистов, и у легистов. Согласно их концепциям, управлять государством должен «совершенномудрый» с помощью мудрых и благородных (читай – высшие сановники), и тогда, по логике философов, в обществе наступит благоденствие, как в идеальной древности, когда якобы царили гармония и равенство, и тогда империя будет сильной, а война как зло должна исчезнуть. В поступках древних правителей мыслители многих направлений искали мудрые наставления о путях и методах управления страной[7].

Этим принципам гармонии и равенства часто противопоставлялись принципы поль-

зы или выгоды. Стремление к выгоде осуждалось конфуцианцами. Судя по трактату, Сунь-цзы колеблется между требованиями справедливости *(и)* и выгоды[8]. Говоря о качествах, необходимых полководцу, автор ставит гуманность *(жэнь)* на третье место после ума и беспристрастия. Для него в войне главными являются хитрость и обман («война – это путь обмана»), шпионаж, подкуп противника и др. Для Сунь-цзы применение этих принципов (путей) подчинены тактической и стратегической выгоде как главному пути достижения победы («Мощь – это умение применять тактику, сообразуясь с выгодой»)[9]. Война для Сунь-цзы является одним из средств достижения того, что автор называет «выгодой» («…Борьба на войне приводит к выгоде, борьба на войне приводит и к опасности»)[10]. Мысль Сунь-цзы в данном случае диалектична: выгода выше военной тактики, и победа ведет к еще большей выгоде

В данном случае принцип выгоды автором трактата применяется для объяснения войны вообще. Сунь-цзы рассматривает войну, «военную борьбу» как «борьбу из-за выгоды» («Получение выгоды и есть победа»). В данном случае это положение соответствует содержанию одного из принципов легизма о прямой зависимости могущества государства от военных успехов. Легисты утверждали, что могущественным может быть лишь то государство, которое всячески поощряет завоевательную политику[11]. Понятие выгоды занимало большое место в мировоззрении правителей китайских княжеств, и «выгода» была основной целью военных действий[12].

Сунь-цзы определяет войну следующим образом: «Война – это великое дело для государства, это почва жизни и смерти, это путь существования и гибели»[13]. Необходимо подчеркнуть, что военный теоретик признавал войну печальной необходимостью, а, следовательно, прибегать к ней нужно лишь в крайнем случае. Сунь-цзы считал, что правитель должен основываться в своей деятельности на справедливости и гуманности, а полководец должен руководствоваться более расчетом и выгодой. Хотя полководец в данном случае не считает выгоду чем-то полностью противоположным человеколюбию и справедливости.

Общее содержание идей Сунь-цзы совмещает в себе устои поддержания социального порядка в соответствии с прагматизмом управления в духе конфуцианства. Когда автор представляет войну (бин) как неизбежность, как «дело государства» и как «путь (дао)», то эти идеи вступают в противоречие с учением конфуцианцев, которые войну считают злом, происходящим от ухода от главного пути жизни людей – «пути праведных» предков-царей. Так, крупнейший последователь учения Конфуция Мэн-цзы считал, что главным средством прекращения междоусобных войн и объединения страны в единое государство является «человеколюбивое правление» (жэньчжэн), когда в обществе царит «совместная с правителем радость». Эту морально-политическую идею Сунь-цзы поддерживал, хотя Мэн-цзы высказал ее позже времени жизни автора военного трактата.

Требования Сунь-цзы к деятельности полководца заключены в 5 путях-принципах, действующих на войне: 1) «путь» единодушия народа и верхов; «Путь – это когда достигают того, что мысли народа одинаковы с мыслями правителя, когда народ готов вместе с ним умереть, готов вместе с ним жить, когда он не знает ни страха, ни сомнений». Это означает, что народ разделяет цели войны, и она популярна среди народа. Данное положение отражает морально-политическую сторону войны[14]; 2) путь «неба» (соответствие времени года, суток); этот принцип учитывает уверенность воззрений древних китайцев о влиянии космологического начала на войну и указывает на необходимость выбирать для войны или для сражения «счастливый день» в астрологическом смысле, так как предполагается связь какого-либо небесного явления с судьбами людей; в тоже время Сунь-цзы говорит о необходимости использования в сражениях законов «Неба» как законов природы; 3) путь «земли» (соответствия месту); 4) путь «полководца» (который руководствуется благонадежностью (синь) и гуманностью (жэнь). Автор трактата выделяет пять качеств, необходимых полководцу («Полководец – это ум, беспристрастность, гуманность, мужество, строгость…»), 5) путь «закона» (организованности и дисциплины). Глубокое знание этих путей-принципов обязательно для полководца («побеждает тот, кто усвоил их»)[15].

Сунь-цзы считает, что идти по этим путям можно благодаря наличию следующих семи качеств («расчетов» – термин Сунь-цзы): 1) наличие у правителя дао, 2) наличие у полководца способностей, 3) постижение

особенностей неба и земли, 4) осуществимости законов и приказов, 5) силы войска, 6) обученности личного состава, 7) ясности наград и наказаний. Эти основные положения доктрины интегрируются в свойстве-функции полководца, который при ведении войны уповает не только на физическую мощь, но и на военное искусство (мастерство, полководческий талант) и активную дипломатическую деятельность, в которой разрушается стратегический план противника и его союзы. Крупнейший исследователь, переводчик трактата и его комментатор Н. И. Конрад отмечает, что система «семи расчетов» охватывает всю совокупность положений стратегии: элементы моральные, географические и организационные (дух народа, таланты полководца, время, пространство, организация армии, ее мощь, дисциплина, обученность солдат и др.)[16]

Сунь-цзы утверждает: «Побеждают те, у кого полководец талантлив, а правитель не руководит им», что врага можно победить только при умном замысле, подчеркивая: «… самая лучшая война – разбить замыслы противника <…> Непобедимость заключена в себе самом, возможность победы заключена в противнике»[17]. Полководец во время войны должен быть «стремителен, как ветер; он спокоен и медлителен, как лес; он вторгается и опустошает, как огонь; он неподвижен, как гора; он непроницаем, как мрак; его движение, как удар грома».

Для Сунь-цзы подчинение других государств дипломатическими методами, без вступления в военные действия, – это и есть идеальная победа. А если военные действия начались, то основным будет другое требование – не полагаться на добрую волю или случайные обстоятельства, но с помощью активного изучения противника и подготовки обороны обеспечить невозможность внезапной атаки врага и добиться победы простым принуждением. Отсюда вытекало необходимое требование к умению правителя выбирать для своего царства талантливого военачальника, особенно в военное время.

Автор трактата рассматривает войну как целостную систему организационных элементов и связей между ними, начиная с мобилизации сил, шпионажа и дипломатии и заканчивая укреплением воинской дисциплины и поддержанием воинского духа. Дух армии («ци», жизненная энергия) важен тем, что связан с укреплением воли и побуждением воинов к преодолению трудностей. Если по какой-либо причине люди утратят дух (ци), поражение неминуемо. Сунь-цзы в трактате обобщил военный опыт, накопленный китайцами к этому времени, и в этом смысле его можно считать первым военным теоретиком.

Вопросы о взаимоотношениях между высшими и низшими слоями населения, между правителем и управляемыми, между полководцем и армией рассматриваются и в трактате другого известного полководца древнего Китая У-цзы, который, так же как и Сунь-цзы, придерживался положения о необходимости внутреннего согласия между правителем и народом: «Если государь, знающий Путь, хочет направить свой народ на войну, он прежде достигнет согласия».

Трактат «У-цзы» написан на 100–150 лет позднее, чем «Сунь-цзы», и потому обнаруживает уже более тесную связь с некоторыми идеями конфуцианства, получившего в это время широкое распространение. Есть сведения, что У-цзы учился у одного из лучших комментаторов учения Конфуция. Но затем полководец стал приверженцем взглядов легизма, и в его труде эта ориентация на идеи «школы законников» прослеживается ясно.

В основу своего военного учения У-цзы положил морально-психологические факторы: просвещение народа и любовь правителя к людям. Обосновывая принцип любви к солдатам, он обращался к учению Сунь-цзы: «Если будешь смотреть на солдат как на детей, сможешь отправиться с ними (даже) в пропасть; если будешь смотреть на солдат как на любимых детей, сможешь идти с ними хоть на смерть». «В древности все, кто заботился о государстве, непременно, прежде всего, просвещали свой народ и любили своих людей»[18]. Под просвещением У-цзы понимал усвоение народом правил общественного поведения, воодушевление его сознанием исполнения долга и воспитания чувства чести. У-цзы придает значение общему психологическому складу народа, считая, что он в известной мере определяет и внутреннее состояние страны[19].

В данном случае мы видим, что в трактате отражаются идеи важнейшей доктрины конфуцианства о «Великом единении», которое трактуется как единство чувств (единство психологическое: «внутреннее согласие – между властью и населением правителем и народом»)[20]. Для У-цзы истинная гуманность

полководца заключается в защите народа военными средствами, несмотря на неизбежные жертвы войны: «…не выступать против неприятеля – это значит не выполнять свой долг». То есть У-цзы затрагивает соотношение двух важнейших понятий китайской философии – гуманности и долга[21].

Он считал, что исход войны решается не столько мощью боевых колесниц и конницы, не численностью солдат, сколько умом совершенного мудреца, организованностью[22]. Итак, У-цзы выдвигает на первый план качественную сторону, а не количественную, как Сунь-цзы, придавая огромное значение организованности армии. У-цзы принадлежит деление войн на законные, вызванные необходимостью, и незаконные, возникшие из-за произвола правителей[23].

Общее в трактатах «Сунь-цзы» и «У-цзы» заключается в том, что основное внимание уделяется устройству армии и полководческому искусству. Трактат «У-цзы» как бы дополняет и даже расширяет идеи, находящиеся в труде своего предшественника. К содержанию этих трактатов как источника военно-философской мысли обращались военные теоретики и полководцы более позднего времени. На идеях трактатов Сунь-цзы и У-цзы сформировалась школа Бин Цзя («Школа военной философии»), в которой было выработано учение о вооруженной борьбе и военном искусстве как одной из основ регуляции жизни в обществе и о войне как отражении общекосмических законов (прежде всего дао). Так, У-цзы считал, что общий ход вещей есть путь «обращения к корню и возвращения к началу» (к Дао). В его трактате «Путь есть то, что обусловливает обращение к первооснове и возвращение к первоначалу. Долг есть то, что обусловливает совершение поступков и достижение результатов. Рассудительность есть то, что обусловливает удаление от вреда и приобретение выгоды. Сообразительность есть то, что обусловливает поддержание дела и сохранность сделанного», «поэтому совершенный человек посредством Пути приводит людей к благу, посредством долга управляет ими, посредством норм руководит их действиями, посредством гуманности привлекает их», «правя государством и управляя армией, надлежит учить общественным нормам, воодушевлять сознанием долга, внушать чувство чести»[24]. У-цзы считает, что «следование Пути» – это значит раскрыть «естественный закон», заложенный в самой человеческой природе, что «полученное от Неба» равносильно «полученному от природы», что равносильно (равнозначно) «обусловленному социальной природой человека». «Совершенным» является человек, полностью слившийся с природой вещей, с «Путем», действующий в полном соответствии с закономерностью бытия[25].

Эти и другие положения трактатов Сунь-цзы и У-цзы показывают, что теория военного дела в древнем Китае разрабатывалась в тесной связи с определенными философскими воззрениями конфуцианцев и легистов, которые становились руководящими идеями для познания явлений войны. Впервые в истории человечества военно-философская мысль поднялась до глубокого теоретического обобщения опыта ведения войн и связанных с ними политических, военных и экономических вопросов; древние авторы рассматривали войну не изолировано, а во взаимосвязи с политическими и экономическими факторами[26].

В дальнейшем «Школа военной философии» синтезировала в себе многие идеи философских школ древнего Китая, и поэтому без изучения эволюции военно-философской мысли Китая большая часть социально-экономических, политических и других проблем древнего Китая не может получить ясного и полного освещения.

Примечания

[1] Сунь-цзы бинфа, дословно – «Законы войны (военные методы) почтенного (учителя) Суня»; самый известный древнекитайский трактат, посвященный военному делу. Состоит из 13 глав. Является основополагающим текстом «школы военной философии» (бин-цзя), главным в её каноническом Семикнижии; традиционно авторство приписывается полулегендарному военачальнику Сунь-Цзы (VI–V века до н. э.). Современные исследователи указывают на то, что трактат, скорее всего, был составлен или отредактирован реальным историческим лицом, потомком Сунь-цзы полководцем Сунь Бинем, жившим в царстве Ци в IV веке до н. э. (приблизительно 380–325 годы до н. э.) в период Сражающихся царств. Современный канонический текст был сформирован на рубеже II–III веков, базовым является его официальное из-

дание XI века со сводным комментарием 10 авторов II–XI веков, связанное с введением военного Семикнижия в систему государственных экзаменов.

[2] См: Лисевич, И. С. Мозаика древнекитайской культуры. Избранное. М., 2010. С. 321.

[3] Конрад, Н. И. Избранные труды. Синология. М., 1977. С. 449.

[4] Конрад, Н. И. : 1) Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве. М. ; Л., 1950; 2) Избранные труды. Синология. М., 1977; среди исследований последнего времени самое значительное принадлежит Н. И. Чуеву, выпустившему в 1999 году монографию «Военная мысль в Древнем Китае. История формирования военных теорий». В ней он рассматривает основное содержание военных взглядов в раннем даосизме и конфуцианстве, легизме, моизме.

[5] Конрад, Н. И. Сунь-цзы... С. 138, 172–173, 206.

[6] Конрад, Н. И. : 1) Избранные труды… С. 449; 2) Сунь-цзы… С. 314.

[7] См.: Переломов, Л. С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981. С. 57.

[8] См.: Штейн, В. М. Исследования академика Н. И. Конрада по истории древнекитайского военного искусства // Китай. Япония. История и филология. М., 1961. С. 41.

[9] Конрад, Н. И. Сунь-цзы… С. 34.

[10] Караев, Г. Н. Военное искусство древнего Китая. М., 1959. С. 170.

[11] См.: Переломов, Л. С. Указ. соч. С. 121, 154.

[12] Конрад, Н. И. Сунь-цзы… С. 73.

[13] Там же. С. 33, 59.

[14] Там же. С. 59.

[15] Там же. С. 65–69.

[16] Там же. С. 72–73.

[17] Там же. С. 37, 96, 121.

[18] Переломов, Л. С. Указ. соч. С. 49; Конрад, Н. И. Избранные труды… С. 318.

[19] Там же. С. 24–25, 354.

[20] Конрад, Н. И. Сунь-цзы… С. 59–60.

[21] Конрад, Н. И. Избранные труды… С. 317, 336.

[22] См.: Штейн, В. М. Указ. соч. С. 44.

[23] Конрад, Н. И. Избранные труды… С. 425.

[24] Там же. С. 318, 343.

[25] Там же. С. 344, 345.

[26] Караев, Г. Н. Указ. соч. С. 165, 169.

Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 33 (324).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 30. С. 135–141.

Д. С. Иванов

ТВОРЧЕСТВО МАЙМОНИДА В РУССКОЯЗЫЧНОЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ 2-Й ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XXI ВЕКА

Автор впервые приводит обзор русскоязычной исследовательской литературы, посвящённой наследию еврейского философа Маймонида. На разных этапах – дореволюционном, советском и современном – им прослеживается развитие научных интерпретаций философских идей мыслителя, а также рассматриваются переводы трудов Маймонида на русский язык, необходимые для дальнейшего осмысления наследия философа.

Ключевые слова: Маймонид, история еврейской философии, «Путеводитель растерянных», русско-еврейский диалог.

В последние годы еврейская философская литература на русском языке стала активно издаваться, в связи с чем всё интереснее осмыслять культурные параллели и различия, заключённые в русских и еврейских философских текстах. Целью настоящей статьи будет рассмотрение истории переводов на русский язык и русскоязычных исследований творчества Маймонида, прежде всего философского.

Для начала необходимо определить, что собственно составляет интеллектуальное наследие еврейского философа. Прежде всего, стоит выделить галахические произведения, которыми Маймонид прославился в еврейской религиозной среде. К ним относятся обширный комментарий к Мишне «Перуш ха-мишна», 14-томный галахический кодекс, написанный на иврите, «Мишне Тора» («Повторение Торы»; другое название «Яд ха-хазака» – «Могучая длань»), книга о 613 заповедях с объяснениями их смысла «Сефер ха-мицвот» («Книга заповедей»). Большое значение имеет его переписка с другими еврейскими общинами. Этот жанр вопросов-ответов по поводу религии и Галахи принято именовать респонсами. В сборнике респонсов Маймонида «Тшувот» («Ответы») поднимаются и раскрываются многие вероучительные вопросы, в связи с чем особенное значение имеют «Иггерет Тейман» («Послание в Йемен») и «Послание о воскрешении мертвых». Научные изыскания философа содержатся в трактатах «Милот ха-игайон» («О логическом искусстве») и «Хохмат ха-ибур» («Трактат о календарном счислении»). Собственно среди философских трудов главное место занимает трактат в 3 частях «Море невухим» («Путеводитель растерянных»). Кроме того, необходимо заметить, что отдельные философские рассуждения нашли отражение во многих других произведениях, например, в книге «Знание» в «Мишне Тора», в «Шмона праким» и других. Помимо того, что Маймонид прославился как религиозный авторитет, он известен в истории и как успешно практикующий врач при дворе султана Салах ад-Дина. Среди его врачебных сочинений – афоризмы Моисея о здоровье в «Пиркей Моше» («Поучения Моисея»), комментарий к афоризмам Гиппократа и другие медицинские тексты.

Первый текст, свидетельствующий об опыте перевода на русский язык произведений Маймонида, относится к XV–XVI векам. Именно этим временем датируют трактат под названием «Логика», авторство которого принадлежит, согласно рукописи, Моисею Египетскому, а содержание практически идентично содержанию раннего философского произведения Маймонида «Милот ха-игайон» («О логическом искусстве»). Речь в нём идёт об излюбленной для средневековой философии теме – классификации наук и месте богословия. Отличие состоит лишь в том, что переводчик привносит собственные развёрнутые комментарии к тексту, тем самым адаптируя его для русского читателя. Не будет лишним заметить, что перевод, возникнув, вероятно, на западе российских земель благодаря ереси жидовствующих, впоследствии многократно переписывался в русских монастырях до XVIII века. Об этом, по всей видимости, первом переводе Маймонида писал Д. С. Лихачёв: «Читая этот перевод, приходится удивляться, какие героические усилия употреблял русский читатель этой книги,

чтобы расширить свой умственный кругозор и ввести в сферу своей образованности светские науки»[1]. Однако кроме этого факта другие сведения, говорящие о знакомстве русской культуры с наследием Маймонида, не известны.

Одним из первых опытов академического осмысления творчества Маймонида стала диссертация раввина Ионы Гурлянда, ученика Даниила Хвольсона. Его работа «О влиянии философии мусульманской религии, а именно: мутакаллимов, мутазилитов и ашариев на философию религии великого еврейского раввина Моисея Маймонида» была издана по предложению факультета восточных языков Императорского Санкт-Петербургского университета в 1863 году. Ситуацию с исследованиями еврейской мысли во второй половине XIX века автор оценил так: «После некоторого разыскания я пришёл к убеждению, что наша русская литература не только бедна в этом отношении, но просто не может указать ни на одну дельную статью по предмету нашей задачи: арабской философии она едва только коснулась, Маймонидова же философия представляет для неё почву, ещё не тронутую»[2].

Сам же И. Гурлянд главную цель своего труда видел в систематизации философии Маймонида на основе анализа «Путеводителя растерянных» и раскрытии специфики этой философии в сравнении с арабской мыслью. Владея и арабским языком, и языком иврит, исследователь опирался непосредственно на первоисточники, что сделало его работу уникальной для своего времени. В заключении исследования И. Гурлянд приходит к следующему выводу: «Говоря короче, главная заслуга Маймонида состоит в том, что он гениально и самостоятельно оиудействовал греческо-арабскую философию и офилософствовал иудейство»[3]. Сложно сказать, какое влияние оказала данная работа на последующие исследования творчества еврейского философа, но можно констатировать, что с этой книги начинаются все последующие исследования.

В традиционном еврейском образовании значение трудов Маймонида чрезвычайно велико. Его галахические произведения, такие как «Мишне Тора» и комментарии к Мишне, составляют основу еврейской системы образования. Также, несмотря на реформы в сфере еврейского образования в Российской империи, Маймонид оставался непререкаемым авторитетом. В 1848 году учёным евреем Леоном Мандельштамом в числе составленных им пособий для еврейских училищ были составлены «Извлечения из Маймонида» в пяти томах и на двух языках: иврите и немецком. «Извлечения», издававшиеся Министерством народного просвещения, были включены в обязательную программу. Однако потребности в переводе на русский язык не возникало.

О Маймониде писали и в издаваемых на рубеже XIX–XX веков энциклопедиях. В трёх энциклопедиях Брокгауза и Ефрона о средневековом философе были написаны небольшие статьи. В «Энциклопедическом словаре» (1890–1907 годы) философский раздел редактировал Владимир Соловьёв, и, вероятно, статья о Маймониде также была написана им. В статье кратко перечислены основные темы его философии, а также обращается внимание на тот факт в биографии еврейского философа, что он «вынужден был принять магометанство». В другой статье той же энциклопедии, а именно в «Еврейской литературе», отмечается большое значение кодекса «Мишне Тора». Также автор статьи отмечает, что «значение М. в медицине, которую он изучал под руководством Аверроэса, остается до сих пор невыясненным, потому что главнейшие его сочинения ещё не изданы»[4].

В более поздней и краткой версии энциклопедии, в «Новом энциклопедическом словаре» (1911–1916) под редакцией К. К. Арсеньева, раздел философии совместно с В. С. Соловьёвым редактировал его ученик и переводчик Аристотеля Эрнест Радлов. Очевидно, что именно он занимался написанием статьи о Маймониде, в которой, как и в «Энциклопедическом словаре», отмечается история о переходе в ислам. В статье автор даёт характеристику «Море невухим» как труда, в котором Маймонид «стремился примирить еврейское вероучение с философией Аристотеля. Книгу эту изучали Альберт Великий, Дунс Скот, Лейбниц и др.»[5].

Настоящим событием в интеллектуальной жизни евреев Российской империи стало издание «Еврейской энциклопедии Брокгауза и Ефрона» (1908–1913 годы), в основе которой лежала Jewish Encyclopedia, изданная в 1901–1906 годах в Нью-Йорке в 12 томах. В ней уделяется более значительное внимание фигуре Маймонида, что видно и из объёма, и из содержания статьи. Редакторами 4-го отде-

ла, имевшего название «гаонейско-арабский и проч.», которому и поручалось писать о Маймониде, являлись барон Д. Г. Гинцбург, Г. Г. Генкель, А. Я. Гаркави, И. З. Берлин, И. Ю. Маркон. Вероятно, именно последнему, специализировавшемуся на еврейской культуре Средневековья, поручалось писать про Маймонида.

Врачебные труды Маймонида, пользовавшиеся популярностью и среди русского еврейства, периодически заинтересовывали в основном врачей. Так, в журнале «Еврейская мысль» за 1926 год общественный деятель и врач Яков Эйгер публикует обширную статью «Маймонид как врач». В ней автор оспаривает распространённое мнение учёных (Г. Грец, С. Ковнер и др.) о малой значимости медицинских трактатов Маймонида для своего времени, доказывая их историческую ценность и обоснованность того, что «многочисленные его труды по медицине пользовались заслуженным успехом и в Средние века, и в эпоху Возрождения»[6].

Кроме этого, к концу XIX века было написано достаточно большое количество исследований о философе на европейских языках, некоторые из которых переводились на русский (Г. Гретц, Э. Сессе, Г. Карпелес).

Несмотря на то, что в период с конца XIX по начало XX века вместе с расцветом русскоязычной иудаики появляется значительное количество исследований по еврейской мысли в целом, философия Маймонида остаётся пограничной темой, и среди мыслителей Серебряного века она практически не заинтересовала никого.

С приходом советской власти академическая жизнь в России изменила свой вектор, взяв курс на пролетаризацию и идеализацию многих отраслей науки. Это коснулось и гуманитарной сферы. К 30-м годам XX века прекратили существовать какие-либо академические центры, в прошлом занимавшиеся еврейскими исследованиями.

Идеологически нейтральные для советской науки темы, например, такие как медицина, не противоречили цензуре, что позволяло появляться новым переводам текстов Маймонида. Так, в 1930 году в харьковском журнале «Врачебное дело» опубликован перевод сочинения Маймонида под названием «Письмо Моисея Маймонида к египетскому султану», сделанный киевским врачом И. К. Шмуклером. Философские же произведения начали публиковаться и осмысляться намного позднее.

Одним из наиболее «доступных» и наименее ангажированных источников для советского читателя, рассказывающих о значении трудов Маймонида в еврейской жизни, в каком-то смысле служили произведения Шолом-Алейхема, неоднократно издаваемые в СССР. Образ еврейского мудреца, в частности, встречается в повести «Мальчик Мотл» и жизнеописании «С ярмарки».

Только в 1960 году в книге «Из истории философии Средней Азии и Ирана 7–12 веков» С. Н. Григоряна впервые по-русски публикуются отрывки из первой части «Мойре невухим» («Путеводителя колеблющихся») – 71-я и 72-я главы, выражающие некоторые философские представления об устройстве мироздания, – в переводе Арона Рубина. В том же году в 4-томнике «Антологии мировой философии» под редакцией В. В. Соколова (том «Философия древности и средневековья», раздел «Еврейская философия») вместе с «Источником жизни» Ибн Гебироля дублируются те же тексты Маймонида. Перевод А. Рубина был первым переводом Маймонида в СССР.

Выходившие уже после 60-х годов книги о средневековой философии, как правило, не забывали включать еврейскую средневековую философию, которая представлялась двумя именами: Ибн Гебиролем и Маймонидом. Примером может служить обзорная работа В. В. Соколова «Средневековая философия» 1979 года. Предпринятое изложение включает в себя пересказ главных идей философии Маймонида на основе известных на тот момент текстов. Сам исследователь определяет философию как «аристотелизирующий рационализм», а также сообщает, что Маймонид «был далеко не ортодоксален. Он считал, например, совершенно недоказуемым догмат о воскресении тел»[7].

Кратко коснёмся судьбы философского образа Маймонида в советских философских энциклопедиях и словарях. В основном в подобных изданиях, каковых множество, статьи содержат краткую информацию о своём предмете. Наибольший интерес представляет «Философская энциклопедия» под редакцией Ф. В. Константинова, выходившая с 60-го по 70-й годы, где содержится статья о Маймониде, написанная Моисеем Беленьким. Автор на тот момент был уже известен по другим

своим книгам: о Барухе Спинозе, Уриэле Акосте, Соломоне Маймоне. Отметим, что спустя почти 20 лет, в 1990 году, уже в Израиле выходит книга М. Беленького «Маймонид».

Возможность познакомиться с фигурой Маймонида широкой публике дала «Большая советская энциклопедия». Первое издание под редакцией О. Ю. Шмидта включала небольшую статью о еврейском философе, вошедшую в 37 том, изданный в 1938 году. Во втором издании (том 26, 1954 год) под редакцией Ф. В. Константинова статья практически дублируется. Лишь в 3-м издании (том 15, 1974 год) появилась более содержательная статья с актуальной библиографией на иностранных языках, написанная С. С. Аверинцевым[8].

Начиная с 80-х годов, научная ситуация в СССР меняется, что, в частности, отражается и на исследовании творчества еврейского философа. Некритические переводы трудов Маймонида на русском языке начинают появляться не только в стенах советских вузов, но и в Израиле благодаря русскоязычной еврейской диаспоре. Так, в 1985 году Н. Файнгольдом был переведён трактат «Иггерет Тейман» («Послание в Тэйман, или Врата надежды»). В предисловии переводчик отмечает: «Эта небольшая книга – первый перевод произведения Рамбама на русский язык <…> Использованный нами перевод на иврит, изданный впервые в Базеле в 1629 году, принадлежит Нахуму Маарави; он сопоставлен с переводом современника Рамбама Ибн Тивона»[9]. В том же году выходит книга «Учитель поколений Рамбам» под редакцией А. Стриковского, представляющая собой сборник фрагментов из произведений Маймонида, а также ряд исследовательских работ.

Заметную роль на этом этапе сыграло издательство «Библиотека-Алия», в котором в 1990 вышел двухтомник «Избранное» Рамбама, включающий фрагменты из главных произведений Маймонида – «Могучая длань» («Яд ха-хазака»), «Наставник колеблющихся» («Море невухим») и др. – в переводе с английского на русский язык Н. Бартмана.

В России этого периода наиболее интересным в данном контексте представляется опыт создания «Библиологического словаря» о. Александром (Менем), над которым он работал в условиях советской цензуры с 70-х годов (издан посмертно в 2002 году). В статье, посвященной Маймониду, автор приводит известные факты биографии философа, излагает его теологические и философские воззрения, а также дает доступную на тот момент библиографию. Цель создания этого словаря о. Александр видит в том, чтобы «снабдить Духовные школы Русской Православной Церкви, богословов и всех, интересующихся Библией, основными ориентирами в такой обширной и сложной области, как библиология и в частности библейская наука»[10].

Настоящим событием в русскоязычной иудаике стало издание в 2000 году научного перевода на русский язык первой части «Море невухим» с комментариями («Путеводителя растерянных»). Перевод был осуществлён М. Шнейдером, уже известным по переводам отдельных фрагментов из книги «Мишне Тора» («Законы о тшуве», 1985). При работе над текстом «Путеводителя» переводчик опирался на арабский оригинал, изданный И. Йоэлем, а также современные критические издания трактата на европейских языках и иврите. В основе обширных комментариев к «Путеводителю» лежат традиционные интерпретации Моше Нарбони, Ибн Каспи, Ибн Фалакеры и трактовки современных исследователей: И. Эвен Шмуэля (Кауфмана), Й. Капаха, М. Шварца. «Одна из трудностей, стоящих перед переводчиком Путеводителя на русский, состоит в отсутствии традиции, на которую можно было бы опереться. Однако если мы хотим, чтобы русскоязычная иудаика состоялась, придется когда-нибудь начать, и перевод Путеводителя мне кажется подходящей точкой приложения усилий в этом направлении», – пишет М. Шнейдер[11].

Необходимо также отметить ценность критических статей переводчика, посвящённых различным аспектам философии Маймонида: «Образ и образование человека в философии Маймонида», «Философия и алаха в творчестве Маймонида: внутреннее единство познания и действия», «Маймонид и его Путеводитель».

Продолжением традиции перевода текстов Маймонида после выхода в свет «Путеводителя» стало осуществление долгосрочного проекта по изданию на русском языке галахического кодекса «Мишне Тора» и некоторых других его произведений. Перевод осуществляется коллективом авторов – М. Левиновым, Ш. и Г. Бродскими. Как пишет М. Левинов во вступительной статье «Кодекс

Маймонида», «…текст впервые будет публиковаться по-русски полностью, в современном переводе и с подробными комментариями»[12]. В основу перевода «Книги Знание» была положена распространённая версия текста р. Шабтая Френкеля; как сообщает переводчик, настоящая публикация «продолжает традицию привычного всем издания Вильна-Варша <…> При составлении примечаний мы в основном пытались объяснить логику Рамбама»[13]. В итоге это выражается в частом цитировании других трудов Маймонида и приведении альтернативных мнений других комментаторов. Основой для комментариев послужили труды р. И. Капаха и р. Н. Рабиновича. Кроме «Книги Знание», в русском переводе уже изданы другие части «Мишне Тора»: «Книга Любовь» (2012), «Книга Времена» (2013) и «Книга Судьи» (2011), а также переводы «Посланий» (2011) и «Книги заповедей» (2013).

Необходимо отметить вышедшую в 2006 монографию, посвящённую средневековой еврейской философии в целом, – «Еврейская философия и каббала» В. Н. Нечипуренко. Автором был предпринят глубокий анализ разных философских систем в опоре на первоисточники, в том числе и при анализе философии Маймонида. Кроме прочего, в книге впервые опубликованы главы из третьей части «Путеводителя растерянных», в которых излагается «учение о Колеснице». Оценку этому исследованию дала Н.-Э. Яглом в статье «На пути в ореховый сад. Новые переводы еврейских мистических текстов»: «После монографии Колет Сират это, пожалуй, самая большая и содержательная книга о еврейской философии на русском языке… Чтобы сделать текст Маймонида более понятным, автор приводит и свой перевод первой главы книги пророка Иехезкела, на которой основано это учение. Анализируя идеи Маймонида в контексте еврейской мистики, автор проводит широкие параллели с ней – вплоть до лурианской кабалы… Так или иначе, выход в свет “Еврейской философии и Каббалы” – важная веха в развитии русскоязычной иудаики»[14]. Кроме этой монографии, автор известен и другими переводами еврейских текстов, а также исследованиями еврейской философии.

Небезынтересно отметить общедоступные образовательные интернет-ресурсы, связанные с наследием Маймонида. Например, авторский сайт И. Верника, посвящённый творчеству еврейского философа, где можно найти переводы из «Мишне Тора» (URL: http://www.rambaminrussian.org). В рамках деятельности «Открытого университета Израиля» был подготовлен спецкурс и вышла одноимённая книга И. Тверского «Галаха и философия: основы учения Рамбама», раскрывающие философские и религиозно-практические идеи еврейского философа. В последнее время появляются и популярные книги о Маймониде: «Маймонид. Рамбам» М. Штереншис (2010), «Маймонид: учитель и целитель» А. И. Барановского (2011) и другие.

Благодаря сотрудничеству переводчиков и активно работающих издательств был осуществлен перевод значительного количества зарубежной исследовательской литературы, прямо или косвенно рассматривающих философию Маймонида. Среди них отметим монографию К. Сират «История средневековой еврейской философии» (2003), книгу свящ. Георгия Пападимитриу «Маймонид и Палама о Боге» (2003), сборник статей Ш. Пинеса «Иудаизм, христианство, ислам» (2009), исследование М. Иделя «Каббала: новые перспективы» (2010). Кроме того, не ослабел интерес к медицинским трудам Маймонида, свидетельством чему служат книги «Маймонид» преподавателя медицины и биоэтики Йельского университета Ш. Нуланда и «Медицина и врачебная этика в трудах Рамбама» Н. Альбертона (1997).

По сравнению с трактовкой философии Маймонида в советскую эпоху, в настоящее время принципиально изменилось её изложение, в том числе, в философских энциклопедиях. Ярким примером может служить «Новая философская энциклопедия» Института философии РАН. В статье «Маймонид» И. Дворкина дан свежий взгляд на идеи Рамбама, основывающийся на первоисточниках и актуальной исследовательской литературе. Уже «привычный» вопрос о реакции на «Путеводитель» трактуется более взвешено: «Учение Маймонида вызвало острую полемику среди еврейских мыслителей разных эпох»[15]. Кроме того, другие статьи автора – «“Существование” в призме двух языков», «Возвращение к Книге: по следам герменевтических поисков Маймонида» и «Маймонид – учитель» – значительно повлияли на формирование академического интереса к философии Рамбама в начале 90-х годов.

Также заслуживает внимания статья «Еврейская философия» К. Бурмистрова, в которой, помимо подробного изложения основных вех истории еврейской философии, значительное внимание уделяется Маймониду, в том числе дается анализ его теологических и гносеологических воззрений. Сама структура статьи делит историю еврейской философии на «еврейский аристотелизм», достигший своей вершины у Рамбама, и эпоху «после Маймонида и Крескаса»[16]. Говоря о современных энциклопедиях, нельзя не упомянуть «Краткую еврейскую энциклопедию» (1976–2005), в которой раскрываются различные стороны творчества философа и приводится краткая история переводов. Кстати, в редколлегию энциклопедии входил автор современного английского перевода «Путеводителя» Ш. Пинес, редактировавший раздел философии.

Помимо упомянутых современных исследователей, вклад в изучение и осмысление творчества философа внесли У. Гершович со статьёй «Концовка “Путеводителя растерянных” Маймонида (принцип структурных соответствий при интерпретации библейского текста в еврейской средневековой философии)», С. Парижский «Герменевтический метод Маймонида», С. Копелян «Рамбамистская традиция комментирования кн. Чисел 12:6–8», свящ. Вячеслав (Санин) «Проблема богопознания в средневековой философии: Моисей Маймонид и Фома Аквинский», П. Соколов «Образец рецепции галахической экзегезы Моисея Маймонида в латинской экзегетике XIII века» и другие.

Маймонид ещё при жизни заявил о себе как о серьёзном и сложном мыслителе, чьи идеи только в еврейском мире вызвали противоположные реакции – от сожжений его книг в ашкеназских общинах до чтения кадиша по Маймониду в Йемене. Спустя почти 8 веков наследие философа не только не перестало быть актуальным, но заново открывается исследователями, которые видят в его учении близкие современной философии идеи («эзотеризм» философии Маймонида, по Ш. Пинесу, Л. Штраусу).

Историческая судьба произведений Маймонида на русском языке насчитывает не одно столетие, что способствовало расширению межкультурного диалогового поля и формированию общего языка русско-еврейских текстов. В связи с этим приведем слова Менахема Бен-Сассона в предисловии к переводу «Море невухим»: «Перевод “Путеводителя растерянных” на русский язык открывает новые возможности взаимоотношения культур: диалога между современными учёными и интеллектуалами, принадлежащими разным культурам, а также нашего диалога с феноменом культуры более чем восьмисотлетней давности, роль которого в дальнейшем развитии еврейской культуры переоценить невозможно»[17]. В свете этого подхода осмысленно и ценно продолжение начатого интеллектуального труда, столь необходимого для полноценного межкультурного диалога.

Примечания

[1] Лихачев, Д. С. Движение «жидовствующих» 70–90-х годов XV в. [Электронный ресурс]. URL : http://feb-web.ru/feb/irl/il0/il2/il2-3772.htm (дата обращения: 12.04.2013).

[2] Гурлянд, И. О влиянии философии мусульманской религии, а именно: мутакаллимов, мутазилитов и ашариев на философию религии великого еврейского раввина Моисея Маймонида. СПб., 1863. С. IV.

[3] Там же. С. 159.

[4] Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона : в 41 т. / отв. ред. К. К. Арсеньева и Ф. Ф. Петрушевского. СПб., 1896. Т. 18.

[5] Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. М., 1915. Т. 25. С. 397–398.

[6] Эйгер, Я. Маймонид как врач [Электронный ресурс]. URL : http://www.lechaim.ru/ARHIV/146/maymonid.htm (дата обращения: 12.04.2013).

[7] Соколов, В. В. Средневековая философия. М. : Высш. шк., 1979. С. 297.

[8] Большая советская энциклопедия / гл. ред. А. М. Прохоров. 3-е изд. М., 1974. Т. 15.

[9] Рабби Моше бен Маймон. Послание в Тэйман, или Врата надежды. [Электронный ресурс]. URL : http://www.machanaim.org (дата обращения: 12.04.2013).

[10] Мень, А. Библиологический словарь : в 3 т. М. : Фонд им. Александра Меня, 2002. С. 11.

[11] Рабби Моше бен Маймон (Рамбам). Путеводитель растерянных / пер. и коммент. М. А. Шнейдера. Иерусалим : М. : Гешарим : Мосты культуры, 2000. Т. 1. С. XXV.

[12] Левинов, М. Кодекс Маймонида [Электронный ресурс]. URL : http://www.lechaim.ru/ARHIV/215/levinov.htm (дата обращения: 12.04.2013).

[13] Рабби Моше бен Маймон. Мишне Тора (Кодекс Маймонида) : Книга «Знание» / пер. М. Левинова. М., 2010. С. 22.

[14] Яглом, Н.-Э. На пути в ореховый сад. Новые переводы еврейских мистических текстов [Электронный ресурс]. URL : http://www.lechaim.ru/ARHIV/186/yaglom.htm

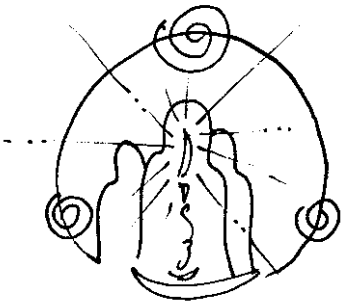
[15] Дворкин, И. С. Маймонид // Новая философская энциклопедия. М. : Мысль, 2003.

[16] Бурмистров, К. Еврейская философия // Новая философская энциклопедия. М. : Мысль, 2003.

[17] Рабби Моше бен Маймон (Рамбам). Путеводитель растерянных. Т. 1. С. X.

Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 33 (324).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 30. С. 142–144.

СОЦИОЛОГИЯ



И. Ф. Ковальчук

ОСОБЕННОСТИ СОЦИАЛИЗАЦИИ НЕСОВЕРШЕННОЛЕТНИХ

Предпринимается попытка сравнительного анализа особенностей социализации несовершеннолетних из общеобразовательных школ и безнадзорных. Исследованы основные формы девиантного поведения несовершеннолетних и особенности его проявления.

Ключевые слова: социализация, девиантное поведение, несовершеннолетние, безнадзорные, социальный институт.

Важнейшей стороной процесса социализации выступает, прежде всего, усвоение социального опыта, являющегося, по сути, одной из главных характеристик того, как социальная среда воздействует на человека; второстепенным же является момент воздействия человека на социальную среду с помощью своей деятельности.

Подростковый возраст характеризуется достаточной высокой степенью риска возникновения девиантного поведения, так как, во-первых, сказываются внутренние трудности переходного возраста, начиная с психогормональных процессов и кончая перестройкой Я-концепции; во-вторых, пограничность и неопределенность социального положения юношества; в-третьих, противоречия, обусловленные перестройкой механизмов социального контроля: детские формы контроля, основанные на соблюдении внешних норм и послушании взрослым, уже не действуют, а взрослые способы, предполагающие сознательную дисциплину и самоконтроль, еще не сложились или не окрепли.

В данной работе мы ставим целью исследование особенностей социализации несовершеннолетних. В ходе реализации данной цели проведены исследования:

– социологические исследования, проведенные в г. Барнауле в 2006 и 2009 годах. Исследования включали в себя анкетный опрос несовершеннолетних в возрасте 14–17 лет, состоящих на учете в отделах по профилактике безнадзорности и беспризорности в центрах социальной помощи семье и детям г. Барнаула (n=334 и n=88 соответственно);

– социологическое исследование, проведенное в г. Барнауле в 2010 году. Исследование включало в себя анкетный опрос подростков, учащихся 5 школ в возрасте 14–17 лет (n=720).

Выборочные совокупности исследований по составу исследуемых признаков адекватны пропорциям генеральных совокупностей. Применение количественных методов основано на предположении о том, что изучаемая совокупность признаков подчиняется определенному статистическому закону распределения, в данном случае – нормальному закону (гауссовское распределение). Проведенный анализ в виде теста хи-квадрат показал, что для уровня значимости $\alpha = 0{,}01$ $\chi^2 > \chi^2_{крит.}$[1]. Таким образом, с вероятностью 0,99 можно утверждать, что выборочные совокупности исследований распределены по нормальному закону.

В исследованиях выявлено, что наиболее распространенными формами девиаций среди подростков в возрасте 14–17 лет являются такие, как употребление алкогольных напитков, табакокурение, агрессивное поведение и противоправные действия .

В ходе проведения исследований учащимся средних школ и безнадзорным подросткам задавался вопрос об употреблении ими спиртных напитков, при этом предоставлялась возможность оценить частоту их употребления по шкале: «каждый день», «два-три раза в неделю», «раз в месяц и реже» и «никогда». Полученные материалы показывают, что спиртные напитки «каждый день» употребляют 2 % опрошенных учеников и 4 % безнадзорных, «два-три раза в неделю» – 4,2 % и 5 %, «раз в месяц и реже» – 32,8 % и 46,1 %, «никогда» – 61 % и 44,9 % соответственно.

Среди основных особенностей отношения подростков к употреблению алкоголя особый интерес представляет их отношение к людям, употребляющим спиртные напитки. Данные, полученные в ходе исследования, показывают, что 11,1 % опрошенных учащихся и 8,7 % безнадзорных одобряют такое поведение. При этом обнаружены различия при сравнении ответов подростков, употребляющих и не употребляющих спиртные напитки. Так, больше половины подростков (62,5 % учащихся и 54,8 % безнадзорных), постоянно либо периодически употребляющих спиртные напитки, одобряют такое поведение, не видя ничего отрицательного, что позволяет говорить о формировании толерантного отношения к людям, систематически употребляющим алкоголь. При этом больше половины подростков курят и употребляют спиртные напитки. Так, положительно ответили на вопрос анкеты «приходилось ли тебе курить?» 28,5 % учащихся и 56,9 % безнадзорных подростков.

Важным неблагоприятным фактором приобщения подростков к употреблению спиртных напитков является негативный пример родителей, употребляющих алкоголь. По результатам наших исследований, значительная часть родителей учащихся употребляют алкоголь. «Один раз в месяц» и чаще употребляют спиртные напитки 56,7 % отцов (отчимов) и 23,6 % матерей (мачех), в то время как в семьях безнадзорных – 62,9 % и 31,1 % соответственно.

Когда в семье систематически употребляет спиртные напитки один из родителей, это приводит к разводам, которые отрицательно сказываются на социализации подростков, так как супругам после развода обычно не удается сохранить нормальные отношения, столь важные для полноценного развития подростка. Утрата возможности более или менее регулярно общаться с родителем, покинувшим семью, по мере необходимости прибегать к его помощи, сочувствию, одобрению травмирует психику подростка. Если же оба родителя систематически употребляют спиртные напитки, это вдвойне опасно. На наличие часто и много пьющего родителя указали 5,5 % учащихся и 10,2 % безнадзорных.

В ходе социологических опросов мы выясняли: информированность родителей об употреблении спиртных напитков, возможные способы наказания и каким образом несовершеннолетние получают деньги, в т. ч. и на приобретение спиртных напитков. Ответы подростков на вопрос о том, знают ли их родители, что они употребляют алкоголь, показывают, что 32,6 % родителей учащихся и 18,9 % родителей безнадзорных информированы об употреблении спиртных напитков их ребенком. Среди основных способов наказания учащихся за употребление спиртных напитков доминирует применение физического насилия, на это указали 42,3 % учащихся и 54,8 % безнадзорных. Незначительное число подростков (4,9 % учащихся и 11,7 % безнадзорных) фиксируют явное устранение своих родителей от проблемы употребления спиртных напитков. Таким образом, родители создают ситуацию неопределенности на проявление девиантного поведения подростка.

Современное состояние сферы досуга подростков характеризуется тем, что на первое место выходит бессодержательный досуг, который в основном посвящен прогулкам на улице с друзьями. На это указали 56,9 % безнадзорных и 34,9 % учащихся подростков. Менее популярные формы досуга: просмотр телепередач (11,4 % безнадзорных и 10,1 % учащихся школ), прослушивание музыкальных композиций (6 % и 7,5 % соответственно), занятия физкультурой и спортом (5,1 % и 5 % соответственно) и др.

Сложившаяся социально-экономическая обстановка обусловливает рост различных отклонений в личностном развитии и поведении несовершеннолетних. Среди них особую тревогу вызывают не только прогрессирующая отчужденность, повышенная тревожность, но и агрессивность. Наиболее остро этот процесс проявляется на рубеже перехода ребенка из детства во взрослое состояние – в подростковом возрасте. Причем проблема агрессивности подростков касается не только отдельной социальной группы,

но и всего общества в целом. При этом появляются тревожащие моменты в поведении части подростков, такие как агрессивность. Значительная часть подростков проявляют повышенную агрессивность по отношению к окружающим. Проявление агрессии и насилия в подростковой среде становится обыденным делом. На применение физического насилия в отношении сверстников указали 28 % учащихся и 35,1 % безнадзорных.

Прослеживается тесная связь между насилием в подростковой среде и иными формами насилия. Подростки, будучи свидетелями насилия в семье или сами подвергаясь физическому насилию, могут начать рассматривать его как вполне приемлемое средство разрешения проблем. Поведение родителей и обстановка в семье являются важными факторами развития насильственного поведения у подростков. 5,7 % безнадзорных и 3,5 % учащихся указали на применение насилия со стороны родителей. Слабый контроль над детьми со стороны родителей и использование физических наказаний – это верные предпосылки развития в ребенке склонности к насилию.

О семейном неблагополучии можно судить по тому, что желающих видеть свою будущую семью, похожей на настоящую, оказалось всего около трети безнадзорных (31,4 %) и трети учащихся подростков (27,8 %), тогда как «не хотели бы, чтобы будущая семья была похожа на настоящую» около половины безнадзорных (45,2 %) и четверти (22,8 %) учащихся подростков.

Необходимо отметить, что уровень проявления агрессии в сводных семьях, где присутствует отчим, заметно отличается. Присутствие отчима повышает уровень напряженности у подростка, и он пытается «выплеснуть» её вне дома, это проявляется в виде повышенной вербальной и невербальной агрессии. Частое проявление вербальной агрессии в семьях, основанных на первом браке, отмечено гораздо реже, чем в сводных, – 5,5 % и 20,8 % в семьях с безнадзорным подростком и 2,8 % и 15,4 % в семьях школьников соответственно.

В последние годы серьезно обострилась криминальная ситуация в подростковой среде, прежние средства профилактики правонарушений несовершеннолетних не дают ожидаемого эффекта. Правонарушения, совершаемые несовершеннолетними, – показатель, по которому можно судить не только о неблагополучии в подростковой среде, но и о духовно-нравственном состоянии всего общества. Поэтому состояние преступности среди несовершеннолетних всегда вызывает повышенное внимание исследователей. Так, более половины (59,9 %) безнадзорных и 44,9 % учащихся подростков считают, что законы не должны неукоснительно соблюдаться и при определенных условиях могут быть нарушены.

Резюмируя полученные результаты, можно сделать общий вывод о том, что наиболее значимой в предупреждении безнадзорности в подростковой среде является организация эффективных профилактических мероприятий по предупреждению этого явления. Это представляется возможным посредством активной совместной деятельности государственных и общественных институтов на фоне совершенствования системы правовых и организационных мер.

Примечания

[1] Ядов, В. А. Стратегия социологического исследования. Описание, объяснение, понимание социальной реальности. 6-е изд. М. : Академкнига : Добросвет, 2003.

[2] Ковальчук, И. Ф. : 1) Безнадзорные дети крупного города : по материалам исследований г. Барнаула // Вестн. Костром. гос. ун-та им. Н. А. Некрасова. 2011. № 1. С. 245–248; 2) Особенности употребления алкогольных напитков несовершеннолетними // Россия в эпоху модернизации : опыт, проблемы, перспективы : материалы Всерос. науч.-практ. конф. с междунар. участием (17–18 июня 2011 г.). Барнаул, 2011. С. 97–99; 3) Девиантное поведение несовершеннолетних // Отечеств. журн. соц. работы. 2011. № 3. С. 89–94.

Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 33 (324).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 30. С. 145–148.

А. А. Тараданов, А. В. Зименко

ФАКТОРЫ РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЫ В СЕМЕЙНОЙ СОЦИАЛИЗАЦИИ

Представлены результаты социологического исследования влияния элементов религиозной культуры на семейную социализацию. Применение оригинальной методики исследования позволяет обоснованно определить факторы семейной социализации и выстроить их рейтинг.

Ключевые слова: религиозная культура, семейная социализация, уровень влияния религиозной культуры, условия и факторы семейной социализации, методика определения условий, факторов и уровня влияния религиозной культуры.

Для изучения влияния религиозной культуры на жизнедеятельность, качество жизни и социализацию респондентов в ноябре 2012 года методом анонимного опроса было проведено анкетирование на территории Челябинской области: опрошено 737 жителей в дееспособном возрасте 18–65 лет пропорционально полу и возрасту. Отмечается, чем моложе респондент, тем более охотно он соглашался принять участие в анкетировании.

Религиозные убеждения жителей Челябинской области (по результатам данного опроса) распределились следующим образом. Основная часть респондентов называет себя православными христианами (71,2 %); 1,1 % отнесли себя к католической христианской конфессии. Приверженцами ислама себя назвали 4,2 %, к иудаизму отнесли себя 0,3 % от общего числа опрошенных. К последователям буддизма себя отнесли 0,7 %, индуизма 0,3 %. Не относящие себя к конкретной религии, но верящие в добро и справедливость, составили совокупность в 9,4 %, верящих в себя – 8,5 %, не верящих ни во что – 4,3 %. У большинства респондентов убеждения сложились до 30 лет. В частности, у возраста «до 16 лет» – 42,1 %, у возраста «16–30 лет» – 44,1 %. Лишь 4,2 % ответили, что данные убеждения сложились у них в возрасте «старше 30 лет»; 9,6 % затруднились ответить.

Более трети респондентов не молятся совсем (35,5 %); делают это несколько раз в год (22,9 %). Каждый день молится 16,3 %, несколько раз в месяц 14 %, несколько раз в неделю 11,3 %.

Более половины (52,5 %) респондентов не соблюдают религиозные обряды, 32,6 % делают это несколько раз в год. Несколько раз в месяц это делают 7,3 % респондентов, несколько раз в неделю 3,1 %, а каждый день 4,5 %.

На вопрос «как часто вы читаете религиозную литературу», большая часть респондентов, а именно 59,6 %, ответила, что не делает этого совсем; 23,5 % читает религиозную литературу несколько раз в год; 8 % респондентов делает это несколько раз в месяц; 2 % делает это несколько раз в неделю; каждый день – 6,9 %.

Семейное положение всех опрошенных респондентов распределилось следующим образом: холост (не замужем) – 44,4 %, в «официальном» браке – 32,0 %, в «гражданском» – 12,6 %, в разводе – 11,0 %.

Средний месячный доход на одного члена семьи: «более 15000 рублей» у 30,9 % респондентов, «10000–15000 рублей» у 26,7 % респондентов, «7000–10000 рублей» у 22,3 % респондентов, «5000–7000 рублей» у 11,1 % респондентов, «3000–5000 рублей» у 5,7 % респондентов, «2000–3000 рублей» у 2,4 % респондентов, «1000–2000 рублей» у 0,8 % респондентов.

Для выявления факторов семейной социализации в исследовании применяется социально-конструктивный генетический подход, разработанный А. А. Тарадановым.

В группу (выборочную совокупность) «успешно семейно социализировавшихся» вошли респонденты, которые *одновременно* указали, что а) состоят в официальном или «гражданском» браке; б) имеют хотя бы одного ребенка (в т. ч. в разводе); и в) отношения в семье «теплые».

Одновременно эти три условия (нахождение в официальном, «гражданском» браке или в разводе; наличие минимум одного *ребенка*; отношения в семье *теплые*) соблюде-

ны у 328 респондентов, то есть у 44,5 % от общего числа всех опрошенных. Они и считаются в исследовании семейно *социализированными*, то есть представляющими собой «реально-идеальный тип» с уровнем семейной социализации, равным 100 %. Оставшиеся 409 человек, то есть 55,4 %, не вошли в данную группу, то есть мы будем их считать *несоциализированными*.

В ответах на различные вопросы анкеты *социализированных* и *несоциализированных* респондентов есть разница. По ней и можно вычислить положительное или отрицательное направление влияния того или иного жизненного фактора (из состава исследованных нами) на семейную социализацию, для чего шкала соответствующего индикатора имеет размерность от «+100» до «–100». Чем выше значение показателя у *социализированных* по сравнению с этим же показателем у *несоциализированных*, тем выше интенсивность *положительного* влияния данного фактора на семейную социализацию.

И наоборот: чем выше значение показателя у несоциализированных по сравнению с этим же показателем у социализированных, тем выше интенсивность *отрицательно* влияния данного фактора на семейную социализацию.

Рассчитывается «индекс интенсивности влияния» факторов следующим образом.

Средний месячных доход у респондентов на одного члена семьи

Средний месячный доход на одного члена семьи по данным опроса (в рублях)	*Все опрошенные*	*Социализированные*	*Несоциализированные*	*ИВ*
Всего опрошено:	737	328	409	
- 7000–10000	22,3	48,5	1,2	+22,5
- 10000–15000	26,7	33,8	21,0	+1,6
- 5000–7000	11,1	9,8	12,2	-1,2
- 3000–5000	5,7	3,4	7,6	-2,0
- 1000–2000	0,8	0,0	1,5	-2,5
- 2000–3000	2,4	0,0	4,4	-5,4
- более 15000	30,9	4,6	52,1	-9,5
- не ответили	0,0	0,0	0,0	0,0
Итого ответов:	100,0	100,0	100,0	100,0

Как видно из таблицы данных опроса, показатель «7000–10000 рублей» по категории *социализированные* составил 48,5 %, а *несоциализированные* – лишь 1,2 %. Это значит, что данное условие является фактором значительного *положительного* влияния на семейную социализацию.

Однако в практике опросов достаточно часто бывает, что какой-либо из вариантов ответов в какой-то выборочной совокупности оказывается равным 0,0 % или близким к нему. В этом случае исчисление по вышеуказанной методике становится либо а) невозможным (на «0» делить нельзя); либо б) необъективным: даже при небольших значениях данного показателя в оппозитной категории интенсивность влияния показателя приближается к 100 % без достаточных на то оснований.

Для исключения подобных ситуаций в процессе (формуле) расчета к каждому из исходных значений показателя автоматически прибавляется по 1,0 %, что позволяет, не влияя практически на результаты, основанные на представительных объемах, «смягчить» результаты, основанные на нулевых и близких к ним исходных данных значений показателя[1].

И тогда, например, ИВ показателя «месячный душевой доход 7000–10000 рублей» составит:

(48,5+1) / (1,2+1) = 22,5, то есть полученное положительное значение +22,5 представляет самую значительную положительную «весомость» фактора, несмотря на то, что это не самый большой доход, заложенный в методику.

Данные таблицы являют нам две весьма интересные тенденции: возрастание негативного воздействия на семейную социализацию как снижения, так и *возрастания* уровня душевого дохода от «отметки» «7000–10000 рублей». И если в первом случае это представляется вполне «логичным», то, например, то, что при «10000–15000 рублей» ИВ уже практически равен нулю (+1,6), а при «более 15000 рублей» ИВ имеет самый негативный результат по всем параметрам показателя «душевой доход», весьма убедительно говорит о том, что тема эффективности в вопросе семейной социализации далеко не решается простым «вливанием» сюда материальных ресурсов.

Рассчитав таким же образом остальные показатели, мы сможем выстраивать рейтинг «факторности» разных условий, определяя интенсивность влияния (ИВ) того или иного фактора на семейную социализацию.

Факторов *положительного* влияния на семейную социализацию сформировалось 72 в результате расчета. Рейтинг интенсивности влияния (ИВ) первых десяти (наиболее влиятельных) факторов выстроился следующим образом:

1 место 7000–10000 рублей месячный доход на члена семьи респондента +22,5;

2 место респондент исповедуется несколько раз в год +17,3;

3 место респондент причащается несколько раз в год +17,3;

4 место респондент посещает церковь, мечеть и т. д. несколько раз в месяц +14,8;

5 место род деятельности респондента представитель интеллигенции +13,8;

6 место респондент молится несколько раз в неделю +12,6;

7 место респондент соблюдает религиозных обряды несколько раз в неделю +8,0;

8 место респондент молится несколько раз в месяц +7,8;

9 место респондент соблюдает религиозные обряды каждый день +7,0;

10 место респондент читает религиозную литературу несколько раз в год +6,5.

Так, хотя наиболее благоприятным фактором для успешной семейной социализации является месячный доход на одного члена семьи не менее 7000–10000 рублей в месяц (что является не самым большим доходом, заложенным в анкету), абсолютное большинство составивших «первую десятку» факторов положительной семейной социализации представляют собой проявления религиозной культуры.

Так, на втором и третьем месте находятся «исповедь и причастие несколько раз в год».

Затем идут посещение церкви, мечети и т. д. несколько раз в месяц.

На пятом месте оказывается род деятельности респондента – «представитель интеллигенции» (ИВ +18,3).

Оставшиеся пять мест в рейтинге также заняли показатели, имеющие прямое отношение к религиозной культуре респондента. Так, например, мы видим, что на шестом месте молитва несколько раз в неделю (ИВ +12,6); на восьмом месте так же молитва, но уже несколько раз в месяц (ИВ +7,8).

На седьмом месте соблюдение религиозных обрядов несколько раз в неделю (ИВ +8,0); обратим внимание, что сюда так же может входить и молитва, и другие обряды (таинства), причем предпочтительная периодичность и тут – несколько раз в неделю.

Это подтверждается тем, что на девятом месте снова соблюдение религиозных обрядов, но уже каждый день (ИВ +7,0).

На десятом месте чтение религиозной литературы несколько раз в год.

Факторов негативного влияния на семейную социализацию в результате расчета сформировалось 86. Рейтинг интенсивности влияния (ИВ) первых десяти (наиболее влиятельных) из числа отрицательно действующих факторов выстроился следующим образом:

1 место респондент затрудняется ответить, хочет ли он жить в месте, в котором живет – 22,6;

2 место респондент питается не досыта -20,1;

3 место у респондента никогда не было работы -10,5;

4 место респондент рос с отцом или без родителей -14,8;

5 место интерес респондента к работе (учебе) не изменяется -9,5;

6 место более 15000 рублей месячный доход на члена семьи респондента -9,5;

7 место респондент посещает церковь, мечеть и т. д. несколько раз в неделю -9,2;

8 место возраст респондента более 50 лет -7,0;

9 место респондент оценивает свою учебу в школе отрицательно -6,8;

10 место респондент не молится -6,6.

На первом месте затруднение респондента дать ответ на вопрос, нравится ли ему жить в месте, где он живет, то есть неуверенность в том, нравится ли место проживания, ведет к неуверенности респондента, хочет ли он заводить семью в данном месте, так как при решении переехать этот процесс усложняется.

Далее следует фактор питание «не досыта», что тоже вполне закономерно, тут идет неудовлетворенность первостепенной потребности.

На третьем месте – отсутствие работы, естественно, что этот фактор влияет отрицательно, особенно для мужчин, которые, как правило, и зарабатывают основную или большую часть семейного бюджета.

Далее, не получается у респондентов успешно социализироваться в семейной сфере, если они сами росли с отцом или без родителей, то есть были лишены материнского общения или в целом родительского.

На пятом месте не меняющийся интерес респондента к работе, учебе, то есть связь между возрастанием интереса к работе (учебе) и семейной социализацией также существенная, интенсивность влияния этого фактора -9,5.

Такую же интенсивность влияния имеет и фактор «месячный доход на члена семьи более 15000 рублей», эта сумма ежемесячного дохода была *наибольшей* из заложенных в методику. Этот факт подтверждает приоритет духовных ценностей над материальными в сфере семейной социализации.

На седьмом месте – посещение церкви, мечети и т. д. несколько раз в неделю – (ИВ -9,2), рассудив логически, с такой частотой это могут делать либо те, кто там работает, либо люди, имеющие много свободного времени, то есть не обремененные многими ежедневными заботами, возможно, неработающие или несемейные.

Далее возраст респондента «более 50 лет», то есть если до этого возраста респондент не социализировался успешно в семейной сфере (даже если были попытки), шанс социализироваться в ней после пятидесяти лет значительно снижаются, особенно для женщин.

На девятом месте то, что респондент оценивает свою учебу в школе отрицательно, интенсивность влияния данного фактора -6,8.

И, наконец, завершает десятку самых негативно влияющих факторов то, что респондент не молится (ИВ -6,6). То есть молитва несколько раз в неделю (ИВ +12,6) и несколько раз в месяц (ИВ +7,8) попала в первую десятку факторов, положительно влияющих на семейную социализацию, а вот ее отсутствие, напротив, в десятке тех, которые не способствуют успешной семейной социализации.

Итак, соблюдение религиозных обрядов, исповедь, причастие, молитва, посещение церкви, чтение религиозной литературы способствуют социализации человека в семейной сфере, так как в большинстве религий (в частности христианстве и мусульманстве) семья и семейные ценности являются важнейшими и поддерживаются с ее стороны. Несмотря на то, что значительного влияния исповедания той или иной конкретной религии на семейную социализацию в нашем исследовании мы не обнаружили, мы смогли наблюдать положительное влияние от исполнения религиозных обрядов и таинств. Так же многие религиозные обряды в верующих семьях исполняются всей семьей, что способствует ее сплочению.

Низкий уровень жизни, отсутствие работы, психологическая неудовлетворенность, неустойчивая или несформированная жизненная позиция также негативно сказывается на социализации в семейной сфере.

Примечание

[1] Цит. по: Тараданов, А. А. Определение и расчет рейтинга факторов социально-экономического развития муниципального образования [Электронный ресурс] // Экономика. Финансы. Рынок. 2008. URL : http://www.publications.csu.ru/doc/2008/2-1.html.

Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 33 (324).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 30. С. 149–153.

В. Г. Попов, В. В. Карпов

К ВОПРОСУ О СООТНОШЕНИИ ПОНЯТИЙ ‘СОЦИАЛЬНАЯ АДАПТАЦИЯ’ И ‘СОЦИАЛИЗАЦИЯ’

Выявляются теоретические проблемы социологического анализа соотношения понятий ‘социальная адаптация’ и ‘социализация’. Подвергается критике традиционный подход, нацеленный на понимание адаптации как составной части социализации, и раскрываются принципиальные отличия этих процессов друг от друга. Опираясь на результаты проведенного исследования, авторы приходят к выводу о необходимости разработки методологии изучения особенностей социальной адаптации и социализации как разнокачественных явлений.

Ключевые слова: адаптация, социальная адаптация, социализация, первичная социализация, вторичная социализация, социальный субъект, социальный объект, личность, социальная общность, общество, социальная среда.

В последние полтора десятилетия в отечественной социологии в значительной степени актуализировались проблемы социальной адаптации. Прежде всего, получила развитие социально-философская и социолого-теоретическая интерпретация сущности феномена социальной адаптации[1]. Адаптация здесь представляется в качестве родового для человечества явления, универсального механизма социального развития.

В контексте исследования динамики социальной структуры российского общества широкое распространение получило рассмотрение адаптационных процессов в различных социальных группах[2]. При этом особую актуальность изучение социальной адаптации приобретает в контексте перехода России к рыночным отношениям в 90-е годы XX века[3].

В современной российской социологии толкование понятия адаптации испытывает на себе влияние теории социализации. Поэтому в сложившихся теоретических концептах относительно понятия социальной адаптации можно обнаружить содержательное родство с социализацией. Понятия ‘социализация’ и ‘адаптация’ зачастую используются как гносеологические конструкции, одновременное введение которых значительно облегчает моделирование сложного, многоаспектного процесса взаимоотношений индивида и общества. Социальная адаптация здесь может рассматриваться в качестве разновидности социализации.

Цель настоящей статьи – рассмотреть соотношение понятий социальной адаптации и социализации в контексте основополагающих социологических концепций. Это позволит выявить ключевые методологические основания разработки прикладных аспектов социологического анализа адаптационных механизмов функционирования социальных институтов в условиях современного российского социума. В рамках такого анализа возможно существенное уточнение и более глубокое понимание социализационных факторов в осуществлении процесса социальной адаптации.

Социализация человека во взаимодействии с различными факторами и агентами происходит с помощью ряда «механизмов», одним из которых является социальная адаптация. Американский ученый У. Бронфенбренер механизмом социализации считает прогрессивную взаимную аккомодацию (приспособляемость) между активным растущим человеческим существом и изменяющимися условиями, в которых оно живет[4]. А. В. Петровский рассматривает в качестве механизмов социализации закономерную смену фаз адаптации, индивидуализации и интеграции в процессе развития личности[5]. Для А. П. Растигеева адаптация – важнейший механизм формирования новой ступени социализации, которая, в свою очередь, выступает необходимой почвой и условием социальной адаптации. Не в полной мере социализированный человек не обладает способами адаптирования к социуму[6].

Как видим, понятия социализации и социальной адаптации здесь недостаточно четко разведены и отличаются друг от друга. Очевидно, социализация путем приведения личностных качеств в соответствие с социальными нормами содержит механизм адап-

тации. Заметное сближение социализации и социальной адаптации можно отметить в их интерпретации, данных в одном из наиболее авторитетных и солидных современных отечественных учебных пособий под редакцией Г. В. Осипова и Л. М. Москвичева «Социология. Основы общей теории»[7]. В нем целью социализации считается адаптация человека к социальной реальности.

С нашей точки зрения, социальная адаптация в отличие от социализации распространяется на сферу жизнедеятельности конкретного социального субъекта и не всегда связана с качественными изменениями структуры личности, а потому может рассматриваться как социальный процесс восстановления нарушенного равновесия взаимоотношений субъекта и социальной среды. В сущности, процесс социализации является не только объективным, воплощающим закономерности социально-культурного образования человека как личности, но и субъектным, «самодвижущимся» процессом. Его осуществление происходит во многом субъективным образом в результате деятельности по реализации общественных потребностей. Тем самым человек на протяжении всей своей истории постоянно нуждается в социализации и проходит ее различные стадии. Через нее идет самовоспроизводство в структуре личности мировых цивилизационных и культурных ценностных образцов.

Процессы социализации и адаптации органически связаны между собой. Социальная адаптация является механизмом, формой социализации индивида. Его развитие выступает, по существу, в виде процесса социализации. При этом первоначально человек больше действует адаптационными механизмами. Посредством научения он усваивает социальные нормы и старается стать полноправным членом группы, общества. Затем постепенно адаптационным механизмам противопоставляются механизмы самоутверждения, выражения собственной индивидуальности. Благодаря этому индивид превращается в яркую личность, освоившую сложившиеся в обществе социальные нормы и ценности.

Таким образом, сущностью социализации является не адаптация посредством научения. В течение всей своей жизни человек проходит социализацию (созревание, развитие, инкультуризация и др.), которая в начальный период в значительной мере совпадает с процессом формирования личности. После становления личности процесс социализации не прекращается, так как в разных социальных ситуациях она продолжает освоение социальных ценностей и вырабатывает соответствующее отношение к ним.

В настоящий период большинство исследователей указывают на отсутствие единства в понимании термина социализации. На это обращает внимание, в частности Л. Э. Пробст, которая подчеркивает, что в нем рассматривается «процесс становления личности, обучения и усвоения индивидом ценностей, норм, установок, образцов поведения, присущих данному обществу, социальной общности, группе. В этом смысле, – подчеркивает она, – данное понятие получило широкое [социологическое, научное] распространение»[8].

Нейл Смелзер понимает под социализацией «способы формирования умений и социальных установок индивидов, соответствующих их ролям»[9]. Он считает, что социализация преследует две цели: способствует взаимодействию людей на основе выполняемых ими ролей и обеспечивает сохранение общества благодаря усвоению его членами имеющихся образцов поведения.

По мнению американского ученого Т. Шибутани, процесс социализации заключается в обретении людьми на протяжении всей их жизни в ходе взаимного общения необходимыми знаниями и навыками для жизни в обществе. Эти знания и навыки индивид получает в процессе общения с другими, что делает коммуникацию важным механизмом трансляции культуры. Этот процесс Шибутани называет социализацией. Он отмечает, что «социализация относится к тем процессам, посредством которых люди научаются эффективно действовать в социальных группах»[10]. В процессе социализации человек должен приспособиться к условиям своего существования, и другие люди выступают для него «как инструкторы, как модели для подражания и как источники подкрепления». В ходе социализации человек усваивает набор ролей, которые ему предстоит играть в обществе, и «вводит в свою систему поведения те шаблоны, которые санкционированы группой»[10].

Как считает один из самых известных российских социальных психологов, доктор философских наук, профессор И. С. Кон, «соци-

ализация это усвоение индивидом социального опыта, определенной системы социальных ролей и культуры, в ходе которого создается конкретная личность»[11]. Как видим, в основном толкование понятия социализации в отечественной социологии испытывает психолого-интеракционистское влияние.

В процессе социализации индивид тем или иным способом целенаправленно обучается определенным реакциям на определенные стимулы и определенным моделям поведения, принятым в обществе, и постепенно осваивает культуру, в которой ему предстоит жить. В обществе имеет место так называемый принцип инструментального подкрепления, то есть поддержки и стимулирования со стороны общества тех элементов в поведении индивида, которые наиболее близки к «требуемым», «запрашиваемым» моделям, в то время как поведение вне данных моделей остается невознагражденным.

«Инструментальное подкрепление, – пишет Биатрис Скиннер, – придает форму поведению, как скульптор придает форму комку глины… Новая [социальная] модель не есть нечто внезапно появившееся в поведении организма. Это есть результат длительного процесса становления»[12].

Исследование многочисленных социологических концепций социализации свидетельствует о том, что все они, так или иначе, тяготеют к одному из двух подходов, расходящихся между собой в понимании роли самого человека в процессе социализации. Первый подход предполагает пассивную позицию человека в процессе социализации, а саму социализацию рассматривает как процесс его адаптации к обществу, которое формирует каждого своего члена в соответствии с присущей ему культурой (Э. Дюркгейм, Т. Парсонс).

Второй подход содержит представление о социализации как явлении, включающем адаптационные механизмы (П. Бергер, Т. Лукман). Выделяя две основные формы социализации – первичную и вторичную, представители феноменологической социологии отождествляют первую с процессом интернализации. Здесь происходит усвоение социальных значений, навыков понимания других людей, способов жизнедеятельности в обществе. «…При первичной социализации нет никаких проблем с идентификацией... Ребенок интернализирует мир своих значимых других не как один из многих возможных миров, а как единственно существующий и единственно мыслимый. Именно поэтому мир, интернализируемый в процессе первичной социализации, гораздо прочнее укоренен в сознании, чем миры, интернализируемые в процессе вторичной социализации»[13].

Вторичная социализация связана с вхождением сформировавшейся личности в различные сферы объективного мира общества. «Вторичная социализация, – по мнению П. Бергера и Т. Лукмана, – представляет собой интернализацию институциональных или институционально обоснованных подмиров... Вторичная социализация есть приобретение специфического ролевого знания, когда роли прямо или косвенно связаны с разделением труда»[14].

Социальная адаптация, с точки зрения феноменологии, возникает в первую очередь в условиях первичной социализации. Она носит эмоционально окрашенный, глубоко индивидуальный характер. В результате социальной адаптации происходит более безболезненное вхождение человека в мир себе подобных и достижение первичных статусных позиций и ценностных ориентаций личности.

Социальная адаптация в условиях вторичной социализации как способ активизации личности во «взрослой» жизни опирается на результаты первичной социализации и нацелена на согласование ею достигнутых статусных позиций и системы ценностных ориентаций с новыми внешними средами, в первую очередь профессиональными, семейно-брачными и другими[15].

Итак, мы выяснили, что понятие ‘адаптация’ описывает широкий по содержанию и формам проявления общественный феномен, и сводить его только к социобиологическим способам преодоления эндогенных аномалий не следует. Говоря о социальной адаптации, нужно отметить несколько ее характерных черт. В качестве основного компонента социальной адаптации выделяется согласование самооценок и притязаний субъекта с его возможностями и с реальностью социальной среды, включающие как реальный уровень, так и потенциальные тенденции развития среды и субъекта.

Исходя из сказанного, важно подчеркнуть, что процессы социализации и социальной адаптации различаются на субъектном уровне. Социализация носит социально-группо-

вой характер формирования и развития личности в течение всей его жизнедеятельности. Социальная адаптация выходит за рамки собственно индивидуально-личностной трансформации под воздействием внутренних и внешних факторов социального развития человека. Отсюда субъектами адаптации в обществе становятся не только индивиды, но социальные общности, институты, социум в целом.

Адаптация не является процессом пассивного приспособления индивида к условиям среды. Субъект способен влиять на внешнюю среду, видоизменять ее в своих интересах. Причем активный характер адаптации требует от субъекта анализа той среды, об адаптации к которой идет речь. В ходе этого самостоятельного анализа социальный субъект, его репрезентанты определяют конкретные стороны содержания социальной среды, которые она принимает, и те стороны, которые она отвергает. Отсюда социальная адаптация – это целенаправленная деятельность субъекта по приведению в соответствие своих ценностных ориентаций и статусных позиций со структурой социальной среды путем поддержки, развития и отрицания тех или иных сторон данной среды, либо собственных позиций и ориентаций.

В процессе адаптации в сознании социального субъекта очерчиваются те стороны среды, которые могут быть приняты им, и те, которые он не может принять. Адаптируясь, субъект стремится сохранить себя, свои жизненные стратегии, планы, цели и интересы, нравственные принципы, установки, убеждения, вопреки принципиально несовместимым с ними условиями и влияниями социальной среды.

Таким образом, процесс адаптации предполагает единство изменения и сохранения (изменчивости и устойчивости) в жизнедеятельности социальных субъектов, социума в целом. Личность как ключевой социальный субъект определяет меру этого единства. При этом реальной границей изменчивости, перейти которую субъект не может, являются его ведущие ценностные установки, нравственные принципы, утратив которые, он перестает быть самим собой и десоциализируется.

Социальная адаптация и социализация – это разнокачественные явления, специфика которых раскрывается на различных уровнях функционирования и развития социальных субъектов во взаимодействии с внешней средой. Данные явления взаимно предполагают друг друга. Однако имеют принципиально иные социальные функции. Социализация нацелена и связана с осуществлением непрерывного социокультурного развития личности как социального «микрокосма». Адаптация в социологии воспринимается как постоянно действующий механизм приведения в соответствие ценностных ориентаций социальных субъектов, которыми могут быть не только индивиды, но и социальные группы, и социальные институты, социум в целом, внешней социальной среде.

Исходя из сказанного, коренные отличия понятий ‘социальная адаптация’ и ‘социализация’, выявляемые с учетом их специфики в рамках рассмотренных в статье основополагающих социологических концепций, обусловливают необходимость построения самостоятельных, качественно отличных друг от друга теоретико-методологических конструкций эмпирического исследования описываемых ими социальных процессов.

Примечания

[1] Корель, Л. В. Социология адаптации : этюды апологии. Новосибирск, 1997; Кузнецов, П. С. Адаптация как функция развития личности. Саратов, 1991; Озернюк, Н. Д. Механизмы адаптаций. М., 1992 и др.

[2] Авдеева, О. В. Адаптация будущих специалистов гуманитарного профиля к условиям учебно-профессиональной деятельности в новой информационной среде вуза : автореф. дис. ... канд. психол. наук. М., 2012; Галецкий, М. Е. Социальная адаптация государственного служащего (социологический анализ регламентации профессиональной деятельности и социального статуса) : автореф. дис. … канд. социол. наук. Ростов н/Д, 2001; Социология. Основы общей теории. М. : Аспект Пресс, 1996 и др.

[3] Гордон, Л. А. Социальная адаптация в современных условиях // Социол. исслед. 1994. № 8–9; Гуревич, М. А. Социальные аспекты адаптации населения промышленного региона к рыночным отношениям / М. А. Гуревич, Н. Ф. Павлова. Екатеринбург : УрО РАН, 1998; Дискин, И. С. Адаптация населения и элит (институциональные предпосылки) / И. С. Дискин, Е. М. Авраамова // Обществ. науки и современность. 1997. № 1; Лахо-

ва, Е. Ф. Социальная и политическая адаптация российских женщин в годы реформ (90-е годы 20 века) : автореф. дис. … канд. полит. наук. М., 1997; Социология. Основы общей теории. М. : Аспект Пресс, 1996.

[4] Бронфенбреннер, У. Два мира детства : (Дети в США и СССР). М., 1976.

[5] Воробьева, Л. И. Психологическая роль и место подросткового возраста в онтогенезе / Л. И. Воробьева, В. А. Петровский, Д. И. Фельдштейн // Психология современного подростка. М., 1987. С. 6–36.

[6] Самара, Г. Н. Социокультурная адаптация молодежи в период радикальных трансформаций / Г. Н. Самара, Д. С. Петров. М. : Фирма Светотон ЛТД, 2004. С. 89.

[7] Смелзер, Н. Социология. М., 1994.

[8] Пробст, Л. Э. Профессиональная социализация старшеклассников в условиях общественных преобразований в современной России : социологический анализ : дис. … д-ра социол. наук. Екатеринбург : УрАГС, 2004. С. 36.

[9] Самара, Г. Н. Указ. соч. С. 342.

[10] Шибутани, Т. Социальная психология. М. : Высш. образование, 2002. С. 38.

[11] Кон, И. С. Социология личности. М., 1967. С. 104–107.

[12] Skinner, B. F. Science and Human Behavior. N. Y. : Macmillan, 1953. P. 91.

[13] Бергер, П. Социальное конструирование реальности / П. Бергер, Т. Лукман. М., 1995. С. 219.

[14] Там же. С. 225.

[15] Там же. С. 230.

Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 33 (324).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 30. С. 154–155.

ОТЗЫВЫ, РЕЦЕНЗИИ

А. Б. Невелев

УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ ОТ РАЗНЫХ НАУЧНЫХ ШКОЛ

В издательстве PRONDO.RU (г. Москва) вышло в свет учебное пособие по истории и философии науки[1]. Составленное в форме словаря, оно включает около 400 статей, в которых рассматриваются различные понятия и категории соответствующей дисциплины. Часть статей посвящена видным учёным, философам, внёсшим весомый вклад в становление философии науки.

После введения кандидатского экзамена по истории и философии науки потребность в такого рода пособиях и словарях растёт. Неслучайно поэтому в Предисловии авторы указывают, что пособие можно использовать для подготовки к соответствующему экзамену кандидатского минимума. Действительно, большинство статей пособия отличается краткостью, но вполне достаточной ёмкостью. Это выгодно отличает представляемое пособие от аналогичных изданий, например, от энциклопедии по философии науки С. А. Лебедева[2].

Ещё одно преимущество рецензируемого пособия, отличающее его от многих близких по профилю изданий, – статьи по персоналиям. Естественно, что далеко не всем именам нашлось место в пособии, всего (всех) ведь не охватить. Нет, например, среди персоналий М. М. Бахтина, Э. Гуссерля, В. И. Ленина (он почему-то указан в списке статей, но статьи о нём нет), А. Эйнштейна и других имён.

К достижениям составителей (М. Г. Ганопольский, В. Д. Губин, Б. В. Емельянов, В. И. Полищук) можно отнести и широкое освещение различных проблем истории и философии социально-гуманитарных наук, в особенности культурологического профиля. Это относится не только к персоналиям, но и к статьям, по преимуществу теоретическим. Авторам-составителям данного пособия, таким образом, удалось убедительно показать, что наука отнюдь не сводится к естествознанию.

Необходимо отметить, что уровень содержания преобладающего большинства статей в пособии достаточно высокий. Конечно, не обошлось без спорных положений (на с. 130, например, утверждается, что философия культуры является составной частью культурологии), но в целом они не снижают теоретичности материала. Не вызывает сомнений и необходимость рекомендованного в приложении к пособию списка литературы, весьма кстати и другое приложение: «Иностранные термины и выражения». Поэтому вполне определённо можно утверждать, что представляемое пособие вполне соответствует уровню российских стандартов как по содержанию, так и по оформлению. Это подтверждается и рекомендацией Научно-методического совета Министерства образования и науки России по философии использовать данное издание в качестве учебного пособия для студентов, магистрантов и аспирантов всех (!) специальностей по дисциплине «История и философия науки».

Есть, разумеется, в рецензируемом пособии и заметные пробелы. Избежав крайности отождествления науки с естествознанием, авторы впали в другую крайность, то есть уделили слишком незначительное, поверхностное внимание философским проблемам естественных наук, таких как физика, химия, биология и т. д. Объясняется это, видимо, тем, что в авторском коллективе нет специалистов по философским проблемам естественных и технических наук.

Следует отдельно остановиться на статьях по персоналиям, часть из которых посвяще-

на философам, остальные – учёным. Однако в преобладающем большинстве первых речь идёт о философских учениях анализируемых мыслителей, а не об их вкладе в становление и развитие философии науки. Например, в статье об Аристотеле всего четыре строчки о философии науки и нет ничего о термине ‘эпистема’, о различии между первой философией и отдельными науками «по предмету»; в статье о Канте не выделено, что он понимал под наукой, чем она отличается от метафизики; почти ничего нет о взглядах Маркса на науку; в статье об Ортеге-и-Гассете нет ни слова о его философии научного познания, философии истории науки. Таким образом, в группе статей о философах представлена история философии, а не история философии науки.

Во второй группе статей – о деятелях науки, – напротив, практически отсутствует анализ их отношения к философии, к философским проблемам собственной науки. Таким образом, в них представлена история науки без философских её оснований.

И ещё одно замечание: бросается в глаза различие стилей, которыми написаны статьи каждым из авторов. Не думаю, что это нужно отнести к недостаткам пособия. Известно, что стиль – это человек. Авторы представляют различные научные школы: Тюмени, Москвы, Екатеринбурга, Ишима. Поэтому и статьи написаны по-разному: кратко, сдержанно, либо размашисто, с подробностями.

Но указанные замечания и недостатки не умаляют отмеченных достоинств рецензируемого пособия, его высокий научный уровень, общую культуру его исполнения и оформления. Нет сомнения, что оно станет необходимым широкому кругу читателей.

Примечания

[1] История и философия науки : основные имена и понятия : учеб. пособие / под ред. В. И. Полищука. М., 2013. –354 с.

[2] Лебедев, С. А. Философия науки : основные направления, концепции, категории : крат. энцикл. М., 2008. 692 с.