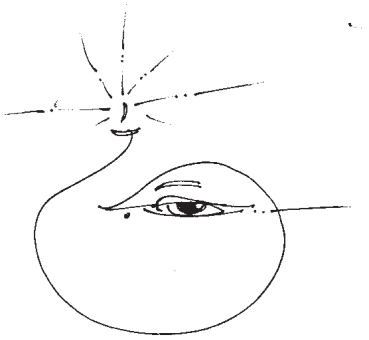
Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 11 (340).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 32. С. 7–12.

ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД НА ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ



Д. А. Граханов

ВОЗМОЖНОСТЬ ЭСТЕТИЧЕСКОГО И ГЕДОНИСТИЧЕСКОГО ОСНОВАНИЯ ОНТОЛОГИИ

Создается пространство дискуссии по проблеме эстетических и гедонистических первопричин формирования онтологий. В связи с этим проводится доказательство тезиса относительности важных и популярных словоупотреблений. Преодолевая разобщенность и «вечную» подвижность отношений между терминами и переживаниями, автор находит устойчивую универсальную связь человека и мыслей о бытии в духовном наслаждении, которая и движет им в создании и (или) в восприятии определенного корпуса онтологии.

Ключевые слова: удовольствие; наслаждение; радость; интересное; эстетика; бытие; жизнь; текст; онтология.

Возможно, что онтология имеет эстетические основания своего существования. Здесь можно спорить по поводу наименования такого основания: этическое, эпистемологическое, эстетическое, логическое, лингвистическое, метафизическое. Скорее всего, эти имена указывают на нечто одно – то, что является источником, вдохновляющим на формирование того или иного корпуса онтологии. В предельном значении бытие – ничто, которое можно уподобить искре, результирующей наложение друг на друга всех знаний о бытии и действий самого бытия. Бытие – это прекрасная гармония противоречий (эстетическое основание бытия), истина, влекущая к познанию (эпистемологическое основание бытия), топос этической правды, которую человек стремится понять (этическое основание бытия), язык, выговаривающий, складывающий представление о бытии (лингвистическое основание бытия), запредельные фундаментальные сущности (метафизическое основание бытие). Кажется, что эти основания являются одним основанием, в котором особенным диалектическим, герменевтическим способом являются несколько граней. Что движет человеком в стремлении познать бытие? Предположим, что им движет эстетическое удовольствие от красоты мира, от воли к объятию мира, от воли к власти над миром. Предположим, что им движет удовольствие от самого мира и от осознания его в себе самом. Предположим, что человек рассуждает о бытии, мыслит его, выговаривает его в языке по причине интереса к самому бытию и к своей способности ему уподобиться. Удовольствие от жизни, удовольствие от радости и боли, которые доставляет жизнь, удовольствие от пугающей, восхищающей, таинственной силы мира, удовольствие от его познания в самом себе и в ином – как будто являются источником появления первой философии, онтологии, метафизики.

Думая так, мы отталкиваемся от мыслей Эпикура и Делёза, мыслящих в особое время культуры, когда её некоторые выдающиеся философские субъекты разочарованы в только лишь рациональном познании мира и исполнены доверия и к чувственной связи с миром. Делез и Гваттари пишут: «Философия состоит не в знании и вдохновляется не истиной, а такими категориями, как Интересное, Примечательное или Значительное, которыми и определяется удача или неудача»[1].

В тексте, приписываемом Эпикуру, читаем: «Мы называем удовольствие началом и концом счастливой жизни. Его мы познаем как первое благо, прирожденное нам, с него начинаем мы всякий выбор и избегание; к нему возвращаемся мы, судя внутренним чувством, как мерилом о всяком благе»[2]. «Удовольствие есть первое и прирожденное нам благо…»[2]. «Удовольствие есть конечная цель… Удовольствие как свобода от телесных страданий и от душевных тревог»[3]. Эпикура и Делёза связывает с миром интерес-смысл, а не логос-смысл, онтологическое удовольствие от бытия и языка, а не функциональное почитание истины и логики. Вернее, удовольствие от переживания некоторых вариантов истин и наслаждение от логической и живой языковой игры. Мы решились указать на удовольствие как на исток всего, как на первопричину языка о бытии, логоса о мире – онтологии, как на исток удивления от жизни. Мы решились на это только ради эксперимента познания, а не ради демонстрации готовых решений. Нам важно сказать, что радоваться и ужасаться от чего-либо, печалиться и экстазировать по поводу чего-либо, критиковать и любить что-либо – мир-жизнь-бытие – доставляет особое удовольствие! Страдание и счастье, переживаемое удивительно и с интересом, в их странном единстве, возможно, формирует философское удовольствие от жизни и мысли о ней. Здесь, не разделяя бытие и сущее, удовольствие и наслаждение, истину и воображение, позволяем себе мыслить и предполагать сущностную взаимосвязь онтологии и эстетики, религии и эстетики, этики и эстетики. Заранее не ожидая никакого удовольствия, человек его получает, когда переживает, а в дальнейшем обозначает его как духовное удовольствие, то, что можно пережить, например, в среде добра, справедливости и церкви. Не зная точно того, что в какой-либо момент можно быть счастливым, человек вдруг переживает счастье. И это счастье – истинное наслаждение. Наслаждение от науки, мифа, искусства, повседневного бытия, философии и прочих сфер и областей сущего культуры.

Удовольствие само по себе, абстрагированное от какого-либо источника и сферы, можно мыслить в качестве философской категории, универсалии. Оно само по себе тождественно идее себя и сравнимо с категорией бытия как такового. Оно вполне может мыслиться на вершине всего многообразия классификаций родов и видов телесных, душевных и духовных удовольствий. И оно само как будто предстает в качестве основной экзистенциальной нити, связывающей человека и жизнь (бытие).

Актуальность такой почти универсальной конституции понятия удовольствия объясняется несколькими причинами. Первая из них касается конфликтного обострения зон нетерпимости между определенными культурными областями. Понимание удовольствия как универсальной категории помогло бы одним людям понять факт необходимости удовлетворения интересов других людей по аналогии с удовлетворением своих собственных интересов. Снятие содержания интереса какого-либо действия, феномена и сосредоточение на переживании интереса как такового раскрывает общее в противоборствующих сторонах, а именно саму потребность в таком переживании. Иными словами, здесь важно понять потребность другой стороны на основании понимания причин своих собственных потребностей. И такой причиной может оказаться желание в удовлетворении, и не важно, удовлетворения чего, важно, что удовлетворение. Понять непонимаемую сторону путем отвлечения от частных особенностей и абстрагирования универсальной единящей основы. Таким образом, удовольствие само по себе окажется хоть и пустым понятием, но вмещающим в себя всевозможные формы, доставляющие удовольствие, исключая уголовно наказуемые потребности, конечно же.

Вторая причина связана с особым, как особенно сегодня принято говорить, кризисным, состоянием философии. Философия, может быть, всегда или иногда, или только в современное время, чувствует свою бесполезность в сравнении с другими актуальными видами мировоззрения. Пограничное, ничейное, никчемное положение современной философии влияет на её самобичевание и отчаяние от того, что она ничего не может изменить в реальном положении дел в мире. Критика спекулятивной и метафизической стороны философии, констатация кризиса первой философии углубляется по причине самодостаточного функционирования, роста и развития наук и искусств. Нам кажется, что такое мнение о современной философии можно потеснить иными, более бодрыми оценками её значения. И концепт удоволь-

ствия как раз может раскрыть позитивное и поверхностное, и вместе с тем, сущностное и жизненное значение философии. Философия, с этой точки зрения, нужна в современной культуре и для того, чтобы доставлять всевозможные удовольствия, связанные с ней самой. Она создается с удовольствием, она потребляется с удовольствием, она проясняет бытие как удовольствие, приоткрывает красоту парадоксов жизни, человека и общества. Здесь можно слова **'удовольствие' и 'интерес'** заменить словом 'радость'. Вспоминая диалектику радости и печали, мы смеем предполагать, что сам процесс философствования в любом случае радует человека. И даже печальные или жестокие результаты мышления странным образом радуют мыслящего предчувствием являющейся истины. Читаем у Шеллинга: «…общая философия дает нам радость созерцать строгий лик истины самой по себе и для себя…»[4]. «Злая мудрость» Ницше радует своей энергией стремления сквозь всякие позитивные стереотипы размышления о порядке бытия. Размышление само по себе уже отвлекает от боли переживания, от немоты незнания и позволяет создать языковое бытие, бытие в языке, где концентрируется желаемое желающего, удовлетворяется интуиция истины через осмысление. Радость мышления знает горе мира, но только потому, что мышление доставляет радость, горе можно преодолеть. Боль мышления, сталкиваясь с болью внутреннего ощущения, как будто дают покой зеркального отражения. Осознать тягость гнетущего состояния души, значит, перевести его, отразить его в языке и тем самым остаться в языке, а не в угнетающей среде ощущения. Возвышение над жизнью с помощью философствования радует возможностью существования бытия или, иными словами, возможностью бытия истинного существования.

Третья причина может быть объяснена потребностью в разъяснении сложностей, возникающих с осмыслением понятий удовольствия, наслаждения и интереса в связи с понятиями 'истина', 'справедливость' и 'добро'. Предварительная игра с этими понятиями, игра ими как взаимодополнительными словами позволяет осознать возможность бытия различных жизненных ситуаций, переживаний. На самом деле, как нам кажется, игра с определенным набором понятий, перебирающая различные варианты их содружества, оказывается серьезным актом понимания всей сложности и вариативности жизни. Итак, если играть словами, то может получиться серьезный результат. Если понятия удовольствия, наслаждения и интересного не разделять, то получится, что интересное – это и есть то, что доставляет удовольствие, а наслаждение – это просто синоним удовольствия, или, как часто видно в словарях, – это высшая степень удовольствия, а значит, и есть само удовольствие. То, что доставляет удовольствие – интересно, и наоборот, то, что является интересным, доставляет наслаждение и поэтому интересно. Само слово 'интерес' в некоторых словарях отождествляют со словом 'смысл'. Человек требует смысла чего-либо, значит, он жаждет интереса и удовольствия от этого чего-либо. Например, нет смысла читать то литературное произведение, которое неинтересно и, следовательно, не доставляет удовольствие. Деятельность ученого не будет освящена для него самого смыслом, если он не будет удовлетворять свой научный интерес. Добрый поступок не имеет смысла, значит, он неинтересен, и наоборот. Интересный человек – человек со смыслом, или же, когда неинтересный человек интересен, то в этом заключается смысл внимания к нему. Исходя из вышеуказанных примеров, мы можем связать это тройное слово 'удовольствие-наслаждение-интерес' с понятиями 'истина', 'справедливость' и 'добро'. Почему именно с ними? Потому что это те ценности, которые доставляют истинное наслаждение, подлинное удовольствие, существенный интерес. И тем самым, мы уже связываем их вместе. Эти понятия оказываются в едином месте, месте бытия. И тогда это место можно назвать событием. В месте этого бытия сходятся в содружестве истина, справедливость, добро, интерес, смысл, удовольствие, наслаждение. Красота этого события воодушевляет человека на закрепление её в корпусе онтологии – словах о бытии, логике бытия, логики смысла. Исходя именно отсюда, мы вводим термин 'онтологическая эстетика', тем самым фиксируя сущностный эстетический источник особой онтологии, которая доставляет подлинное наслаждение, удовольствие от осмысления жизни, жизни как сложной противоречивой полноты. Всякий подобный корпус онтологии сродни поэзии, поэзии, которая невозможна без эстетического акта её создания и восприятия, сотворчества и интер-

претации. Добро доставляет удовольствие?! Да, добро делается не ради удовольствия, но когда оно делается, удовольствие находит на его творца, оно его находит. В момент торжества справедливости торжествующие наслаждаются сквозь память о страдании во времена её нарушения, нахождения, доказательства. Истина, которую исследует и вдруг обнаруживает ученый, приводит его в экстаз, – удовольствие от которого высшая награда для него. Время, потраченное на поиски истины, справедливости, добра – само по себе, и от этого – интересно. Жар интересующегося чем-то человека – признак того, что удовольствие в нём кипит. Таким образом, с этой позиции, истина, справедливость и добро – интересны, и поэтому доставляют удовольствие человеку, радость приобщения к ним, наслаждение стремления к ним.

Если вышеуказанные понятия разделить по смыслу и наделить их особенной спецификой, то можно каждое из них соотнести с истиной, справедливостью и добром. И тогда получится, что истина в одном случае может доставлять просто удовольствие, в другом случае – наслаждение, а в третьем случае просто представлять интерес, который сам по себе может и не доставлять удовольствие и не услаждать интеллект. Подобная ситуация мыслится и в случае со справедливостью и добром. В каком случае они могут быть интересны, но не доставляющими удовольствия, и наоборот; а в каком случае они являются источником наслаждения, но не доставляющими удовольствия и не представляющими или представляющими при этом какой-либо интерес. Или же справедливость и добро и не должны быть источниками удовольствия и интереса, и уж тем более наслаждения. Может быть, они вызывают чувство скромности и уверенности силы, блага и покоя и т. п. Может быть, справедливость и добро нужны только ради них самих, и совсем не обязательно, чтобы они были интересны либо удовлетворяли. Скромность и неинтересность добра вполне представима, так же как представима жесткость и холодность справедливости. Но возможны и такие представления, как, например, если добро – неинтересно, не имеет вкуса удовольствия, но доставляет при этом особое духовное наслаждение, а истина – интересна, функциональна, осмысленна, но какого-либо (интеллектуального, духовного) наслаждения не вызывает, но доставляет позитивное удовлетворение-удовольствие. Читаем у Шеллинга: «Философия есть наука, но такого рода, что в ней истина, добро и красота, а потому наука, добродетель и искусство проникают друг в друга; итак, в этом отношении философия в то же время есть наука, но нечто общее науке, добродетели и искусству»[5]. «Красота и истина сами по себе, или согласно идее, едины»[5]. Шеллинговское единство добра, истины и красоты во всех или только в некоторых случаях является правдой, или это единство нужно деконструировать и разделить сложными и специфическим образом. В каких случаях истина, добро или справедливость могут доставлять духовное или интеллектуальное наслаждение, и можно ли при этом считать, что такое наслаждение является тем мотивом, критерием в поисках истины, добра и справедливости. Можно ли достичь объективности в классификации отношений между этими понятиями? Перебор всевозможных языковых вариантов отношений между определенными понятиями как будто полностью имеет место в жизни, или же какие-то из них так и останутся навсегда надуманными, в рамках только лишь языка. Является ли такая надуманность чем-то противоречащим истине? Близость к жизни или к утопии является критерием правильного философствования? Сама философия как будто не в состоянии определиться с ответами и вязнет в своем языковом болоте (Л. Витгенштейн), и от этого при этом получает удовольствие[6]. Вязнуть в болоте языковых проблем оказывается бóльшим наслаждением, чем определяться в стабильной таблице значений, потому что, как кажется, «болото» ближе к истине. «Спазм философского замешательства» (Л. Витгенштейн) есть экстаз философствующего[7].

Четвертой причиной, позволяющей актуализировать концепт интересного в рамках современной онтологии, является проблема диалектики удовольствия – неудовольствия, проблема отсутствия удовольствия, которое всё же является особым родом удовольствия. Принято думать, что современная культура изощрена в практиках доставления удовольствий различного рода, и поэтому отсюда выводят, что чрезмерность в этом оборачивается машинерией, которая не может доставить уже истинного наслаждения. Пресыщенность и опустошенность как результат обильной впечатлительности. Известна ещё из древней

философии следующая диалектика: непрерывные и частые наслаждения оборачиваются их отсутствием, а прерывность и редкость делает их интенсивными и полными в переживании. Также известна другая диалектика древней философии, которая мыслит отсутствие удовольствий как идеал предельного удовольствия (атараксия, нирвана, у-вэй, безмятежность, медитация, пустота, ничто), и это предельное наслаждение – цель философа. Эта цель интересует его, возможно, движет его мышление. Эта предельная заинтересованность сама по себе неинтересна и пуста, но именно поэтому она и интересна. Пустоты нет, и то, что её нет, и является пустотой пустоты. Удовольствие от пустоты, которой нет, но которая есть благодаря тому, что её нет – удовольствие в чистом виде, в котором его самого (удовольствия) как будто и нет уже. Угасание желаний – медитативный процесс ценный сам по себе, интересный этим. Ценный, потому что удовлетворяет. Переживание угасания желаний можно поименовать эстетикой духовного декаданса – онтологией отстраненности от плотской, душевной, сознательной лжи, раздирающими человеческое Я противоречиями. Духовное упадничество есть возвышение при этом чистого бесплотного духа. Здесь важно то, что не дух в упадке, а тело и душа, благодаря духу декаданса. Психологическая типологизация человека дает возможность представить различие потребностей – каждый тип индивида ищет особый, родственный его типу, род удовольствия. Телесные, душевные, духовные и гибридные, соответственно, удовольствия избираются той или иной индивидуальностью, и культура способствует институализации подобных практик и теорий, должных увлекать, заинтересовывать и доставлять удовольствие. Неизбежно ли человеку зависеть от потребности в каком-либо удовольствии или же возможно быть иногда вне всякого удовольствия и жить без наслаждений какого-либо рода. И тогда, адекватна ли реальной жизни человека диалектика удовольствия-неудоволствия, не является ли она только игрой языка? Есть место в жизни для чистого неудовольствия, безынтересности. Скука, отчаяние, например, могут быть интересны осознанием их особой ценности, а могут и не быть интересны, так как сами являются причиной отсутствия всякого интереса. Точно такое же амбивалентное отношение возможно почти к любым ощущениям, состояниям и т. д. Следовательно, не в самом ощущении, состоянии и т. д. причина присутствия или отсутствия возможности доставить удовольствие. Причина в уникальном психологическом строе каждого человека и его уникальном периоде жизни. Для одного типажа определенное состояние окажется интересным, а для другого – нет. Одному и тому же человеку в один период времени что-то окажется интересным, но в другой период уже нет. Но этих разных типажей, эти различные миги объединяет то, что они заполнены каким-либо интересом или же желают быть им заполненными. Эти общие психологические моменты вспоминаются для того, чтобы стало ясно, что диалектика не всегда универсально мыслит, она, бывает, только мыслит, но не соотносится с жизнью и реальным более сложным порядком вещей. Поэтому, с одной стороны, можно говорить об универсальности понятия удовольствия, так как все, так или иначе, живут на земле ради его получения. С другой же стороны, это понятие нельзя назвать универсальным, так как мы не можем быть уверены в абсолютной всеобщей его объемности, мы никогда не можем рассуждать за всех, мы никогда не способны универсально мыслить, так как в жизни бывает то, что не усмотрено и не опредмечено в языке и мысли. Бытие есть то, что есть шире наших языковых универсалий. Мы осознаем, что и это последнее утверждение спорно. Остается спорность и неопределенность смысла, как то, что тоже может кому-то и когда-то доставить удовольствие. Есть и интерес в том, что природа и культура принципиально не познаваемы в определенной и окончательной форме. Интересна в данном случае та открытость, которую и не стоит закрывать, и не стоит растрачивать силы на её закрытие – в этом есть наслаждение лени. Можно ли соотносить это наслаждение с восточной онтологией недеяния? Есть ли в сущности лени дух философии? Стоит ли на полном серьезе отстаивать какие-либо позиции, отвечая на этот вопрос? «Удовольствие от текста (наслаждение текстом) возникает тогда, когда ратные ценности вдруг теряют всякую силу, у писателя отваливаются его боевые петушиные шпоры, а его «отважное сердце» вдруг перестает биться»[8]. Удовольствие можно испытывать от каждой из противоборствующих позиций, не являясь при этом поклонником ни той, ни другой позиции. Понимание, про-

низанное принципом удовольствия, видит интерес во всём и тем самым нейтрально ко всему. Это общее утверждение, конечно, не претендует на абсолютную истинность, но оно может быть помыслено таковым, так как это утверждение возможно представить на материале философского мышления, беспристрастного и при этом увлеченного многим, если не всем. Сомневаясь во многих онтологических спекуляциях, критически настроенный субъект подвергается их эстетическому влиянию, осознавая тем самым их самостную ценность и вдохновляющий на их создание источник.

Удовольствие как нейтральное к противоборствующим позициям переживание оправдывает любовь эклектика ко многим философским концепциям. Эклектика как философский метод познания самой философии ценна такой же нейтральностью и универсальной любовью ко многому, как и само удовольствие. Само понятие «универсального» в данном случае не претендует на универсальность. Эклектичный гедонистический интерес ко всему объему истории философии спровоцирован, во-первых, академическим образованием, которое настоятельно рекомендует понимать всё, что было написано значительными философами, во-вторых, современной толерантной культурой post-постмодерна, которая с уважением созерцает всё многообразие проявлений человеческого мышления, в-третьих, возможно, эстетическим основанием самой онтологии, которое раскрывает принцип наслаждения сами фактом существования в форме языка – бытия.

Примечания

[1] Делез, Ж. Что такое философия? / Ж. Делез, Ф. Гваттари. М. : Алетейя ; СПб., 1998. С. 108.

[2] Эпикур. Письма и фрагменты // Древнегреческая философия. От Платона до Аристотеля. М. : АСТ ; Харьков : Фолио, 2003. С. 770.

[3] Там же. С. 771.

[4] Шеллинг, Ф. Философия искусства. М. : Мысль, 1999. С. 59.

[5] Там же. С. 96.

[6] Витгенштейн, Л. Голубая и коричневая книги. Предварительные материалы к «Философским исследованиям». Новосибирск : Сиб. университет. изд-во, 2008. С. 79.

[7] Там же. С. 99.

[8] Барт, Р. Удовольствие от текста // Барт, Р. Избранные работы : (Семиотика. Поэтика). М. : Прогресс, 1994. С. 486.

Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 11 (340).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 32. С. 13–17.

С. А. Денискин

ПОНЯТИЕ ИНФОРМАЦИИ В КОНТЕКСТЕ КАТЕГОРИЙ ‘ОТРАЖЕНИЕ’, ‘ОТОБРАЖЕНИЕ’, ‘СВЯЗЬ’

Продемонстрирована многозначность истолкования понятия информации, сложившаяся в рамках естествознания, и её истоки. Соответствующие философские абстракции – отражение и отображение – также нуждаются в конкретизации. Показано, что преодоление смысловой неоднозначности возможно на основе понятия связи как причинного отношения. Различение сущности взаимодействия в неживой и живой природе в категориях ‘отражение’ и ‘отображение’ и понятие связи как причинного отношения создают теоретический фундамент для адекватного описания уровней организации материи.

Ключевые слова: отражение; отображение; информация; связь.

Эпистемологический анализ современных философских представлений показывает, что их плюрализм в существенной степени порождается многозначностью понятийного аппарата. Эта многозначность возникает под мощным давлением естественнонаучных концепций, всё в большей степени претендующих на мировоззренческие функции. В итоге нарастающая научная полидисциплинарность привела к потере целостного восприятия мира, предоставив эклектический набор естественнонаучных картин мира. Объективная потребность в их общем обсуждении «приводит к тому, что в канонически строгих трудах по механике все чаще встречаются философские отступления и вольные аналогии, <…> а крупный ученый-термодинамик оказывается одним из наиболее популярных философов»[1]. К сожалению, философская общественность с 90-х годов поддалась этому процессу и не смогла развить продуктивные идеи, выработанные к тому времени. Пожалуй, наиболее ярко это можно продемонстрировать на примере трансформации понятия информации.

Термин ‘информация’ пришел к нам из латинского языка (informatio) в значении ‘разъяснение’, ‘изложение’, ‘осведомленность’ (о чем-либо). Со времен античности и вплоть до середины XX века специалисты в области информации понимали её только как передачу сведений, *имеющих смысл*, от одного человека к другому, размышляя над тем, каким образом этот смысл воспроизводится.

Ситуация резко изменилась в связи с возникновением классической теории связи, которая разрабатывалась в 30-х годах для технических средств передачи сигналов Х. Найквистом, Р. Хартли и К. Шенноном. Современное представление об информации выросло на переопределении этого термина в техническом приложении – *теории связи* для обозначения сигнала в устройствах связи. В результате смешения сигналов и смыслов в одном термине и произвольного перехода (зачастую неявного) от одного к другому возникло явление, справедливо названное И. М. Докучаевым «химерой информации».

Крайняя степень «химеризации» достигнута, пожалуй, в объединении теории связи с термодинамикой. Основанием для этого стали работы Л. Бриллюэна[2], который ввел «негэнтропийный принцип» и обосновал связь понятия количества информации с понятием физической энтропии. Эта связь основана на формальном сходстве математических выражений, предложенных К. Шенноном для определения количества информации I и Л. Больцманом для физической энтропии S как меры вероятности пребывания системы в данном состоянии. Отсюда сделан вывод о возможности выражения значений I и S в одних единицах: информационных (битах) или энтропийных (эрг/град). При этом в формуле К. Шеннона значение I получается с отрицательным знаком, что послужило основанием для введения понятия «отрицательной энтропии» (или *негэнтропии*), как характеристики процесса повышения организованности системы, по сравнению с энтропией, как характеристикой хаотичности.

Однако симметричное представление в сущности несимметричных феноменов – одномерного процесса разрушения и многомерного исторического процесса повышения организованности – привело к серьезным

мировоззренческим заблуждениям. Самоорганизация и негэнтропийный процесс – это не энтропия наоборот, а качественно другое явление, «это историческое недоразумение, приводящее к очевидным противоречиям с опытом…»[3]. За отождествлением процессов распада и синтеза следует отождествление физико-химических и биологических процессов, отождествление процессов в живых и неживых системах, процессов энергетических и неких иных, которые трактуются как собственно информационные.

По мере развития естествознания появляются новые дисциплины, переопределяющие это понятие для своих целей[4]. Следует заметить, что во всех работах по информационной тематике речь в конечном итоге идет о сообщении, организованном с помощью заданной формальной системы по заданным правилам. Предметом естественнонаучных и гуманитарных исследований становятся формы бытия этого сообщения в процессах субъект-объектных и субъект-субъектных взаимодействий. Проблема возникает тогда, когда информационный подход применяется к живым объектам (субъект-субъектным взаимодействиям), либо когда понятие информации выводится в философском дискурсе на уровень категории. Предметом становится бытие смыслового содержания сообщения либо бытие взаимодействующих субъектов в «сфере разговора» (Г. Шпет).

Анализ философских диссертаций и публикаций после 2000 года показывает, что философия пошла на поводу естественнонаучных представлений, порождая симулякры информации на основе различных дисциплинарных концепций и их комбинаций. Однако в ряде философских работ 60–90-х годов (М. Бунге, В. Д. Жирнов, Г. Клаус, Э. П. Семенюк, Ф. П. Тарасенко, Б. С. Украинцев, А. Д. Урсул и др.) имеются продуктивные идеи, не получившие, к сожалению, дальнейшего развития. В этих работах информация соотносится с такими понятиями, как ‘отражение’ и ‘отображение’ и высказывается мысль, что *информация* – это естественнонаучное понятие, а соответствующая философская абстракция – *отражение*, с помощью которой осмысляется характер причинности и раскрывается всеобщая универсальная связь вещей.

Исходным моментом в этих работах является ленинская теория отражения, в соответствии с которой, в трактовке советских философов, вошедшей в учебники и справочную литературу, *отражение* (как всеобщее свойство материальных объектов) есть реакция (изменение, отпечаток, след) любой вещи, взаимодействующей с другой вещью. При этом, «вследствие взаимодействия вещей отношение между ними носит характер взаимоотражения: любая из них объективно является одновременно отражаемой и отражающей по отношению к другой»[5]. Далее оговаривается, что «способность отражения в разной степени присуща всем живым существам, а в зачаточной форме (в форме способности вступать во взаимодействие и реагировать на воздействие, “отражать” его) свойственна вообще всей природе»[6]. Однако в такой трактовке стирается качественное различие между взаимодействием в живой и неживой природе.

Необходимо отметить, что в работах Ф. Энгельса и В. И. Ленина категория отражения разрабатывается применительно к теории познания. Ф. Энгельс в «Диалектике природы» рассматривает сознание как специфическую форму отражения бытия, а В. И. Ленин в работе «Материализм и эмпириокритицизм» понимает отражение как процесс и результат познавательной деятельности. Механизмам взаимодействия объектов неживой природы уделено крайне мало внимания. С точки зрения диалектического материализма, отражение – основная характеристика познания и сознания. «Познание и сознание понимаются в рамках этой концепции в качестве отражения, воспроизведения характеристик предметов, существующих объективно – реально, независимо от сознания субъекта». И далее: «Сам термин “отражение” является весьма неудачным, ибо вызывает представление о познании как о следствии причинного воздействия реального предмета на пассивно воспринимающего это воздействие субъекта. В действительности познание даже на уровне восприятия – это активный процесс сбора информации о внешнем мире…»[7].

В. Д. Жирнов справедливо замечает, что «отражение как всеобщее свойство материи представляет собой субстратное взаимодействие»[8]. Об этом же пишет и Б. С. Украинцев: при взаимодействии физических систем отражение оригинала сливается с реакцией отражающего объекта на воздействие оригинала, поэтому отражение является одной

из рядовых характеристик реакции[9]. По мнению Э. П. Семенюка, «именно природой отображающего определяется дифференциация отражательных процессов на качественно различные виды»[10]. Логическим следствием становится введение термина ‘отображение’ и даже ‘активное отображение’, чтобы акцентировать специфику взаимодействия в живой и неживой реальности. В философской энциклопедии 1965 года выделяется содержание отражения (отображение) и его форма (способы существования и выражения отображения). В гносеологическом аспекте отражение рассматривается как нематериальное (идеальное) отображение, *образ,* выделение которого из отражения осуществляется познающим субъектом, а в менее развитом виде – всеми живыми существами. Однако во всех цитируемых работах термины ‘отражение’ и ‘отображение’ даже при наличии их однозначных определений используются то как различные, то как синонимы в пределах одного предложения или абзаца. Налицо неопределённость познавательной ситуации, которая порождается неоднозначным употреблением терминов.

На наш взгляд, преодоление этой неоднозначности возможно на основе понятия связи как причинного отношения: «Связь – специфицированное отношение, при котором наличие (отсутствие) или изменение одних объектов есть условие наличия (отсутствия) или изменения других объектов»[11]. При этом указывается необходимость различения:

– *сторон* связи – объекты, образующие связь, как качественные определенности;

– *основания* связи – какое-либо общее свойство, делающее связь возможной;

– *линии* связи – то, за счет чего реализуется связь, что «проводит» связь; в конечном итоге некий материальный носитель.

В частности, если сторонами физической связи являются материальные тела, то основанием связи выступает общность физических свойств. В этом случае взаимодействие понимается как *отражение*, а процесс реализации связи описывается законами физического взаимодействия вещей, например, в терминах силы. В соответствии с третьим законом Ньютона действию всегда соответствует равное и противоположно направленное противодействие, следовательно, действие и реакция возникают одновременно, что графически изображается линией с двумя противоположно направленными стрелками, соединяющей два тела. В терминах немецкой классической философии при отражении реализуется «связь действующих причин» (И. Кант), а соответствующие закономерности формулируются как внешняя необходимость (Гегель). Соответственно *отражение* определяется как способность тел фиксировать в изменениях своего состояния признаки, свойства, отношения отражаемого, т. е. как всеобщее свойство материи фиксировать в своих изменениях результат внешнего воздействия.

Вполне очевидно, что физическое взаимодействие не составляет сути связи в живой природе. Здесь процесс воспроизведения особенностей отражаемого объекта осуществляется принципиально по-другому – это иная сущность бытия. Для её обозначения вводится понятие ‘отображение’, в ходе которого формируется образ (модель) отображаемого. Как отмечает В. И. Кремянский, «формирование образа – один из самых существенных моментов отображения как результата соответствующего акта»[12]. В нашем понимании *отображение* мыслится как способность *живых* объектов фиксировать в изменениях *специализированной структуры* целостности признаки, свойства и отношения отображаемого[13]. Своеобразие процесса отображения состоит в том, что живой объект не меняет своих физических свойств в результате такого взаимодействия, а изменение отображающей структуры *соотнесено* (не физически) с характеристиками отображаемого благодаря механизму *кодирования* признаков.

Отображение не обусловлено с необходимостью внешним воздействием, оно представляет собой самоорганизующийся процесс, осмысливаемый как «связь конечных причин» (И. Кант), а соответствующие закономерности формулируются как внутренняя необходимость (Гегель). При отображении имеет значение не собственно физический контакт и его интенсивность и не сам воспринимаемый объект или его признаки, а их наличие или отсутствие в качестве некой целостной неоднородности, которая имеет значение для живой единицы. Именно эти целостные, вычлененные (воспринятые) неоднородности распределения материи и энергии в пространстве и времени и изменение их распределения, которыми сопровождаются все протекающие в мире процессы, отобра-

жаются в своей конкретности и получают значение. Отображается не всё, что есть в объективной реальности, а лишь воспринимаемое.

Тем самым основанием связи в живой реальности является свойство отображения, которое реализуется в единстве восприятия, различения, означивания и соотнесения означенного, что в результате приводит к образованию образа ситуации – «субъективной реальности», благодаря чему появляется возможность направленного действия. Очевидно, направленные действия невозможны без образа ситуации, являющейся по существу системой ориентации. Как пишет Б. С. Украинцев, «самоуправляемая система должна уметь различать внешние и свои собственные процессы, ориентироваться во внешних условиях»[14]. И далее: «…в ходе эволюции и усложнения живых организмов возникли специализированные органы отображения, задачей которых было наиболее адекватное воспроизведение особенностей внешней среды в форме изменения физиологических процессов»[15].

Существенно, что прямые и обратные связи «осуществляются разными путями и различными источниками и адресатами»[16], а это означает принципиальную необусловленность процесса отображения внешними факторами. Обратное действие может и не состояться, если нет необходимых внутренних условий, или может быть иным. На это же указывает А. Г. Гурвич: «Нет никаких оснований предположить, что содержание реакций живых систем на любое воздействие является функцией исключительно от него. Все говорит скорее об обратном»[17]. А это в свою очередь означает, что связь между двумя объектами на основе свойства отображения должна графически обозначаться не одним, а двумя разнонаправленными векторами, т. к. наличие обратного действия не следует с необходимостью из наличия прямого действия. В этом состоит принципиальное различие в графическом изображении систем физических и самоорганизующихся. Соответствующий математический аппарат разработан в теории гиперкомплексных динамических систем А. Н. Малюты (1989), но его обсуждение выходит за рамки намеченной темы.

На основе сказанного вполне можно согласиться с Б. С. Украинцевым, что «информацию можно было бы определить как закодированное отображение»[18], т. е. как материализованное отображение в виде сообщения, образованного с помощью некоторой формализованной системы по определенным правилам. Однако это сообщение становится информацией в исходном своём значении не как фрагмент объективной реальности, а как субъективная реальность воспринимающего субъекта, т. е. лишь в том случае, если субъект адекватно отображает сообщение – может его «прочитать» и создать соответствующий образ. Отсюда следует, что сообщение относится к объективной реальности, а его значение (или в наиболее полном виде – смысл) – к субъективной. Их соединение воплощается в понятии ‘информация’, что становится основанием двойственности его интерпретации.

На основе приведённого выше понятия связи можно сказать, что информация как материализованное отображение представляет собой линию связи. Смешение основания связи (как «информационной причинности») и линии связи наряду с объективным (материализованным) и субъективным (содержательным) существованием сообщения порождает смысловую путаницу и заводит исследователей в тупик.

Таким образом, различение сущности взаимодействия в неживой и живой природе, фиксируемое в категориях ‘отражение’ и ‘отображение’, и понятие связи как причинного отношения создаёт теоретический фундамент для адекватного описания уровней организации материи. На этой основе, как нам представляется, возможно преодоление многозначности понятийного аппарата в философском дискурсе и восстановление целостного восприятия мира.

Примечания

[1] Концепция самоорганизации в исторической ретроспективе : сб. тр. М., 1994. С. 3.

[2] Бриллюэн, Л. Наука и теория информации. М. : Физматгиз, 1960.

[3] Галимов, Э. М. Феномен жизни : между равновесием и нелинейностью. Происхождение и принципы эволюции. М. : Едиториал УРСС, 2006. С. 165.

[4] Состояние, перспективы и проблемы развития информатики // Теоретические основы и прикладные задачи интеллектуальных информационных технологий. СПб. : Анатолия, 1998. С. 23–31.

[5] Тюхтин, В. Отражение / В. Тюхтин, Я. Пономарев // Философская энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. Ф. В. Константинов. Т. 4. М. : Совет. энцикл., 1967. С. 180.

[6] Введение в философию : учеб. пособие для вузов / авт. коллектив: И. Т. Фролов и др. 3-е изд., перераб. и доп. М. : Республика, 2003. С. 457.

[7] Лекторский, В. А. Отражение // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Ин-т философии. Рос. акад. наук. Нац. обществ.-науч. фонд ; науч.-ред. совет: акад. РАН В. С. Стёпин (предисл.) и др. М. : Мысль, 2000.

[8] Жирнов, В. Д. Некоторые вопросы отражения и информации в биологии и медицине // Философские и социальные проблемы медицины. М. : Медицина, 1966. С. 73–74.

[9] Украинцев, Б. С. Самоуправляемые системы и причинность. М. : Мысль, 1972. С. 45.

[10] Семенюк, Э. П. Информационный подход к познанию действительности. Киев : Наукова думка, 1988. С. 41.

[11] Ляхов, И. Связь // Философская энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. Ф. В. Константинов. Т. 4. М. : Совет. энцикл., 1967.

[12] Кремянский, В. И. Структурные уровни живой материи. М. : Наука, 1969. С. 176.

[13] Денискин, С. А. Познание живого : теоретико-методологические основы : монография. Челябинск : Цицеро, 2010. С. 123.

[14] Украинцев, Б. С. Самоуправляемые системы и причинность. М. : Мысль, 1972. С. 43.

[15] Там же. С. 47.

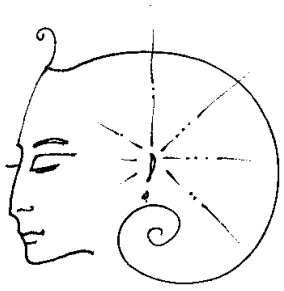
[16] Там же. С. 57.

[17] Гурвич, А. Г. Принципы аналитической биологии и теории клеточных полей. М. : Наука, 1991. С. 52.

[18] Украинцев, Б. С. Самоуправляемые системы и причинность. С. 49.

Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 11 (340).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 32. С. 18–20.

**ФИЛОСОФИЯ,
РЕЛИГИЯ,
МИФ**



М. В. Феллер

ВСТРЕЧА ΛΟΓΟΣ И RATIO В ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОМ МЫШЛЕНИИ

Возникновение эллинизма знаменует собой встречу греческого и римского мышлений. Фундаментальное различие в самих принципах философствования не способствовало их сущностному слиянию. Греческая мысль синтетична, она исходит из принципа λόγος – собирания в единство. Римская же мысль исходит из ratio – уточняющего, конкретизирующего разума. Различие в основании было преодолено христианством как новом типом мышления, вобравшем онтологизм греческой и волюнтаризм римской интеллектуальных традиций.

Ключевые слова: λόγος; ratio; эллинизм; греческая философия; римская философия.

Одним из наиболее важных и вместе с тем наименее изученных пластов античной мысли является эллинистический период, в котором «субъективно-индивидуальные интересы философии данного периода нисколько не нарушали общеантичного внеличностно-объективного»[1]. В нем сошлись две различные культуры, два самостоятельных языка и два совершенно различных в своей основе типа мышления. Особенная важность этого периода заключена в его пограничном положении. С одной стороны, ему предшествует период, так называемой, высокой классики как наиболее яркого и значительного проявления греческого гения в лице Платона и Аристотеля. С другой стороны, вслед за ним приходит уже совершенно новый тип мышления, связанный с принятием христианства.

Эллинистический этап еще называют греко-римским периодом античной мысли, что указывает на этническую принадлежность двух различных методов (именно в греческом смысле ‘μέθοδος’ – ‘путь’) мышления. При этом факт восприятия римлянами значительной части греческого учения говорит о его внутренней согласованности с ним. Но невозможно представить согласие с чем-либо, что не является в определенной степени родственным (близким) для согласующегося.

Эта связь обнаруживает себя в понимании сути человеческой природы. Так, греческое понимание, которое дается Аристотелем в «Никомаховой этике», определяет сущность человека в обладании словом: λόγον έχον[2]. Латинский перевод греческого понимания переводит суть человека в сферу возможности пользования разумом, то есть принимает человека как animal rationale. Таким образом, задачей данной работы будет определение того, что противоречило слиянию двух названных типов мышления в одно и под водительство одного, через выяснение фундамента их различий, коренящихся в сути греческого ‘λόγος’ и римского ‘ratio’.

Наиболее яркой особенностью греческого слова является изначально заложенный в нем смысл. Слово ‘λόγος’ происходит от ‘λέγειν’, наиболее близкого по смыслу к ‘собирать, класть одно к другому’[3]. Суть сбора заключена в приведении к единству. Слово (λόγος), таким образом, есть то, что собирает существо человека в его единство, подобное единству (Λόγος) самого космоса – гармоническое целое.

Знание, основанное на таком понимании сущности слова (λόγος), есть επιστήμη λογική – то, что мы привыкли обозначать наукой, определяющей правильность мыш-

ления. Рождению такого типа научного знания, равно как и видоизменению существа истины, теперь ставшей правильностью, мы обязаны греческому мышлению периода высокой классики. До того момента существо истины, тесным образом связанное со «словом», не замыкалось на одном только мышлении, но имело понимание в значительной степени даже более физическое. К тому же следует вспомнить, что в доклассический период вообще не было никакого более менее четкого разделения мысли на физическую, логическую и этическую. Что, тем не менее, не является указанием на крайнюю неопределенность и нечеткость мысли, к излишеству которых мы привыкли, но говорит скорее о некогда существовавшем умении мыслить «собственный остов чисто мыслимого предмета»[4].

Период высокой классики означает начало эпохи все усиливающейся самостоятельности мысли. Именно здесь наступает полное завершение мифа как целостного миропонимания, на смену которому приходит мир мышления, уже не ищущего опоры в божественных откровениях, но производящий мысль из себя и своих собственных установок. Собственно, на фоне такого абсолютного торжества человеческой мысли над бытием и произошла встреча римского мышления с греческим.

Основой римского мышления, как и всего римского государства, был принцип imperium – принцип власти и подчинения. Это есть первое фундаментальное отличие сути римского мышления от греческого. Так, к примеру, власть греческих богов строилась на показывании, в то время как римские боги были приказывающими и повелевающими. «Повеление, – по словам Хайдеггера, – есть сущностная основа господства и по-римски понятого “быть правым” и “иметь право”»[5]. Господство, выраженное в «иметь право», создает понятие о правоте и правде, которое в своем основании имеет сущностное сходство с платоновским пониманием истины мышления.

Слово же ‘ratio’ чаще всего переводят как ‘разум’ или ‘основание’, считая его наиболее близким по значению греческому слову ‘λόγος’. Это слово происходит от латинского ‘reor’ – ‘принимать нечто за что-либо’[6], то есть ‘считать’ (таковым). Кроме того, это слово может означать также ‘учет’ или ‘счет’, зачастую в математическом смысле подсчета. Слово ‘считать’ означает такую установку взгляда, при которой нечто мыслится как нечто, то есть предстает в своей целостности, индивидуальности и само-замкнутости. Установка взгляда (здесь: не органа ощущения, а постигающего мышления) суть та правильность мышления, заменившая собой древнегреческое понимание истины как само-раскрывания бытия.

Мераб Мамардашвили дает следующее понимание латинского термина: «рацио есть среднее между ничто и бытием»[7]. Понимание ‘ничто’ здесь не может соотноситься с областью абсолютного противоположения бытию в так называемом «небытии», поскольку если на мгновение представить, что «небытие» на самом деле «есть», то есть обладает бытием, то тем самым мы входим в неразрешимое противоречие с изначально заложенным в него смыслом. Поэтому ‘ничто’ не является небытием, но принадлежит бытию как некое его качественное состояние. И таким качеством представляется отсутствие или, точнее, «бытие отсутствия».

Тогда под ‘бытием’ должна пониматься форма актуального присутствия существующего. Именно в нем, в присутствии, нечто предстает как нечто. Из этого следует, что «среднее между ничто и бытием» есть движение. Это движение есть переход от отсутствования к присутствию – актуализация нечто. Более того, это в первую очередь есть форма актуализации «я» как мыслящего нечто. Таким образом, ‘ratio’ есть такая форма разумения, которая, актуализируя нечто в его присутствии, фиксирует его именно как нечто. Актуализация как бы вырывает вещь в ее присутствии как ее подлинном «есть» и тем самым творит ее мыслимое представление. Поэтому ‘ratio’ есть волящее мышление с целью схватить бытие вещи на ее становлении. А потому римское мышление есть мышление воли или мыслящая воля.

Но мыслящая воля способна проявить себя более всего на фоне отделенности времени от пространства. Ведь время обладает характером абсолютной необходимости: его невозможно ни повернуть, ни каким-то образом замедлить, ни тем более остановить. Его ходу подчинено решительно все, и человек и само космическое целое. Но мышление, отделяя пространство от времени, создает представление о некоем «чистом», отделенном пространстве и получает, тем самым,

определенную форму свободного из-себя-произведения. Пространство, таким образом, становится подчиненным человеческой воле путем воссоздания в его поле определенных повторяемых структур. Более того, пространственное мышление теперь вверяет человеческую судьбу в руки самого человека.

Отличие греческого мышления исходит из понимания пространственно-временной нераздельности бытия. Там понятие времени было неотделимо от понятия пространства, и даже более того, пространство мыслилось исходя из понимания времени. «Дважды тебе не войти в одну и ту же реку»[8]. Такое воззрение Гераклита вполне согласуется, по мнению Платона, с древнейшими представлениями и Гомера, и Гесиода, и Орфея. Таково же представление властвовало и во времена самого Платона, ибо будучи не согласным с таковым, философ вряд ли прибег бы к данному источнику в сложнейшей задаче поиска основ словообразования.

Так само пространство, мыслимое по-гречески, находится во власти изменения, диктуемого ходом времени. Но поскольку время есть необходимость, тогда и пространственное движение суть также подчинено закону необходимости. Отсюда и полностью непротиворечивое греческое понимание судьбы как абсолютной неизбежности.

Греческая мысль в основе своей всегда оставалось созерцательной (при этом никто ведь не назовет созерцательной римскую мысль) в смысле сосредоточенного всматривания и вмысливания в то, что раскрывается в некоем «виде» (εδος). Явление этого «вида» (εδος) не есть простая видимость вещи, но в нем содержится и сам ее смысл (λόγος). Тем не менее λόγος не есть εδος, но есть его собирание в мысли. «Эйдос есть сущее. Это значит, что логос есть смысловое становление сущего»[9]. Таким образом, греческая мысль, явленная в λόγος, раскрывается в воспринимающе-уподобляющемся всматривании в бытие.

Эпоха греческой классики не принесла с собой какого-то абсолютно нового понимания сути мышления. Напротив, она сохраняет все прежнее, что было до нее. Однако те изменения, которые были произведены в области понимания истины, непосредственным образом повлияли на существенное усиление роли мыслящего (воспринимающего).

Таким образом, эллинистическая эпоха стала точкой схождения двух, различных в своей глубинной основе, мышлений: греческого созерцательного и римского, основанного на фундаментальном значении воли. Этому схождению (именно мышлений, а не культур) в значительной степени способствовало развитие эллинской мысли, наметившей некий переход к возрастанию субъективности (не в новоевропейском смысле субъективности) мышления. Этот античный «субъективизм» лишь дал возможность взаимо-восприятия римского и греческого мышлений, что не привело, тем не менее, к их сущностному слиянию.

Их действительное сущностное схождение произошло уже только в абсолютно новом типе мышления – христианстве. Именно в нем фундаментальная онтология греков и моральная философия римлян сошлись в единую мысль о воплощенном Боге-Слове.

Примечания

[1] Лосев, А. Ф. История античной философии. М. : Черо, 1998. С. 7.
[2] Аристотель. Никомахова этика. Сочинения : в 4 т. Т. 1. М. : Мысль, 1983. С. 64.
[3] Хайдеггер, М. Положение об основании. Статьи и фрагменты / пер. с нем., глоссарий, послесл. О. А. Коваль, предисл. Е. Ю. Сиверцева. СПб. : Лаб. метафиз. исслед. филос. фак. СПбГУ ; Алетейя, 2000. С. 180.
[4] Хайдеггер, М. Изречение Анаксимандра. Разговор на проселочной дороге : сборник : пер. с нем. / под ред. А. Л. Доброхотова. М. : Высш. шк., 1991. С. 36.
[5] Хайдеггер, М. Парменид / пер. с нем. А. П. Шурбелева. СПб. : Владимир Даль, 2009. С. 94.
[6] Хайдеггер, М. Положение об основании. С. 169.
[7] Мамардашвили, М. Картезианские размышления. М. : Прогресс : Культура, 1993. С. 169.
[8] Платон. Кратил. Собр. соч. : в 4 т. : пер. с древнегреч. Т. 1. / общ. ред. А. Ф. Лосева и др.; авт. вступит. ст. А. Ф. Лосев ; прим. А. А. Тахо-Годи. М. : Мысль, 1990. С. 636.
[9] Лосев, А. Ф. Философия имени. Бытие. Имя. Космос. М. : Мысль, 1993. С. 709.

Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 11 (340).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 32. С. 21–27.

А. С. Цыганков

ФЕНОМЕН МИФОЛОГИЗАЦИИ СОБЫТИЙНОЙ ИСТОРИИ

Анализируется функциональное значение социокультурного процесса мифологизации событийной истории общественным сознанием. Эксплицируются гносеологические, аксиологические и этиологические функции мифа как формы интерпретации истории. Выявляются психогенные факторы мифологизации исторических событий, обосновывается гипотеза о том, что мифологизация выступает одной из форм процесса индивидуации. Рассматривается специфика мифологизации на современном этапе общественного развития.

Ключевые слова: миф; мифологизация; историческое событие; общественное сознание; бессознательное; идеальное общество; архетип.

Во второй половине XX века в системе духовной культуры стала проявляться тенденция к синкретизму таких элементов человеческого бытия, как наука, религия и миф. К настоящему времени, в начале XXI века, можно констатировать, что указанная тенденция нисколько не ослабла и не исчезла, но, наоборот, еще более усилилась. В границах влияния феномена «ремифологизации» – возрождения мифологии в культурах, которые утратили непосредственную связь с живым мифом и ритуалом, оказалась и такая важная и необходимая для саморефлексии общественного сознания сфера духовной жизни, как история. Однако при этом феномен «ремифологизации» для исторической науки несет в себе не только отрицательные стороны, угрожающие превратить этот вид научного знания в квазинаучное, но и положительные, которые заключаются в том, что актуализация в современном социуме мифологических пластов культуры придает новую актуальность рассмотрению соотношения истории и мифа. Сам миф как одна из форм интерпретации истории, наряду с наукой и религией, является инклюзивным человеческой культуре и истории и был взаимосвязан с ними на самых ранних периодах их становления, что дает возможность учитывать мифологический компонент в сознательном и бессознательном социума, находящегося на любом этапе своего развития.

Анализом специфики взаимосвязи исторического и мифологического в общественном сознании успешно занимались такие мыслители, как Ф. Ницше, Б. Малиновский, М. Элиаде, Ф. Рефуле, А. Ф. Лосев, Е. М. Мелетинский, А. Я. Гуревич, В. М. Найдыш. Однако в работах указанных ученых мало места отводится анализу особенностей и функционального значения феномена мифологизации событийной истории. Для успешного исследования указанной проблематики необходимо эксплицировать особенность мифа как формы интерпретации истории, выявить его гносеологическую, этиологическую и аксиологическую функции, рассмотреть цели и причины мифологизации истории, проанализировать специфику мифологизации в условиях современного социума.

Особенность мифа как формы интерпретации событийной истории может быть выявлена при помощи непосредственного обращения к феномену мифа, который есть ни что иное как символ – синтез идеального и реального. Возникновение идеального, которое фундирует собой возможность появления мифа, обусловлено существованием в структурах коллективного бессознательного архетипов – перво-образов, имплицитно задающих векторы общественного развития. Особое значение имеет архетип Рая, детерминирующий бессознательное стремление общества к достижению «идеального состояния». Важность данного архетипа для рассматриваемого аспекта мифа как формы интерпретации истории определяется его ярко выраженным социальным измерением. Архетип Рая, который трансформируется посредством описанного К. Г. Юнгом «визионерского творчества», перекодирующего бессознательные-иррациональные архетипы в осознанные-рациональные формы – мифологемы, манифестируется в мифологеме рая или идеального общества, которая встречается во всех культурах, что лишний раз указывает на ее архетипические корни. Именно мифологема рая как идеальное представление является

одной из обязательных составляющих мифологической интерпретации истории, так как воплощает стремления и чаянья социума, а не только отдельного индивида (нет идеального места, которое мыслимо вне социальной перспективы, даже одиночество возможно лишь в том случае, если есть другие) и ввиду своей социальной специфики способна оказывать наибольшее влияние на общественное развитие и, следовательно, на историю. Сама мифологема есть некая структура, предопределяющая оценку исторического события, явленного в историческом факте. Здесь следует согласиться с М. Хайдеггером, который указывает на то, что «толкование основано всегда в предусмотрении, которое "раскрывает" взятое в предвзятии в видах определенной толкуемости. Удерживаемое в предвзятии и «предусмотрительно» взятое на прицел понятое делается через толкование внятным»[1]. Следовательно, особенность мифа как формы интерпретации истории заключается в том, что исторические события, представленные в исторических фактах, из которых состоит ткань истории, символизируются. Психосоциальной основой для этого выступает мифологема рая, уходящая своими корнями к архетипу Рая, находящемуся в слое коллективного бессознательного.

Среди наиболее важных функций, которыми обладает миф как форма интерпретации событийной истории, можно выделить – гносеологическую, этиологическую и аксиологическую. Благодаря мифологеме становится возможным возникновение такого явления, как знаковое событие, которое вводит человека в контекст мифологемы, «отсылает» его к ней. Факты, оставленные подобными событиями, с неизбежностью подвергаются оценке, которая производится исходя из имеющейся мифологемы. При этом мифологизированный «факт» насыщен эмоциями и чувствами: «Миф насыщен эмоциями и реальными жизненными переживаниями; он, например, олицетворяет, обоготворяет, чтит или ненавидит, злобствует»[2]. Необходимо отметить, что знаковые события, как правило, не находятся в пространстве обыденности и повседневности, но сами бросаются социуму и человеку в глаза своей нестандартностью, «не-ладностью». Так человек в своей повседневной жизни не замечает не только вещи в модусе подручности, но и события, которые однообразно сменяют одно другое изо дня в день. Говоря иначе: «…завтрашнее, которое ожидается и заботит, есть "вечно вчерашнее"»[3]. На экзистенциальном уровне знаковое событие фундирует феномен удивления и нерешительности, так как относительно подобных событий человек не может «принять обдуманное решение», поскольку для этого необходимо произвести некий расчет, который неразрывно взаимосвязан с уже имеющимся опытом и, следовательно, знанием, хранящимся в памяти. Нерешительность, которая толкает к принятию решения, сопровождается сильной аффектацией, что значительно снижает возможность нахождения чисто рационального решения, так как «использование рациональных аргументов может иметь шансы на успех только в том случае, если эмоциональность данной конкретной ситуации не превышает определенного критического уровня»[4]. В этой связи необходимо отметить, что в обыденной, повседневной жизни человеку не так часто приходится принимать самостоятельные решения, так как зачастую он руководствуется существующими в обществе нормами поведения, т. е. фактически теми решениями, которые были приняты до него и за него Другим. Само решение предопределяет поведение человека, раскрывая социальную реальность в определенных границах, в которых человек может вести себя. Знаковые события, напротив, выходят за рамки указанных выше возможных видов решений, которые были приняты за человека Другим, по причине своей нестандартности и неожиданности. Таким образом, чем менее развиты в социуме нормативные институты, регламентирующие поведение человека в той или иной ситуации, тем самым, предоставляя ему возможные варианты решений, определяющих его поведение, тем более увеличивается шанс столкновения с необыденным и неожидаемым, и, следовательно, тем чаще человек и общество «захватываются» знаковыми событиями. Гносеологическая сторона мифа, ввиду своей рационалистической природы, во многом схожа с предметным знанием, которое познает незнаемое через уже известное. С. Л. Франк следующим образом описывает предметное познание: «Отсюда следует, что всякое предметное знание предполагает направленность познавательного взора на "неизвестное", на некое х, в котором отыскивается и открывается содержание А (то что уже известно), и притом в том смыс-

ле, что это А "принадлежит" неизвестному (в остальных отношениях) предмету и улавливается именно в его составе или как бы на его фоне»[5]. Возвращаясь к знаковому событию необходимо отметить, что оно само захватывает человека, «поворачивая» его к мифологеме. Так, например возведение Берлинской стены в 1961 году, материализовавшее границу между двумя Германиями, первоначально вызвало сильную эмоциональную реакцию, которая актуализировала мифологическую интерпретацию. Это историческое событие можно считать знаковым, так как оно, выбиваясь из обыденности, оказало влияние на жизнь людей, т. е. изменила ее, а также было замечено ими.

С гносеологической функцией мифа как формы интерпретации событийной истории взаимосвязаны этиологическая и аксиологическая. Первая, соизмеряясь с архетипической оценкой субъектом знакового исторического события, находит причины данного события, также руководствуясь имеющейся мифологемой, что может повлечь за собой мифологизацию иных исторических событий (фактов), которые находились во взаимосвязи со знаковым. Вторая, также действуя в рамках имеющейся в социуме мифологемы идеального общества, подвергает оценке историческое событие, запечатленное в факте, через призму «приближения» или «отдаления» от существующего идеального образа общества, производит, тем самым, расчет, на основании которого принимается решение, т. е. выносится суждение о самом историческом событии (факте). Так, упоминавшееся возведение Берлинской стены оценивалось из дискурса мифологемы идеального общества. Однако необходимо учитывать, что выделение указанных выше функций мифологизации истории является условным, так как во время фактического процесса мифологизации они выступают в неразрывном единстве.

Говоря о целях мифологизации событийной истории, первоначально следует отметить, что данный процесс направлен на перекодировку знаковых исторических событий в повседневную, привычную социуму и человеку, обыденность. Иными словами нечто непонятное, необыденное, оказывающее влияние на жизнь, изменяющее ее, должно быть оптимизировано посредством рассмотренных выше функций мифологизации. Событие должно стать обыденным, т. е. таким, с каким возможно иметь дело, от которого известно, что ожидать, и которое возможно просчитать-оценить. В данном случае доминантной оказывается рациональная сторона мифологизации. Она интерпретирует свершившееся неожиданно – знаковое историческое событие, через ожидаемое и тем самым уже както известное – мифологему. Следовательно, в мифологизации может преследоваться цель редуцирования незнаемого, необычного и влиятельного (меняющего обыденность и привычность) к обычному посредством, известным образом, уже ожидаемой и, следовательно, знаемой, мифологемы. Однако мифологизация не может и не должна ограничиваться только данной целью, в противном случае ее можно было бы трактовать как простое невежество, которое вынуждает охваченное им общество или отдельные социальные группы усматривать в исторических событиях несвойственное им измерение. То «знаемое», к которому редуцируются знаковые исторические события, символизируясь тем самым, есть мифологема – оформленное в пространстве сознательного бессознательное архетипическое начало.

Именно тяга к достижению идеального состояния, обусловленная архетипом Рая, вынуждает общество мифологизировать исторические факты, она есть основная причина этого процесса. К. Г. Юнг пишет в своей работе «Трансцендентальная функция» о том, что «сознание обладает порогом интенсивности, которого его содержания должны были достичь, поэтому все слишком слабые элементы остаются в бессознательном»[6]. Знаковое историческое событие преодолевает обозначенный швейцарским психиатром порог интенсивности и вводит в свет сознания архетипические элементы бессознательного. Подобное преодоление осуществляется по причине невозможности просчитать, т. е. оценить происходящее событие, и, следовательно, вынести относительно него какое-либо решение, тем самым, избрать способ поведения и раскрыть социальную реальность в определенных границах. В модусе невозможности принятия решения – нерешительности в сознание поднимаются элементы индивидуального и коллективного бессознательного. Последние, на уровне аффектов, могут проявлять себя в форме ужаса (беспричинного страха), восторга, трепета, того чувства, которое в феноменологии религии принято

называть «нуминозным». Данное чувство связывалось К. Г. Юнгом с архетипом: «Если образ нуминозен, т. е. заряжен психической энергией, то он становится динамическим, производящим эффект <…> в этом действие архетипа»[7]. Благодаря свершению знаковых исторических событий актуализируется процесс индивидуации – интеграции сознательного и бессознательного, что влечет за собой появление психологической трансцендентальной функции – «соединения содержимого бессознательного с содержимым сознания»[8]. Проникшие в сознание элементы архетипического бессознательного, после завершения самого события, оставшегося лишь в памяти его участников и фактах, осмысляются через мифологему, тем самым включаются в сознание. Синтез содержания мифологемы, выстроенной на архетипическом фундаменте, и факта, отражающего знаковое историческое событие, способствует индивидуации. Таким образом, мифологизация выступает одной из форм, в которой может проявлять себя индивидуация. Следовательно, мифологизация исторических событий на иррациональном-психологическом уровне ставит перед собой цель приблизится к бессознательному архетипическому началу, интеграцию сознательного и бессознательного, проявляющуюся в самой мифологизации. Следует согласиться с Н. Л. Гиндилис, которая, говоря о процессе индивидуации, отмечает необходимость двух вещей: «Это, во-первых, ослабление сознательной установки и погружение в глубины бессознательного, содержания которого являются не известными и чужеродными для сознания. На этом этапе процесса индивидуации ведущую роль играет бессознательная установка. И, во-вторых, на более позднем этапе этого процесса, когда на передний план выдвигается сознательная установка, осуществляется *сознательная переработка* материалов бессознательного, что ведет к обогащению сознания и расширению его границ»[9].

Необходимо также отметить, что если рассматривать знаковое событие в перспективе времени, то оно должно быть сближено с мгновением, каким его понимает С. Кьеркегор: «мгновенье – эта та двузначность, в которой время и вечность касаются друг друга»[10]. В историческом событии, с одной стороны, проявляет себя вечность, внеисторичность свершаемого события, обусловленная аффектацией человека, «отступлением» рациональной функции сознания и «наступлением» бессознательного архетепического начала, с другой, в процессе мифологизации узнается случай, который может случиться по воле судьбы, она, в свою очередь, в зависимости от господствующего мировоззрения, может пониматься как безличный Фатум или проявление божественной воли. В этой связи следует обратиться к древнегреческому восприятию времени, которое отражалось посредством двух слов: хронос и кайрос[11]. Хронос – это время как средство измерения, продолжительности временного периода, возраста объекта. Классическое толкование времени как средства измерения дал в своей «Физике» Аристотель. Время в этом смысле становится, впоследствии, основой классической физики. «Судить об исторических событиях мы действительно можем только на основе хронологии. Однако хронология ничего не говорит о важности, смысле того или иного исторического события»[12]. Другой аспект времени выражался древними греками при помощи понятия ‘кайрос’, обозначавшего качественный характер времени, а также особое положение происходящих в подобном времени событий, которые фундируют его. «Такое событие может случиться не *в любое время*, но только в *определенное* время, – время, которое может и “не настать”»[13]. Следовательно, «кайрологическое» время должно указывать на важность события, на его влиятельность, способность поменять нечто в человеческом социуме. Также необходимо обратить внимание на такой аспект «кайрологического» времени, как напряженность, кризисность. Время бога Кайроса – это такое время, в котором должно быть принято решение, вскрывающее границы реальности мира, в которых человек может себя вести. Данная сторона «кайрологического» времени обусловлена самой спецификой знакового исторического события, не позволяющего себя просчитать и вынести относительно себя какое-либо решение. Таким образом, можно сказать, что знаковое событие в его временном отношении переживается человеком как момент, приоткрывающий саму вечность, однако после завершения события и возвращения рациональных функций сознания оно начинает казать себя как случайное, т. е. выходящее за границы причинно-следственных отношений, установленных рационально-

стью. При этом в зависимости от развития общества и специфики его мировоззрения случайное событие может быть истолковано как проявление судьбы. Следовательно, одной из составляющих мифологизации знаковых исторических событий, отраженных в фактах, которая реализуется социумом, является их понимание как не зависящих от воли общества. В знаковом событии, переживаемом в мгновении, приоткрывается сама архетипическая структура, к которой впоследствии пытаются приблизиться через мифологизацию знаковых исторических фактов.

В образ идеального общества инкорпорировано также стремление человека и социума к целостности. В случае достижения желаемого, т. е. идеального, состояния человек реализует все свои возможности и, следовательно, перестает выходить за свои собственные пределы в процессе полагания новых возможностей и достигает целостности. В этой связи необходимо обратить внимание на такое понятие аналитической психологии, как самость: «В этом образе представлена цель полного человека – реализация своей целостности и индивидуальности, по своей воле или против нее»[14]. Достижение самости реализуется посредством процесса индивидуации – интеграции бессознательного в сознательное. Сам К. Г. Юнг выделяет два вида индивидуации: природный процесс, который протекает без ведома индивида; осознанный процесс – осуществляющийся человеком намеренно. Индивидуация в форме мифологизации является природным бессознательным процессом, который происходит непроизвольно, спонтанно. Швейцарский психиатр пишет о том, что «при первом рассмотрении она есть чисто природный процесс, который при определенных обстоятельствах протекает без ведома и содействия индивидуума и может даже насильственно реализовывать себя вопреки его противодействию. Смысл и цель данного процесса – осуществление (первоначально заложенной в эмбрионе) личности во всех ее аспектах. Это – восстановление и развертывание изначальной, потенциальной целостности... Этот процесс я называю процессом индивидуации»[15]. Косвенным образом данное предположение подтверждает и позиция Юнга, согласно которой архетип самости стягивает и замыкает на себе все прочие архетипы. Следовательно, архетип Рая взаимосвязан с архетипом целостности, самости, который, известным образом, является основным в человеческом бессознательном, конечной целью индивидуации. Через архетип Рая становится возможным процесс индивидуации в форме мифологизации исторических событий, чьей основной целью выступает достижение человеком самости, целостности.

Переходя к определению особенностей мифологизации исторических событий в современном социуме, необходимо отметить, что на современном этапе развития значительного числа вестернизированных обществ, когда сложно обозначить какую-то конкретную мифологему, отражающую представление социума о его идеальном состоянии, архетип Рая манифестирует себя в различных экзистенциальных переживаниях, одним из которых выступает жажда путешествий по «райским» местам, выраженная в форме туризма. Он способен на ограниченное количество времени дать возможность человеку почувствовать себя в идеальном месте, где хочется жить и вступать в социальные отношения. Однако туризм в его современной форме выступает неким эрзацем, способным лишь заглушить чувство ностальгии по идеальному месту и состоянию, так как он не подразумевает свершение знаковых событий, вводящих человека в процесс индивидуации-мифологизации, который, в свою очередь, есть неотъемлемый этап на пути достижения самости, целостности.

Здесь также возможно указать на причину, ввиду которой мифологемы прекращают свое существование, – их перестают переживать. В этой связи необходимо согласится с П. Йорком, утверждавшим, что «все действительно реальное становится схемой, если взято как “вещь в себе”, если не пережито»[16]. Иными словами, когда знаковые события больше не отсылают к определенной мифологеме, не переживаются на ее фоне и в итоге исчезают, следовательно, не раскрываются в мгновении архетипические структуры бессознательного, которые детерминируют процесс индивидуации-мифологизации, приводящий к целостности, тогда мифологема превращается в пустую абстрактную схему, не пригодную для функционирования. Причины подобного явления могут скрываться в историческом сознании социума и его представлении о том, что он уже достиг возможного идеального состояния (современное европейское обще-

ство), или в разочаровании в самой мифологеме (российское общество с перестроечного периода), что влечет за собой прекращение восприятия знаковых событий как знаковых. Кроме этого, необходимо учитывать и психосоциальный фактор, а именно развитие в общественном сознании рациональной конкретности и направленности. К. Г. Юнг говорил о том, что «сегодняшняя цивилизованная жизнь требует сконцентрированного, направленного функционирования сознания, а это влечет за собой опасность сильной разобщенности с бессознательным»[17]. Подобные изменения в человеческом сознании фундировали рационализацию самой мифологемы, которая была десимволизирована и демифологизирована и стала восприниматься как недостижимый, с рациональной точки зрения, идеал – утопия. В этой связи необходимо также обратить внимание на активно развивающиеся с эпохи Просвещения нормативные институты, которые значительно уменьшили возможность свершения нестандартных и неожидаемых по своей природе знаковых исторических событий. Кроме этого, начиная с эпохи Нового времени, велась активная работа по десимволизации и рационализации моральных и поведенческих нор. Если в момент принятия какого-либо решения представитель традиционного общества и все общество в целом имели дело с символизированными нормами, т. е. некими решениями, которые были приняты за них и до них, и посредством этих символизированных норм всегда пребывали во внутреннем «диалоге» со своим бессознательным, то для нетрадиционного общества подобный «диалог» представляется невозможным ввиду десимволизации окружающего мира, открытие которого возможно через принятие решения. Интерес также представляет указание М. Элиаде на то, что в традиционных обществах любой феномен социального бытия, даже уже давно известный социуму, мог восприниматься «как бы впервые»: «За этим угадывается глубокое желание переживать любой опыт как бы впервые, когда он представлял своего рода эпифанию, встречу с чем-то могущественным, значительным»[18]. Следовательно, любое событие, при известных обстоятельствах, могло выступать в качестве знакового.

Таким образом, говоря об особенностях и функциональном значении мифа как формы интерпретации событийной истории, необходимо отметить, что мифологизация истории – есть синтез в общественном сознании мифологемы, возникшей ввиду наличия в структурах человеческого бессознательного архетипа Рая, и знакового-исторического события, оставившего глубокий след в историческом сознании социума. В феномене мифологизации событийной истории обнаруживают себя три основные функции – гносеологическая, этиологическая и аксиологическая, которые призваны интегрировать знаковое-историческое событие в духовную и социальную жизнь человека. Цель, которую преследует миф как форма интерпретации событийной истории, – рационализация, ее задачей является оптимизация знакового-исторического события. Данная цель неразрывно взаимосвязана с глубинно-психологической причиной мифологизации – неосознанным желанием достижения целостности общественного сознания с помощью процесса индивидуации, представленного в форме мифологизации исторических событий, т. е. интеграции бессознательного в сознательное. В современном обществе миф продолжает занимать ключевое место как форма интерпретации событийной истории, однако при этом большее значение представляет собой отсутствие «живой» и «переживаемой» мифологемы, которое фундирует появление у социума чувства ностальгии, влияющего на его духовное состояние.

Примечания

[1] Хайдеггер, М. Бытие и время. М. : Академ. проект, 2013. С. 150.
[2] Лосев, А. Ф. Диалектика мифа. М. : Академ. проект, 2008. С. 34.
[3] Heidegger, M. Sein und Zeit. Tübingen : Max Niemeyer, 1967. C. 370.
[4] Юнг, К. Г. Трансцендентальная функция // Юнг, К. Г. Избранное. М. : Попурри, 1998.
[5] Франк, С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк, С. Л. Сочинения. М. : АСТ, 2000. С. 273.
[6] Юнг, К. Г. Трансцендентальная функция. С. 34.
[7] Юнг, К. Г. Архетип и символ. М. : Ренессанс, 1991. С. 304.
[8] Юнг, К. Г. Трансцендентальная функция. С. 14.
[9] Гиндилис, Н. Л. Аналитическая психология К. Г. Юнга : к вопросу понимания самости // Вопр. психологии. 1997. № 6. С. 89–95.

[10] Кьеркегор, С. Страх и трепет. М. : Республика, 1993. С. 183.
[11] Кайрос является богом благоприятного момента в древнегреческой мифологии.
[12] Михайлов, И. А. Ранний Хайдеггер. М. : Прогресс-Традиция, 1999. С. 182.
[13] Там же. С. 183.
[14] Юнг, К. Г. Ответ Иову. М. : Канон, 1995. С. 222.
[15] Юнг, К. Г. Психология бессознательного. М. : Канон, 1994. С. 160–161.
[16] Переписка Вильгельма Дильтея с графом Паулем Йорком фон Вартенбургом 1877–1897. Цит. по: Хайдеггер, М. Бытие и время. С. 400.
[17] Юнг, К. Г. Трансцендентальная функция. С. 41.
[18] Элиаде, М. Космическое обновление и эсхатология [Электронный ресурс] // Элиаде, М. Мефистофель и андрогин. СПб. : Алетейя, 1998. URL : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/eliade/kosm.php#arrival.

Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 11 (340).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 32. С. 28–30.

А. И. Мацына

ДИНАМИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ АРХАИЧЕСКОГО ВОСПРИЯТИЯ СМЕРТИ КАК РЕЗУЛЬТАТ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ ДРЕВНЕЙ ПОГРЕБАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ

Формулируется проблема осмысления древней погребальной обрядности и озвучивается ее решение на философском уровне. Полноценной основой для формирования теоретического ядра древнего погребального обряда являются религиозно-идеалистическое и религиозно-эзотерическое направления танатологии, осуществляющие постановку и разрешение смертной проблематики в нерационалистическом ключе. Ключевым моментом этого решения является метафизика Преодоления – динамическая модель восприятия смерти.

Ключевые слова: погребальная обрядность; ритуал; традиция; смерть; инициация; контекст; древний; архаический; метафизика Преодоления.

Философия не возлагает на себя обязанность решения проблем частных наук. Однако в научной сфере порой возникают ситуации необходимости применения философского подхода. Например, когда современный исследователь соприкасается с объективированным духовным опытом бесписьменных культур. Древние погребальные памятники, вне всякого сомнения, являются такими объективациями духовного опыта. Необходимость научно-рациональной интерпретации артефактов, связанных с духовной сферой мифа (объективированное духовное), порождает стремление реконструировать архаическую онтологию мифа.

Такая линия осмысления древней погребальной обрядности выводит на философскую проблему оппозиции Жизни и Смерти как одного из предельных оснований бытия. Но древние формы культурного снятия этой оппозиции основаны на специфически нерассудочных способах трансцендирования жизни, которые попросту устраняются современным рассудочным сознанием.

Трансцендирование можно понимать как некий акт выхода за границы эмпирического опыта, чувственной реальности. Нерассудочность древних способов трансцендирования реальности хорошо иллюстрирует тезис о двойственно-динамической структуре души, отображаемой погребальной обрядностью (М. Ф. Косарев). Сущность его сводится к тому, что формы архаической погребальной обрядности соотносятся с иррациональными представлениями о душе и направлениях ее движения в состоянии посмертия[1].

Архаический вариант снятия оппозиции Жизни и Смерти иррационален и включает в свой состав представления о душе, посмертии и бессмертии. В этой связи востребованной оказалась работа по классификации эффективности танатологических концепций в решении триединой проблемы жизни-смерти-бессмертия[2] (И. В. Вишев). С упором на среднее звено в аспекте метафизики смерти[3] – представлений о бессмертии (В. Ш. Сабиров).

В рамках такой классификации[4] мы можем выделить несколько различающихся между собой направлений метафизики смерти, которые условно можно разбить на две группы концепций, в основании которых лежат *рационалистическая* и *нерационалистическая* трактовки феномена смерти. Рационалистическая трактовка минимизирует исследовательские возможности и саму проблему жизни-смерти-бессмертия. Нерационалистическая постановка проблемы, представленная в религиозно-идеалистическом и религиозно-эзотерическом направлениях, эвристически наиболее потенциальна для нашего исследования. Религиозно-идеалистическая танатология включает феномен смерти в число сущностных характеристик человека, смещая внимание к осмыслению смерти как трансцендентного, выведенного за пределы земного существования состояния жизни. Либо как чего-то чуждого, инакового жизни, являющегося одновременно окончанием бытия и началом инобытия. При этом фиксируется принципиальное различие трансцендентального и трансцендентного осмысления смерти. Религиозно-эзотерическая танатология основывается на представлениях о человеке как манифестации Абсолюта и рассматривает феномен смерти в наиболее широком традиционно-культурном диапазоне. Оба

рассмотренные варианта танатологии реализуют целостный, холистский подход к проблеме смерти и оценивают смерть как некий переход к личностному инобытию. Следует отметить, что мистериальный опыт восприятия смерти сближает позиции религиозно-идеалистической и религиозно-эзотерической танатологии.

На основе нерационалистических трактовок и их традиционных религиозных и мифологических оснований сформирована интегральная модель архаического восприятия феномена смерти. Данная модель построена с учетом того, что особенностью мифологического мировосприятия является представление о наличии прямой и субстанциальной связи мира, бытия и сознания с Первопричиной, находящейся в самом мире. Поэтому онтология мифа специфически диалектична. Она особенным образом трактует соотношение части и Целого (Абсолюта). Диалектика нисхождения Абсолюта в периферийный мир феноменов дополняется невидимой, идущей на смену нисхождению фазой компенсирующего восходящего движения феноменов от периферии к Абсолюту. В перспективе такой онтологии Возврата смерть представляется началом возвратной фазы непрерывно повторяющегося цикла «восхождение-нисхождение». Онтология Возврата может быть противопоставлена онтологии Конечного, абсолютизирующей принцип Ничто.

Цикличка восхождения-нисхождения, на которой базируется мифологический способ культурного снятия оппозиции жизни и смерти, соотносится с мифологемой Пути, связанной с архетипическими рядами Смерти и Трансформации. Символы, отражающие природные циклы, присутствуют одновременно и в заупокойных, и в инициатических традициях древности. Они соотносятся с диалектикой единства жизни и смерти, вписывая субъекта в Бытие. Смысл этой схемы в отношении к субъекту может быть генерализован ключевым термином *‘преодоление’,* фокусирующим внимание на движении. Метафизика Преодоления – это интегральная динамическая модель архаического восприятия феномена смерти.

Это ассоциативное повторение простейшей модели природных циклов, отражение динамики силы, «сокрытой» в точках преломления небесных циклов, заставляющей однажды отжившее двигаться в обратном направлении.

Такая культурная реминисценция природной модели раскрывает отношение ‘человек – мир’ в мифе через отношение ‘часть – целое’. В роли Целого выступает Первопричина, проявляющаяся через материальный мир, а в роли части – сам субъект в материальном мире. Принцип соотнесения части и Целого реализуется в инициатических практиках. Инициация – это способ трансцендирования реальности, когда субъект воспринимает себя одновременно и как субъект, и как объект, в соотношении со сферой потенциально абсолютных смыслов. Здесь мы видим неоднократное преодоление чувственной реальности как самоотречение конечной ограниченной части ради наполнения ее смыслами, трансцендентными содержаниями бесконечной целостности Бытия. Шаг к преодолению собственной объектности – это одновременно и уничтожение объектности в субъекте, и создание в нем новой объектности (рождение новой личности). Это жертвенная, преодолевающая соотнесенность части и Целого, актуального и потенциального, действительного и возможного, субъекта и Первопричины.

Суть человеческой экзистенции в рамках архаически мифологического понимания человека трактуется как преодоление обыденной действительности, преображение инициатическим, посвятительным способом естественных границ видовой природы. Это предопределяет и трактовку человека как процесса самопреодоления конечности. Путем самопожертвования, максимально напряженным символом которого является символ солнечной жертвы. Когда подразумевается, что Целое (образ солнца) отдает часть себя во имя развития низшей ступени иерархии. Для метафизики Преодоления характерны такие смыслы человеческой экзистенции, как «истинная» и «неистинная» жизнь и смерть. Меняется и содержание понятия смерти. Мы находим естественную смерть как рождение в Абсолютном и искусственную символику смерти для отражения этапа восхождения к Абсолютному. Сам феномен смерти раскрывается как основополагающий принцип Восхождения к Абсолютному. В связи с этим метафизика смерти в структуре онтологии Возврата раскрывается как метафизика возвратного Восхождения.

Такая травматически-жертвенная связь субъекта и Первопричины осуществляется посредством ритуала, древнейшая основа ко-

торого – символический переход между различными формами космического и социального бытия (живое и неживое, человеческое и сверхчеловеческое, природное и социальное). И в этом смысле выход в сферу абсолютных смыслов возможен не только через рефлексию (дискурс, письменность), но и через совершенствование форм ритуализации. Максимально развитую ритуализацию, а значит и онтологизацию жизненного процесса, мы и видим в бесписьменных культурах.

Предполагается специфическое соотношение в работе формирующих эту модель психических структур – доминацию нерассудочных восприятий и их рассудочное оформление (объективацию), прочно связывающее человека с окружающей социальной и естественной средой. Поскольку мифологическое сознание использует материал «под рукой», а непрерывная цепь ассоциативных сюжетов, имманентных сознанию, порождает бесконечное количество форм.

Явление смерти при этом подвергается постоянной рефлексии, порождая символы, задействованные в инициатической культуре. С нашей точки зрения, мифологическая культура может быть рассмотрена как тотально инициатическая, радикальным актом которой является акт самоотречения, самопожертвования. В основе этой модели лежит понимание о жертве как активной инициативе (жертвующей) части в пользу Целого как иерархической совокупности составляющих его (получающих в дар) частей. Внутренняя (жертвенная) динамика взаимоотношения частей телесно-духовной экзистенции является основой для понимания инициатического акта как смерти и смерти как глобального инициатического акта.

Принципы метафизики возврата соотносятся с мистическим переживанием, основой которого является нерациональный уровень психики, функционирующий на уровне безречевых образований из плотно спаянных воедино образов и «что-то вроде»[5] (Г. Бейтсон). Это пространство мистического переживания мы склонны трактовать как эквивалент утраченного мифологического контекста – гипотетически полное духовное пространство метафизики Преодоления

Интегральная модель архаического восприятия смерти как Преодоления (метафизика Преодоления), на наш взгляд, наиболее адекватно отражает предфилософский способ трансцендирования Бытия в контексте соотнесения части и Целого. Она концептуально обобщает архаические варианты культурного снятия оппозиции Жизни и Смерти. Такая модель может послужить ядром теории осмысления древнего ритуала, существенно изменяя его алгоритм. Древняя погребальная обрядность предстает, прежде всего, как погребально-инициатическая. Как звено тотальной ритуальной цепи приобщения человека к мировому Целому путем непрестанного обращения к образу смерти.

Общечеловеческое содержание этой модели и глубокая укорененность порождающих ее психических структур подтверждается тем, что она объективирована в различных культурных традициях. От древних инициаций до ужасающих современных симулякров «адской недели»[6] студенческих сообществ. Думается, что объективации метафизики Преодоления подвержены культурно-диахронической эволюции форм, сопровождающейся деградацией её глубинных смыслов. Современное их понимание зависит от исчезающих контекстов вплоть до полного отрицания этих смыслов рассудком. В связи с этим востребованной оказывается детализация схемы метафизики Преодоления как процесса трансформации персональной идентичности человека, изменения его предметно-энергийного[7] контура связи с миром.

Примечания

[1] Косарев, М. Ф. Основы языческого миропонимания. М., 2003. С. 127, 132, 234, 296, 320.
[2] Вишев, И. В. На пути к практическому бессмертию. М., 2002. С. 26–27.
[3] Сабиров, В. Ш. Жизнь. Смерть. Бессмертие // Человек. 2000. № 5. С. 36–54; № 6. С. 9–18.
[4] Мацына, А. И. Классификация концепций метафизики смерти // Учён. зап. ЗабГУ. Сер. «Философия, культурология, социология, социальная работа». 2013. № 4 (51). С. 128–134.
[5] Бейтсон, Г. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии. М., 2000. С. 70.
[6] Чалдини, Р. Психология влияния. СПб., 2014. С. 109.
[7] Невелев, А. Б. Предметность и энергийность бытия // Бытие человека : (Проблема единства в многообразии современного мира) : материалы междунар. науч. конф. Челябинск, 2012. С. 9.

Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 11 (340).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 32. С. 31–34.

А. И. Александров

ОСОБЕННОСТИ ОТНОШЕНИЯ ИСЛАМА К ЗАПАДНОЙ МОДЕЛИ ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ

Рассматриваются различные подходы в современном исламоведении к определению отношения мусульманской религии к «западной» модели экономического и политического развития общества. Проблема рассматривается в контексте роли ислама в социальном прогрессе в масштабах всего человечества. Выделены особенности догматики ислама, транслируемого мусульманской культурой мировоззрения, способствующие продуктивному межкультурному диалогу. Анализируются взгляды на проблему в контексте наследия мусульманских мыслителей российского Поволжья.

Ключевые слова: ислам; модернизация общества; исламские модернизационные концепции; «арабский гуманизм»; мусульманское сообщество Поволжья.

Для понимания роли ислама в контексте модернизационных преобразований в современной России, реализуемых с использованием ряда аспектов «западной» экономической и политической модели, большое значение имеют особенности отношения в мусульманском сообществе к моделям развития общества «неисламского» происхождения.

Как известно, сегодня широкое распространение получил стереотип о невозможности сочетания положений ислама с «западным» путем социально-экономического развития, в частности, с демократической формой правления. Как пишет автор теории столкновения цивилизаций С. Хантингтон, «причины провала установления демократии в большей части мусульманского мира во многом кроются в исламской культуре»[1]. Данную точку зрения можно проследить как в работах западных исследователей (Б. Льюис[2], М. Крамер[3]), так и в выступлениях современных политиков ультраправого толка, идеи которых сегодня набирают популярность в целом ряде европейских стран. Одновременно отношение к демократии как к форме правления, заимствованной мусульманами у христианских народов и, соответственно, неподходящей для исламского мира, можно найти в риторике ряда духовных лидеров мусульман нашего времени. Вместе с тем, в современных условиях в мировом мусульманском сообществе популярны идеи реформирования ислама в двух «парадигмах»: как салафитской – «возврат к истокам», так и «модернизаторский», сторонники которой для возрождения и социокультурного расцвета ислама признают необходимость активных контактов с западной цивилизацией.

Ложность утвердившихся стереотипов о неприятии исламом инокультурных новаций подтверждается при комплексном рассмотрении его догматики и теософии[4]. Современные отечественные и зарубежные философские исследования (М. Аркун[5], А. Ахмедов[6], М. Т. Якупов[7], Дж. Эспозито[8]) подчеркивают, что в арабском обществе VII века предписания Корана и сунны носили прогрессивный, либеральный характер, утвердили многие передовые демократические элементы, например, принцип презумпции невиновности в юриспруденции. Исследователи указывают на то, что одним из важных элементов учения пророка Мухаммада являлся принцип *ар-рида*, то есть вынесения решения только при согласии всей уммы. При этом в качестве подтверждений присутствия элементов демократии в государственном устройстве приводятся хадисы, свидетельствующие о том, что пророк Мухаммад при принятии важных решений учитывал мнение своих сподвижников, а в некоторых случаях даже менял свою позицию под влиянием окружающих. Как свидетельство стремления Мухаммада ограничить абсолютную власть демократическими принципами трактуется аят 36 суры 24 (Совет), в котором говорится «…а дело их – по совещанию между ними…», а также текст хадиса: «Если Всевышний Аллах дает одному возможность властвовать над мусульманами, то ему дает также визиря, напоминающего о необходимых делах и помогающего решать эти дела». При этом подчеркивается, что именно ислам транслирует мировоззрение, предполагающее постоянную изменчивость мира в противоположность Божественному

сверхмировому постоянству, что дает людям возможность адаптировать свои действия к изменениям в общественной жизни.

Подтверждением наличия в исламе эффективных механизмов адаптации рациональных нововведений инокультурного происхождения является многовековой продуктивный диалог европейской и исламской цивилизаций. Как известно, наследие античных мыслителей, в частности Аристотеля, составляет философский фундамент христианства и европейской цивилизации в целом. При этом оно также имеет большое значение для мусульманской философии. Расширение границ Халифата сделало труды греческих философов частью арабской культуры. В VIII–IX веках, в период правления династии аббасидов, Багдад и Кордова превратились в крупные научные центры, на арабский язык были переведены философские трактаты Платона, Аристотеля, классические труды по математике, астрономии, медицине, многие из которых считались в Европе утраченными и позднее вернулись в европейскую культуру лишь благодаря сохранившимся переводам на арабский. Следовавшие традициям античности и эллинизма выдающиеся мусульманские философы и ученые – аль-Фараби, ибн-Рушд, ибн-Сина – оказали значительное влияние на развитие западной мысли, их труды были хорошо знакомы европейским мыслителям Средневековья и Возрождения: Фоме Аквинскому, Роджеру Бэкону, Иоганну Кеплеру, Галилео Галилею. Как пишет А. А. Игнатенко, в периоде расцвета арабо-исламской культуры «ей была присуща смелая открытость всем влияниям», в подтверждение он приводит характерные слова «первого философа арабов» аль-Кинди: «Нужно, чтобы мы не стыдились принимать Истину, откуда бы она не пришла – пусть даже от удаленных и непохожих на нас племен»[9].

Общие гуманистические основы европейской и исламской цивилизаций позволяют говорить о том, что расцвет философской, научной мысли и подъем культуры на арабском востоке IX–XII веков составляет часть гуманистической культурной традиции, включающей эпохи античности и ренессанса. Так, М. Аркун пишет: «…долгое время непризнанным оставался арабский гуманизм, который получил развитие и распространился на всем средиземноморском пространстве примерно между 800 и 1300 годами, то есть гораздо раньше гуманистического движения, зародившегося в Италии»[10]. По мнению исследователя, арабский гуманизм объединяет философскую мысль Древней Греции, эпохи эллинизма, иудео-христианскую теологию, а также гуманистические идеи европейского возрождения. В качестве одного из примеров общих гуманистических основ европейской и мусульманской философии М. Аркун сопоставляет ключевой для европейского гуманизма постулат, выраженный словами древнеримского комедиографа Теренция: ‘Homo sum, humani nihil a me alienum puto’ («Я человек, и ничто человеческое мне не чуждо») с высказыванием арабского философа-гуманиста XI века Абу-Хайана Аль-Тавхиди, написавшего: «человек – это задача для человека». Точку зрения М. Аркуна разделяет также исследователь К. Эрнст[11], который указывает на греческую философию как на один из источников исламской культуры, считая, что это одна из точек соприкосновения, обусловливающая возможность конструктивного диалога ислама и христианства. Значительный вклад в развитие «арабского» (точнее – исламского) гуманизма внесло и развитие суфийского учения. Как отмечают его исследователи, «суфийская этика пропагандировала диалектическую идею равенства Востока и Запада, всех людей земли, мусульман и немусульман»[12].

Интересно отметить, что идеологи масштабных модернизационных проектов, реализовавшихся в исламском мире, неоднократно обращались к общему наследию мусульманских и западных философов прошлого. Так, в 1923 году по инициативе М. Кемаль Ататюрка в Турции планировалось создать «Комиссию исламских исследований», целью которой было заявлено изучение мусульманской и западной философии в их взаимосвязи. Планировалось, что данный проект заложит основу для реформы мусульманского образования, направленной на подготовку священнослужителей, способных к иджтихаду, то есть вынесению квалифицированных решений в ситуациях, прямо не описанных в Коране и сунне, например, связанных с перенимаемыми у Запада новыми общественными институтами, достижениями научно-технического прогресса. Реализовать данный проект в полной мере не удалось, вместе с тем созданный в 1924 году факультет теологии Стамбульского университета принял

принципы «Комиссии исламских исследований» в качестве основы своей работы[13].

Таким образом, можно утверждать, что наличие в исламе традиций адаптации достижений других культур, разумного обновления общества за счет конструктивного межкультурного диалога имеет большое значение для формирования положительного отношения мусульманского сообщества к социальным новациям. Можно говорить и о ложности стереотипов, рассматривающих ислам как религию, отвергающую все новое и чужое.

Крайний догматизм и изоляционизм представлен лишь малой частью спектра общественной мысли исламского мира, при этом причины радикализма имеют не религиозную, а, скорее, политическую и экономическую природу. Так, М. Я. Яхьев справедливо отмечает, что исходным моментом здесь является кризис многих «западных» идеологий социального прогресса, привлекавших в XX веке мусульманское население ряда стран, в связи с чем «в ситуации образовавшегося идеологического “вакуума” пропаганда радикальных идей в форме салафизма и ваххабизма привела к радикализации сознания части мусульман»[14].

Все это обусловливает актуальность развития современной исламской мысли. При этом важную роль в данном процессе могут играть российские мусульмане, имеющие мощную традицию органичного соединения бережного отношения к основам ислама с идеями модернизации образа жизни уммы.

В XVIII–XIX веках и начале XX века идеи приобщения мусульман к достижениям современной европейской науки и культуры в целях обеспечения прогресса в их жизни развивали такие видные российские богословы и религиозные просветители, как Г. Курсави, Ш. Марджани, издатель первой российской тюркской газеты «Тарджиман» И. Гаспринский, поэт-суфий Ш. Заки, странствующий поэт и мулла-учитель М. Акмулла, реформатор мусульманского образования «великий шейх» З. Расулев, основатель знаменитого «новометодного» уфимского медресе «Галия» и исламский философ З. Камали, муфтий и видный ученый Р. Фахретдинов и ряд других.

Так, известный поэт и преподаватель медресе, суфий Шамсетдин Заки призывал к изучению философии, считая что «даже преданный тасауфу [суфийскому учению] человек не может избежать философии, если он хочет поставить на верный путь окружающих его суфиев»[15]. В медресе «Расулия» «великого шейха» суфиев Зайнуллы Расулева, помимо мусульманских наук, изучали русский язык, историю, анатомию, психологию и другие «светские» науки. Интересно, что З. Расулев критиковал сторонников архаизации общества – ваххабитов – за их отрицание всего нового и претензии на абсолютную правоту: «…ваххабиты слишком далеко зашли и перешли все рамки дозволенного [в вопросы веры]»[16].

Странствующий мулла-поэт Мифтахетдин Акмулла призывал «получать знания не только через русский, но, если в силах, и через французский язык» и предсказывал: «…ученые люди без всяких святых чудес поднимутся в небо и по воде поплывут»[17]. Зияэтдин Камали в своем фундаментальном многотомном труде «Философия ислама» (пять книг, изданных с 1909 по 1911 год), исходя из динамической картины мира в Коране, «делает вывод о том, что если мир постоянно изменяется, то длительная фиксация представлений об этом мире является тормозом и препятствием для динамичного развития человеческого сообщества»[18]. То есть, признавая вечные законы Аллаха, З. Камали отмечает постоянное развитие мира по этим законам, что требует соответствующих изменений и в общественной жизни. Интересно отметить, что в руководимом им медресе «Галия» (1909–1919 годы) изучались история, физика, химия, педагогика, психология, география, русский, французский и татарский языки, литература и другие предметы.

Наконец, как «восходящую культуру» ислам понимал видный ученый (был приглашен на празднование 200-летия АН СССР в 1925 году) муфтий Ризаитдин Фахретдинов, деятельность которого оценивается исследователями как «преисполненная пафоса обогащения всех установок и норм мусульманского бытия достижениями современности»[19]. В издававшемся под его руководством журнале «Шура» (1908–1917 годы) регулярно публиковались научно-популярные статьи; отмечались 200-летие М. В. Ломоносова, 100-летие Н. В. Гоголя, 80-летие Л. Н. Толстого, а сам Р. Фахретдинов писал статьи не только о мусульманских мыслителях, деятелях религии и культуры, но и о Сократе, Платоне, Аристотеле, Ф. Бэконе, Р. Декарте, М. Лютере, И. Гёте, Л. Пастере, И. И. Мечникове, Г. Спенсере,

Г. Эдисоне, многих других деятелях восточной и западной культуры.

Традиция сочетания неизменных основ веры с осмыслением современных реалий сохраняется среди российских мусульманских богословов и сегодня. Так, ректор Российского исламского университета (г. Уфа) Р. А. Раев в своем докладе на международной научно-практической конференции в Уфе (2006 год) охарактеризовал ислам как «религию рациональных знаний», которая следует «доктрине прямого пути, опирающейся на Откровения и открытой для новых технологий, науки и прогресса», для чего «большое значение имеет истинное научное познание мира, научная информация, являющаяся необходимым условием общественного прогресса»[20]. Реализация данного вектора развития российского мусульманского богословия и духовного образования может воплотить в жизнь надежды известного просветителя Исмаила Гаспринского, писавшего в 1881 году: «Я верую, что рано или поздно русское мусульманство, воспитанное Россией, станет во главе умственного развития и цивилизации остального мусульманства»[21].

Представляется, что востребованность прогрессивных традиций мусульманской мысли имеет не оценимое для нашей страны значение. Отмеченные особенности ислама создают основу для ориентации мусульман России, имеющих давние и глубокие традиции развития передовой исламской культуры на прогрессивное развитие, активного и органичного участия мусульманских организационных структур в модернизации всего российского общества.

Примечания

[1] Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций М. : АСТ, 2003. С. 25.

[2] Lewis, B. The Roots of Muslim rage // The Atlantic Monthly. 1990. Vol. 266, № 3. (Sept.). P. 47–60.

[3] Kramer, M. Islam vs. Democracy [Internet resource]. URL : http://www.martinkramer.org/sandbox/ reader/archives/islam-vs-democracy.

[4] Акаев, В. Х. Мусульманская культура : фундаменталистские и модернистские проявления / В. Х. Акаев, М. М. Керимов // Исламоведение. 2009. № 2. С. 144.

[5] Arkoun, M. Peut-on parler d'humanisme aujourd'hui? [Internet resource]. URL : http://www.michel-david.fr/info/images/stories/mArkoun/Humanisme-daujourdhui.pdf.

[6] Ахмедов, А. Социальная доктрина ислама. М., 1982. С. 25.

[7] Якупов, М. Т. Мифологические аспекты мусульманского вероучения : исламизм, исламский экстремизм, фатализм (социально-философский анализ). Уфа : РУМНЦ МО РБ, 2008. 120 с.

[8] Esposito, J. Political Islam : Beyond the Green Menace [Internet resource]. URL : http://www.witness-pioneer.org/vil/Articles/politics/espo.html.

[9] Игнатенко, А. А. В поисках счастья (общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья). М., 1989. С. 243.

[10] Arkoun, Mohammed. Peut-on parler d'humanisme aujourd'hui? [Internet resource]. URL : http://www.michel-david.fr/info/images/stories/mArkoun/Humanisme-daujourdhui.pdf.

[11] Ernst, Carl W. Following Muhammad : Rethinking Islam in the Contemporary World. Chapel Hill and London : Univ. of North Carolina Press, 2003. P. 3.

[12] Янгузин, А. Р. Духовный мир суфиев. Уфа. 2007. С. 117.

[13] Ernst, Carl W. Following Muhammad… P. 3.

[14] Яхьяев, М. Я. Причины радикализации ислама в современном мире // Исламоведение. 2012.

[15] Заки, Ш. Письмо о философии // Заки, Ш. Актуальные проблемы философии : курс лекций. Уфа : БашГУ, 1993. С. 99.

[16] Расули (Расулев) ан-Накшбанди, Зейнулла шейх. Избранные произведения / пер. с араб. И. И. Насырова. Уфа, 2001. С. 58.

[17] Шакур, Р. Звезда поэзии. Мифтахетдин Акмулла. Уфа, 1981.

[18] Тухватуллина, Л. Вступительное слово к 1 тому трактата З. Камали «Философия Ислама» [Электронный ресурс]. URL : http://www.kitap.net.ru.

[19] Философская мысль в Башкортостане // Башкортостан : крат. энцикл. Уфа, 1996. С. 64.

[20] Игнатенко, А. А. В поисках счастья (общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья). С. 36–37.

[21] Гаспринский, И. Русское мусульманство. Мысли, заметки, наблюдения [Электронный ресурс]. URL : http://www.inte1ros.ru.

Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 11 (340).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 32. С. 35–40.

К. И. Политкина

ОСОБЕННОСТИ СКЛАДЫВАНИЯ И СУЩЕСТВОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ В ОБЩЕСТВЕ

На основе историко-философской, социологической классики предпринят содержательный анализ концепта 'религиозно-нравственные отношения' как синкретического, полифункционального феномена, результата пролонгированного, цивилизационного срастания исторически тесно переплетенных религиозного и морального феноменов. Автор исследует отражение коллизий духовного и социального отчуждения внутри религиозно-нравственных отношений.

Ключевые слова: религиозно-нравственные отношения; отражение отчуждения в отношениях; синкретизм религиозных отношений; моральный и религиозный феномены.

Значимость *религиозных отношений*[1] в системе религиозного комплекса, использование их наличия в качестве критерия религиозности была обозначена в начале XX века выдающимся французским социологом и религиоведом Э. Дюркгеймом (1858–1917), исследовавшим социальную природу религиозного феномена и видевшим цель религии, в частности, в *регулировании отношений* людей с особыми духовными существами, с использованием таких специальных культовых действий, как «молитвы, жертвоприношения, искупительные обряды и т. п.»[2]. Среди отношений верующего индивида в обществе выделяются как внерелигиозные, так и сугубо религиозные связи, т. е. те связи, которые опосредованы наличием у индивида сформированного религиозного комплекса и его главного системообразующего элемента – религиозного сознания.

Цель данной статьи – рассмотреть природу и функционирование в социуме концепта 'религиозно-нравственные отношения'. В связи с этим формируются следующие задачи. Проанализировать содержательно место указанного концепта в структуре религиозного феномена; изучить взаимодействие религиозных отношений с нравственными связями личности; выявить специфику религиозно-нравственных отношений; определить присутствие-воспроизводство в этих отношениях реальных социальных противоречий окружающего мира, в том числе отчуждения и отчужденности.

В социологии религии широко представлены разнообразные концепции существования тесной связи религиозных институтов с содержанием нравственных связей в социуме. Рассматривая особенности построения религиозных отношений, Э. Дюркгейм подчеркивает роль церкви как религиозного института, «*нравственной общины*, образованной всеми верующими одной и той же веры, как ее последователями, так и священниками»[3], выполняющей роль посредника в обучении верующего тому, что из себя представляют личные боги, какова их роль, как именно верующий «должен вступать *в отношения* с ними, как он должен их почитать»[4]. В религиозных отношениях в иллюзорной форме отражены особенности реальных нравственных связей людей. Антропологи, этнографы, религиоведы, изучавшие первобытные религиозные обряды, отмечают, что для достижения нужного результата верующие используют различные психологические приемы построения двусторонних, *культовых отношений* с духовными существами, пытаясь убедить или разжалобить их либо при помощи слов (призывов, молитв), либо подарками и жертвоприношениями. Рассуждая об «этической стороне религии», известный английский антрополог и религиовед Дж. Фрэзер (1854–1941) замечает, что христианство черпало силу, с помощью которой оно завоевало мир из представления «о *моральной* природе бога и возложенной на людей обязанности сообразовываться с ней»[5]. При этом ученый усматривает критерии морального поведения в реальных общественных отношениях, называя человека «моральным или аморальным в зависимости от того, согласуется его поведение с общим благом или находится в противоречии с ним»[5].

Религия представляет собой сложное духовное и социальное образование, является

одной из сфер духовно-практической жизни людей. В настоящее время большинство западных и отечественных ученых в области религиоведения рассматривают этот феномен как комплекс, включающий в себя ряд элементов. Мы солидарны с концепцией известного отечественного социолога и религиоведа И. Н. Яблокова, включающего в состав религиозного комплекса наряду с религиозным сознанием, религиозным культом, религиозной деятельностью религиозные отношения[6].

Главным сущностным свойством религиозных отношений является их *связь с религиозным сознанием*. В складывании религиозных отношений в качестве главного структурирующего атрибута выступает вера в реальное существование сверхъестественных объектов; вера в наличие сверхъестественных отношений между реальными предметами окружающего мира и вымышленными объектами; придание особого, сверхъестественного содержания реальным предметам или субъектам. Несмотря на внутреннюю нацеленность конфессиональных связей на вымышленные объекты, отношения религиозных индивидов весьма разнообразны и связаны со всеми другими социальными и духовными отношениями. В богатой палитре общения верующего индивида просматриваются экономические, хозяйственные связи, тесно связывающие единоверцев поручения бытового характера, родственные, соседские, дружеские и другие разнообразные отношения. *Религиозные связи* индивида тесно, порой нераздельно связаны с *нравственными отношениями*. В данной статье нас интересует образование и существование феномена ‘религиозно-нравственные отношения’.

В сознании верующего индивида, как правило, присутствует широко распространенное мнение о том, что критерием нравственности человека является наличие у личности в обязательном порядке религиозных убеждений. Религия в сознании верующего представляется богатой этической сокровищницей, кладезем правильного, высоконравственного и возвышенного поведения. Кроме того, в массовом сознании широко присутствует мнение о том, что религиозные институты, в частности, церковь вместе со служителями культа выступает в качестве неоспоримого гаранта соблюдения нравственных начал в социуме. (На обыденном уровне познания неверующий человек, убежденный атеист, соответственно, выступает часто синонимом аморального, безнравственного поведения. Вспомним в этой связи изложение достаточно противоречивой позиции Ивана Карамазова в известном романе Ф. М. Достоевского: *«…уничтожьте в человечестве веру в свое бессмертие, в нем тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь. Мало того: тогда ничего уже не будет безнравственного, все будет позволено…»*[7]).

Подобная однозначная, жестко детерминированная зависимость между моральными и сугубо религиозными ценностями присутствует не только в сознании верующих индивидов, но и тех, кто находится на пути к храму или вообще свободен от религиозных убеждений. Эта коллизия, имеющая многовековой опыт своего существования, переживает «новое рождение» в духовной сфере современного российского общества и заслуживает отдельного анализа. Исследуя концепт взаимосвязи и срастания религиозных отношений и нравственных ориентиров личности, отметим следующие их проявления. В сознании подавляющего большинства верующих нравственные и религиозные нормы тесно переплетаются, отождествляются, в определенной степени их трудно расчленить, – трудно разъединить те установления, повеления, правила поведения, которые в течение веков складывались параллельно, шли рука об руку, объединяясь в процессе своего зарождения и генезиса.

Синкретизм нравственно-религиозных отношений имеет определенный позитивный бытийный опыт. Объединенные воедино, вплоть до отождествления, религиозно-моральные императивы часто способствовали, придавали и до сих пор придают особую духовную наполненность отношениям верующего индивида в семье, с родственниками, в дружеских отношениях, в отношениях с друзьями или коллегами. Заданные алгоритмы ответов в религиозной моральной системе на сложные духовные вопросы способствуют психологической успокоенности и умиротворенности в этическом сознании личности.

Когда речь идет о формах и законах нравственного поведения, сложившихся в ряде европейских, американских культур или других построениях, испытавших на себе пролонгированное влияние христианской ментальности, истоки морально-религиозно-

го духовного сплава следует искать в части широко известных общечеловеческих принципов ветхозаветной и новозаветной христианской морали.

В ветхозаветном Десятисловии Моисея как верующих, так и неверующих привлекают общечеловеческие императивы, известные в этике как простые нормы нравственности, не имеющие, однако, с точки зрения научно-этического анализа, обязательного религиозного происхождения и статуса, провозглашаемого и приписываемого теологами исключительно религиозному сознанию. Изучение библейского Декалога свидетельствует о содержании в нем четырех чисто религиозных предписаний, связанных с почитанием единого Бога, налагающих запрет на поклонение другим Богам и идолам, на упоминание имени Бога всуе, призыв к соблюдению субботнего дня (Исх. 20:3–11)[8]. Эти заповеди находятся в Десятисловии на первом месте.

Шесть других заповедей, переданных пророку Моисею на горе Синай, связаны с простыми нормами, призванными регулировать отношения между людьми в процессе их общежития. Заповеди: «почитай отца твоего и мать твою, *[чтобы тебе было хорошо и] чтобы продлились дни твои на земле, которую господь, Бог твой, дает тебе*», «не убивай», «не прелюбодействуй», «не кради», «не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего», «не желай дома ближнего; не желай жены ближнего твоего <...> ничего, что у ближнего твоего» (Исх. 20:12–17)[9] не имеют сугубо религиозного происхождения, они сложились в процессе развития общества и генезиса духовной культуры. Подчеркнем, что в религиозных нравственных системах императивные нормы, регулирующие отношения с Богом, являются ведущими, первостепенными по значимости.

Принципы любви к ближнему, ненасильственного поведения, всепрощения, непротивления злу насилием, возвеличивания добра, противопоставления его как высшей ценности любым проявлениям насилия и т. п., представленные в библейской Нагорной проповеди, в других евангельских текстах, выступают в качестве некоего «золотого гуманистического морального фонда», на основе которого строится привлечение в лоно церкви новых прихожан, воспитание и религиозное образование подрастающих поколений.

В качестве иллюстрации приведем ряд фрагментов Библии из Нагорной проповеди Иисуса Христа (Евангелие от Матфея):

- «А я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, *отдай ему и верхнюю одежду»* (Мф. 5: 39–40)[10];
- «Не судите, да не судимы будете, ибо каким судом судите, *таким* будите судимы; и какою мерою мерите, *такою* и вам будут мерить» (Мф. 7:2)[11];
- «Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите и отворят вам: ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворяют» (Мф. 7:7–9)[11];
- «И так во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки»[12] (Мф. 7:12);
- «По плодам их узнаете их» (Мф. 7:16)[12] и т. д.

Эти и многие другие библейские положения являются результатом длительного процесса аккумуляции человеческого опыта, сохранения наиболее значимых норм Они служат устойчивой платформой, на которой строится современное религиозное воспитание, образование, ежедневное воздействие на паству в пропагандистских целях. Церковнослужители не допускают мысли, что нравственная личность может быть от религиозных взглядов. Апеллируя к изложенным выше евангельским императивам, христианские проповедники заостряют внимание на возможности формирования с помощью евангельских положений высоконравственных, возвышенно духовных, религиозных отношений, противостоящих разрушительному аморализму современности.

Рассмотренные теоретические закономерности взаимодействия и срастания религиозных и нравственных отношений имеют общемировой характер. География их воздействия охватывает самые различные регионы, страны и государства, в которых традиционно имеют распространение буддизм, христианство, ислам, иудаизм, индуизм, даосизм, конфуцианство и другие конфессии. Несмотря на различие в мировоззренческих системах объяснения мира, в конкретных религиозных положениях и догматах вероучения, нравственные требования различных конфессий обнаруживают много сходных черт, так как в них содержатся общечеловеческие императивы,

способствующие сохранению стабильности социальной структуры общества.

Следует подчеркнуть, что религиозные отношения устойчиво, постоянно воспроизводят нравственные связи, наполняя представленные в них общечеловеческие ценности религиозным содержанием. Таким образом, происходит *срастание религиозных и нравственных отношений*, вплоть до полного их отождествления не только в религиозном сознании рядовых верующих, профессиональных служителей культа, обыденном сознании сочувствующих, склоняющихся к религиозной морали граждан, но и в целом в духовном пространстве мировой культуры среди самых ее различных аспектов и концептов, в том числе и в сфере художественно-образного отражения действительности. Так возникает и устойчиво существует, живет полноценной, самостоятельной жизнью в духовной сфере *сложный, неоднозначный и многофункциональный феномен 'религиозно-нравственные отношения'*.

Религиозно-нравственные отношения верующего предполагают включение религиозного индивида в систему культового поведения, требуют его санкционированного участия в разветвленной системе религиозных праздников и обрядов. Затрагивая эту сложнейшую коллизию, занимающую существенное место в современном духовном пространстве, мы не можем хотя бы кратко не заметить следующее. Религиозный и моральный феномены – две самостоятельные существующие области духовной сферы, которые слились, соединились, «породнились» в историческом процессе становления цивилизации. В настоящее время усилиями культурной антропологии, социологии религии, этики доказано право морали на автономное существование, свободное от «трансцендентного авторитета»[13].

Моральные отношения возникли на заре человеческой истории, имеют социальное происхождение, их истоки находились в гуще человеческих отношений, они сформировались между людьми в процессе их повседневной жизнедеятельности, борьбы с природными стихиями, случайностью социальных явлений, отражали проблемы реальной практики, формируя разнообразные обряды, нормы, традиции. Создаваемые шаг за шагом моральные предписания санкционировали должное в поведении людей, предотвращали нежелательное поведение, налагая на него систему запретов и табу.

Размышляя о нравах и обычаях первобытных времен, французский философ XIII века Ж.-Ж. Руссо (1712–1778) утверждал естественное происхождение морали и религии, эмоционально изображая картину первобытного общества в виде «прекрасного побережья», украшенного «руками одной только природы». Мыслитель подчеркивал, что мораль и религия являются следствием, порождением человеческих потребностей и интересов, а их трансформация происходит под влиянием изменения социальных отношений. Генезис моральных норм включал религиозное санкционирование поступков и обычаев, порожденных в социуме, возникших и существующих между людьми. «Когда люди были невинны и добродетельны, – замечает ученый, – они *хотели, чтобы боги были свидетелями их поступков,* и они жили с богами под одной и тою же крышею»[14]. Но, вскоре, с ростом неравенства и, соответственно, изменением социальных отношений ухудшились нравы, «люди стали недобрыми, им наскучили эти неудобные свидетели и они удалили их в великолепные храмы»[14]. В конце концов боги были изгнаны и из храмов принадлежащими к господствующим слоям людьми, которые хотели сами «обосноваться в этих храмах»[14], – с грустью замечает французский философ, тем самым утверждая земной, социальный источник происхождение норм морали.

Религиозные отношения взаимодействуют с *системой образно-художественных связей, с духовным поиском личностью* таких отношений с окружающим миром, которые способны удовлетворить эстетические потребности верующего индивида. Искусство и религия – два самостоятельных феномена, в духовной сфере современной цивилизации они взаимосвязаны. В обыденном сознании индивида, включенного в религиозный комплекс, предметы религиозного искусства, выступающие объектом сакрального поклонения, – религиозная вера, эмоционально-нравственное восхищение, превознесение значимости религиозных объектов и другие религиозные чувства – столь тесно переплетены, что порой с трудом отделимы друг от друга в личностном духовном пространстве.

Религиозно-нравственным отношениям присущи такие черты, как *консервативность, догматичность, сакрализация.* Их консерва-

тизм проявляется в присущей им сложившейся в течение веков их *самостоятельно-застойной, иллюзорно-противоречивой сущности*, застойности религиозно-нравственных отношений в целом. Для исследуемого концепта характерно недопущение вмешательства разумного творческого начала, свободного (от религиозно-догматических санкций) нравственного выбора и моральной оценки тех или иных нетрадиционных поступков верующих людей.

Феномен имманентного синкретического переплетения художественно-образных, нравственных и религиозных отношений выступает основой для возвеличивания значимости культовых объектов в сознании не только верующей части населения. Параллельно с этим процессом происходит *сакрализация* общечеловеческих нравственных норм, произведений искусства в духовном пространстве тех людей, кто находится в состоянии поиска высоких духовных идеалов, порой глубоко скрытых, «спрятанных на заднем плане» или вообще отсутствующих в современной кризисной цивилизации.

Возникновение в значительной степени догматичного, консервативного феномена религиозно-нравственных отношений является следствием внутренней природы, сущностной основы религиозного феномена как результата и выражения несовершенства, ограниченности, зависимости (от некоего более совершенного и сильного начала) всего комплекса человеческих отношений на протяжении длительной истории цивилизации. Обратимся к «Золотой ветви», упомянутому труду Дж. Фрэзера, посвященному антропологическому исследованию феноменов религии и магии. Исследуя осознание человеком бессилия перед ходом природных процессов, антрополог связывает возникновение и генезис религии с признанием человеческим родом полной и абсолютной зависимости от божественного начала. Утверждение закономерности постепенного, вынужденного подчинения, «сдачи с сожалением позиций», осознание громадности мира и незначительности человека в нем является следствием отчуждения личности от природы[15].

Вопреки надеждам и чаяниям великих умов XIII–XIX веков, их вере в возможность с помощью Разума и Просвещения создать справедливые общественные построения, социальные и духовные отношения в разных цивилизациях выступали для подавляющего большинства людей не как результат их собственного объединения, а как некая чуждая, противостоящая им стихийная сила. Эта закономерность социального и духовного развития находится в основе существования *феномена отчуждения*, порожденного внутренне противоречивым развитием цивилизации. (Авторская концепция исследования феномена религиозного отчуждения изложена в целом ряде публикаций[16]). Проблема отчуждения – это проблема несоответствий в построении отношений человека с природно-социальным бытием, искажений его межличностных связей с другими людьми, рассмотрение *коллизии разрыва отношений* как атрибутивного цивилизационного свойства, сложившегося в течение тысячелетий в результате усиления и взаимодействия разносторонних социальных противоречий, возникших и постоянно присутствующих. Современные духовные (в том числе и религиозно-нравственные) отношения являются своеобразным зеркалом, в котором находят отражение различные аспекты объективно существующего отчуждения. Как справедливо отмечает известный ученый-религиовед И. Н. Яблоков, не религия «ответственна» за развертывание отношений отчуждения в различных областях общественной жизни, в межличностном общении[17]. Наоборот, объективно существующие, превратные связи отношения обусловливают существование различных видов духовного освоения мира в таких отчужденных формах, как религиозный феномен, религиозная мораль, как многофункциональные концепты – религиозные связи, религиозные-нравственные отношения.

Сплав религиозных и нравственных связей личности, не разделяемый и неразделимый в обыденном сознании как верующих людей, так и большинства неверующей части населения Планеты, является сложившимся в течение веков, занимающем обширное пространство в мировой ментальности, полифункциональным, существенном феноменом духовной культуры, оказывающем многостороннее воздействие на социальные и духовные процессы, происходящие в современной цивилизации. Мы склонны рассматривать религиозно-нравственные отношения как сформированный, *самостоятельный существующий, устойчивый концепт* в структуре духовной сферы общества, наряду с моралью,

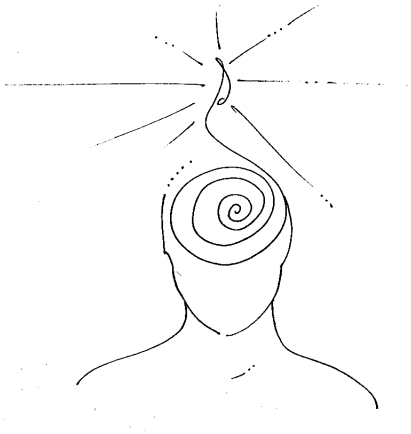
религией, искусством. Изучение аспектов функционирования религиозно-нравственных отношений в мировом сообществе, предполагающее выведение научных закономерностей, способно оказать позитивное воздействие на управление духовным прогрессом общества, способствовать преодолению коллизий аморализма, отчужденности, отдалённого существования личности в непростое время смещения нравственных акцентов.

Примечания

[1] Здесь и далее выделения наши.
[2] Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии // Мистика. Наука. Религия. Классики мирового религиоведения : пер. с англ., нем., фр. Т. 2 / сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. М. : Канон+, 1998. С. 208.
[3] Там же. С. 228.
[4] Там же. С. 229.
[5] Фрэзер, Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии : пер. с англ. 2-е изд. М. : Политиздат, 1986. С. 55.
[6] Яблоков, И. Н. Религиоведение. М. : Гардарики, 2010. С. 275.
[7] Достоевский, Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский, Ф. М. Собр. соч. М., 1958. Т. 9. С. 90.
[8] См.: Библия : книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета : в рус. пер. М. : Библейс. о-ва, 1995. С. 73.
[9] Там же. С. 73. Здесь и далее орфография и выделения библейских текстов сохранены.
[10] Там же. С. 1016.
[11] Там же. С. 1018.
[12] Там же. С. 1019.
[13] См.: Гараджа, В. И. Религия и мораль // Религиоведение : энцикл. слов. / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М. : Академ. Проект, 2006. С. 888.
[14] Руссо, Ж.-Ж. Исповедь. Прогулки одинокого мечтателя. Рассуждение о науках и искусствах. Рассуждение о неравенстве. М. : НФ «Пушк. б-ка» : АСТ : АСТ МОСКВА, 2006. С. 685.
[15] Фрэзер, Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. С. 62.
[16] См., в частности: Политкина, К. И. : 1) Методологические проблемы религии и экологии. Пятигорск : ПГЛУ. 2011. С. 12–29, 57–78, 83–97; 2) Концепты «религиозная аномия» и «религиозный феномен» в анализе коллизий отчуждения индивида в современной цивилизации // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2012. № 9 (23). Ч. II. С. 124–129.
[17] Яблоков, И. Н. Религиоведение. С. 227.

Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 11 (340).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 32. С. 41–50.

АКСИОЛОГИЯ: ПРОЕКТ БУДУЩЕГО



С. З. Гончаров, Е. Ж. Шуплецова

АКСИОЛОГИЯ СОКРОВЕННОГО В ХУДОЖЕСТВЕННОМ ОБРАЗОВАНИИ

Сокровенное являет себя как откровение о самом главном, о заветном и побуждает личность к осуществлению объективно лучшего. Значимость сокровенного в художественном образовании заключается в концентрации коренных ценностей. Общее содержание сокровенного и художественного – духовная значительность, которая нуждается в особом внимании при разработке учебных планов и программ, а также в проведении креативных форм воспитания. В связи с этим авторы обсуждают аксиологический и креативно-антропологический уровни художественного образования.

Ключевые слова: сокровенное; духовный акт; искусство; художественное образование.

Сокровенное – малоисследованный и парадоксальный феномен; он трудно уловим и, тем не менее, ради него люди готовы жертвовать своим общественным положением и даже своей жизнью. Согласно этимологии (кров, кровь), сокровенное есть кров, призванный *укрывать*, оберегать, сохранять; т. е. нечто очень ценное, заслуживающее бережного отношения как особо переживаемое потаенное сокровище в глубине души, которое излучает важные смыслы и питает ими помыслы, чувства и устремления человека.

Актуализация феномена сокровенного важна в условиях коммерциализации культуры, включая образование, преодоления односторонних крайностей бескрылого рационализма и грубого утилитаризма, особенно в художественном образовании, которое коверкается и опошляется под натиском постмодернизма[1] и так называемого «актуального искусства»[2]. С верховенством установки на прибыль любой ценой человек теряет ощущение *целостности* бытия, *целостного* духовного акта, а, стало быть, и сокровенное. Также уместно отметить: 2014 год – Год культуры России.

Анализ толкований сокровенного в истории философии дан одним из авторов данной статьи в монографии[3]. Цель же данной статьи – теоретически раскрыть аксиологию и акмеологию сокровенного и его значимость для художественного образования и творчества.

Для понимания последующих рассуждений следует предварительно отметить своеобразие того душевно-духовного акта, каким творилась и продолжает твориться русская культура, включая не только искусство, но и науку. Такой акт определяется *особым сочетанием доминирующих духовных сил*. И. А. Ильин гениально выразил духовный акт русской культуры в статье «О русской идее» и конкретно изложил его в ряде иных работ. «Русская идея, – подчеркивал он, – есть идея *сердца*. Сердца, созерцающего *свободно и предметно*; и передающего свое видение *воле* для действия и *мысли* для осознания и слова. Вот главный источник русской веры и русской культуры. Вот главная сила России и русской самобытности. Вот путь нашего возрождения и обновления. Вот то, что другие народы смутно чувствуют в русском духе, и

когда верно узнают это, то преклоняются и начинают любить и чтить Россию»[4].

В российской ментальности «первичные силы» (сердце, созерцание, свобода, совесть) «определяют и ведут», а «вторичные силы» (мысль и воля, форма и организация) «вырастают из них и приемлют от них свой закон». На громадном историческом и художественном материале Ильин убедительно обосновывает такое строение национального духовного акта. «Русская духовная культура исходит из сердца, созерцания, свободы и совести»[5]. Первенство сердца в русской ментальности имеет издержки в том смысле, что в реализации поставленных целей эмоции часто уводят мысль и волю в сторону, поэтому задачей воспитания является развитие последовательности в мышлении и твердости воли: «…нам предстоит вырастить из свободного сердечного созерцания – свою особую, новую русскую культуру воли, мысли и организации»[6]. «Европа есть форма без жизни. Россия есть жизнь без формы», – резюмирует В. Шубарт[7].

В западном менталитете *рационально-волевое начало доминирует над духовно-ценностным*. В духовном акте русской культуры эмоционально-ценностное начало преобладает над рационально-волевым формализмом. Это И. А. Ильин убедительно раскрывает на материале православия, отечественной науки и искусства. Особенности менталитета объясняют то, что формализм в искусстве, в образовании («компетентностный подход») отторгается в России. Самоценность внешней формы, отмечает А. Б. Костерина, толковалась в русском самосознании «как мираж, пустота, личина, за которой не чувствовалось содержания»[8].

В русской науке сложился метод живого *творческого созерцания* предмета как *целостности.* Такое созерцание не отменяет логику, а наполняет ее *живой предметностью*, не попирает факты и законы, а схватывает *целое в частях*. А кто понимает целое, тот понимает и назначение частей. Отсюда следует *фундаментальность* русской науки, которая была духовно зрячей, а не слепой: она не застревала на внешней стороне предмета (эмпиризм), не убивала рассудочной формалистикой его живую органику (рационализм), но творческим созерцанием схватывала целое в частях – «организм» природы, «экономический организм» страны, «целостную жизнь» изучаемого языка, дух и судьбу народа за историческими деталями.

Метод русской философии, науки и искусства – это духовное созерцание целостности предмета. Из этого метода следует масштабность русской научной мысли, соединенной с живой конкретностью, будь то историография (С. М. Соловьев, В. О. Ключевский, И. Е. Забелин), педагогика (К. Д. Ушинский), медицина (Н. И. Пирогов), естествознание (Д. И. Менделеев, В. И. Вернадский) или вся русская математическая школа. Фундаментальность же объяснима тем, что *целостность схватывается только духовным созерцанием!*

Ценностная природа сокровенного

Сокровенное есть комплекс таких *понимающих глубинных чувств*, которые порождаются переживаниями *высших* для личности *ценностей*: личность избирает такие ценности *свободно и добровольно*, верит в их превосходство и в их *высокий духовный ранг*, при этом превосходство и ранг раскрыты личности с *очевидностью*. Сделаем пояснение. У человека чувства бывают двоякого рода: чувства, возникающие от *физического* воздействия, и чувства, порожденные переживанием *значений* (радость, уважение, презрение и т. д.). Чувства второго рода – это чувства-теоретики, понимающие чувства, точнее, духовные чувства, проработанные *смыслами*. Сосредоточием таких чувств является «сердце». Сокровенное – это «горение сердца», как сосредоточия душевно-духовных чувств и переживаний[9].

Сокровенное по своей природе *аксиологично* и составляет потаенное ядро ценностного уровня самосознания, в силу чего личность готова на *самопожертвование* в отстаивании сокровенного и не способна на измену, на предательство. Если попрание сокровенных содержаний души все-таки происходит, то начинается эрозия *идентичности* и *самосознания*; человек осознает самоизмену лучшим содержаниям собственной души, начинает *презирать* самого себя, чувствует, что он стал *другим*, хотя внешние обстоятельства его жизни остались прежними. Но индивид начинает жить *не своей прежней* жизнью. Прежняя жизнь для него упрек, судья и разоблачение самопредательства. Возникает сильнейшее потрясение всей души, выход из которого или *раскаяние* и *покаяние* (у сильно-

го характера), чтобы вновь воздвигнуть ценностный храм в душе, или поэтапная *деградация* (безверие, нигилизм, цинизм, вплоть до сатанизма), или *суицид*. Глубинным основанием душевного нездоровья является причина ценностного характера – утрата личностью самого дорогого, родного и священного, что составляет содержание сокровенного. При таком нездоровье психика по-прежнему может нормально обслуживать соматические процессы, но исчезают главные *ценности*, а значит *смысл и цели* жизни, поэтому *потухает вера*, иссякает *воля*, угасают *интересы и внимание* к чему-либо. Все духовно значительное затуманивается и ускользает.

Сокровенное *аксиологично* и в субъективном (переживание), и в объективном (то, что переживается) смыслах, оно связано с *объективно лучшим* содержанием и обретается личностью особым – *целостным* – душевно-духовным актом: главные силы субъективности человека (понятийное мышление, продуктивное воображение, эстетическое созерцание, нравственно ориентированная воля, одухотворенная вера, любящее сердце) сращиваются в такое *согласие*, что возникает их симфония, и «соло» каждой способности дополняется «хором» всех остальных. Полифония способностей дарует *полноту* понимания и переживания, и предмет субъективно «сканируется» в его целостности, что важно для предметного мышления в области искусства, науки и философии.

Сокровенное всегда созерцается и переживается как нечто *родное*: род – народ – Родина. Переживание родного *созидательно*. Культура России созидалась, по преимуществу, в рамках отечественных ориентаций, чего нельзя сказать о «творениях» российских западников. Почему же плодоносна линия Пушкина, который задал в XIX веке вектор русской культуры? Творчество есть *вдохновенное посвящение* чему-то дорогому, «особенно родному», отмечал патриарх советской драматургии В. С. Розов. Родному дарят *лучшую* часть души. Так, А. С. Пушкин дарил цвет своей души Родине, и Россия цвела. Историю России А. С. Пушкин отлично знал и воспринимал ее как свою «семейную хронику». Традиционные общества держатся глубинным подсознательным чувством родства и семьи, родного и Родины. Жизнетворческое чувство *родного возвышается в культуре в виде творения объективно лучших содержаний, образцов человеческой субъективности.* В культурном возвышении этого чувства заключается поразительная жизнестойкость и мощный творческий потенциал традиционных обществ не только в прошлом, но и в *настоящем*.

Родное объективируется в *благое* содержание жизни – как любимый человек, семья, соборное «мы», отеческое наследие, родной язык, родная культура, Родина, творческая жизнь. Это – чувство *Дома*, а не *чужбины*. Для А. С. Пушкина чувство родного – «животворящая святыня», основа «самостояния человека», «залог величия его»; без этого чувства «наш тесный мир – пустыня», «душа – алтарь без божества». А. С. Пушкин, наш спаситель в культуре, сам указал родник своего творчества: «И неподкупный голос мой / Был эхо русского народа».

Подсознательный характер чувства родного выразил М. Ю. Лермонтов в «Отчизне»: «Но я люблю – за что, не знаю сам». Ф. И. Тютчев творческие силы черпал не в космополитическом либерализме, но в сыновнем чувстве к родному краю: «Удрученный ношей крестной / Вся тебя, земля родная / В рабском виде Царь Небесный / Исходил, благославляя».

Эти строки овеяны сокровенным, духовно пронзительным. В. С. Розов, сопоставляя отечественные ценности с западными, заключает: «Знаете, что душу питает? Это родное, особенно родное и близкое. Без этого, наверное, русскому человеку нельзя»[10].

В чувстве родного соединились естественная (языческая) религия народа России и Православие. Древнеславянская вера была овеяна чувством родного по отношению к *природе, роду, народу, Родине*. Из родного рождается все совершенное – правда, добро, красота, гармония и лад – такова формула этой древней веры. Православие вознесло чувство родного до абсолютной вершины – до совершенства *Отца* Небесного, *именно Отца,* а не Великого Архитектора тайных обществ.

Отечественная культура корнями уходит в глубинное подсознательное чувство родного. Это чувство *корневое*: из него вырастают *жизнетворчество*, а не жизнеотвержение, *созидание*, а не разрушение, *традиции* и *национальная идентичность*, семья и Родина, *преемственность поколений* и *творческий потенциал* личности.

Родное бережно сохраняют и вдохновенно обогащают, ему служат за совесть и храбро обороняют мечом. Чувство родного – одно из самых древних и сильных. Оно синкретично и целостно, емко и гениально. В нем этнокультурные, нравственные, религиозные и эстетические чувства сливаются в трудно выразимый трепет и побуждают продуктивное воображение к творчеству и бескорыстному *дару*. Это чувство *гениально*: оно выводит сознание из-под власти узко формальных предписаний, технической рациональности, односторонней «научности», окостеневших социальных статусов и побуждает мышление работать интуитивно по сверхрассудочным творческим схемам.

Отечественные ориентации в культуре (в отличие от западничества) есть *возвышение и развернутое выражение чувства родного.* Сила этого чувства духовно смыкает деяния митрополита Илариона (XI век) и митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (XX век), автора «Слова о полку Игореве» и А. С. Пушкина, А. В. Суворова и Г. К. Жукова. Чувство родного было основой *душевного здоровья*, питало творчество классиков русской культуры и являлось для всех слоев народа надежным иммунитетом от *отчуждения*, включая западничество. Не случайно в русской философии в отличие от западной *не обсуждалась* сама проблема отчуждения!

Отчуждение от родного, от отечественной культуры и истории ведет к потере культурной идентичности и снижению творческого потенциала личности, к бегству от отечественного наследия в интернациональную глобалистику и в мир утопий, тяге к *потрясению основ,* стойкому чувству *негативизма* к отечеству, к *имитации* чужих чувств и мыслей. Причина культурного бесплодия в подобном умонастроении – не личная бездарность, а то, что отчуждение не побуждает к созиданию и творчеству.

Отчуждение, отталкивание от родного логически выражается в культе *отрицания*. М. Бакунин тоже признавал первенство отрицания, «неустанное самосожжение положительного на чистом огне отрицательного». Он писал: «Радость разрушения есть в то же время творческая радость», «я ищу Бога в революции»[11]. Но верховенство *отрицания* есть движение от бытия к *ничто*, к *уничтожению* цветущих форм жизни и культуры.

Отчужденное состояние души проявляется вполне определенно: его психологическое выражение – *комплекс разрушения*, стойкая негативная установка к здоровым началам жизни народа; его выражение в культуре – *творческое бесплодие и имитации*, бегство в утопии и глобалистику, в формальные построения неомодернистского толка в философии, искусстве науке и неприятие корневых ценностей большого народа; его социальные проявления – *отвращение от органически вырастающих реформ и радикальные потрясения ценой судорог и страданий народа*.

Итоговый результат – *практическая деструктивность, разлом духовной преемственности поколений и потеря культурной идентичности.* Исторический опыт подтверждает долгосрочную правоту А. С. Пушкина, а не П. А. Чаадаева.

Диалог культур необходим. Это *аксиома*. Но заимствуются не культуры, а *знания и технологии*. Культура, как беременность, длительно и органично выращивается в лоне национального духа. И вне этого лона она сразу вырождается в пошлые имитации.

Таким образом, сокровенное, овеянное чувством родного, не только аксиологично, но и *акмеологично*: оно проявляется в *цветении творческих сил* и в вершинных достижений творчества.

Сокровенное – потаенное, глубинное *индивидуализированное* интимное чувство и переживание, оно подобно сокровищу в том смысле, что земные сокровища прячут от посторонних глаз; и сокровенным тоже не делятся с первым встречным, ибо оно – духовное сокровище особой, высшей драгоценности. Сокровенное из глубин души излучает таинственный «фаворский» свет, озаряет и благодатно питает им все ее устремления. От озарения вспыхивает *прозрение*, и вся наша субъективность устремляется на достойный, *духовно значительный* предмет. «Ведь наша земная жизнь, – подчеркивал И. А. Ильин, – имеет свой *сокровенный, высший смысл.* Он – не на поверхности повседневности и мелочной суеты. Он не притязает и не принуждает. *Он хочет быть желаемым:* свободно сформулированным, искомым, найденным, обладаемым и тщательно оберегаемым. Он требует от нас непринужденного признания и решительного предпочтения»[12]. В условиях десакрализации всего и вся «наша жизнь стала *субъективно бессмысленной, пошлой и*

мертвой, уподобляясь то прозябанию жалкого существа и отродья, то вялому сползанию вниз, то полному банкротству, то хаотической свалке. <…> И уже ничто для нас светящаяся глубина духовной культуры. <…> Мы становимся жесткими и бесплодными»[12]. Ибо качество жизни имеет один конечный критерий – ее «*духовную значительность*»[13].

О жизни без святынь И. А. Ильин писал, проживая в Западной Европе. О кризисе самого культуротворящего акта размышляет наш современник Л. А. Закс. Обозревая тенденции современной культуры, он отмечает банализацию высокого и десакрализацию потаенного. Переевшей культуре «не до духовных тонкостей, психологических глубин и смысловых нюансов – все это требует слишком большого, невозможного для нее духовного усилия». Душа тоскует «по сокровенности и теплоте» утраченных смыслов, пробует найти ориентиры и спотыкается «об узаконенный культурой ценностный релятивизм, всеобщее господство игры и как никогда влиятельный материализм (культ силы, секса, экономики и власти)»[14].

От сокровенного к художественности

Сокровенное *всегда* духовно значительно и являет себя вовне как *откровение о самом главном.* Такие откровения представлены как в Священных книгах, так и в творениях великих художников. Художник велик тем духовно значительным замыслом, который он мастерски воплотил в своем произведении. Нет художественной формы, если в глубине души автора нет «горения сердца», подпитывающего творчество достойным предметом для изображения.

Сокровенное в душе и художественность произведения связаны по существу своим содержанием – *духовной значительностью*. Художественное искусство, писал И. А. Ильин, не может родиться из не адекватного ему состояния души – из безверия и хаоса, духовной пустоты, нравственной распущенности, волевого распада, умственной лени, ожесточенного сердца, из разнузданного инстинкта. «Духовно ничтожный и душевно разложившийся человек никогда *еще не создавал* художественного произведения и никогда не создаст его. Ибо художественное творчество и художественное искусство требуют от человека *верного творческого акта*»[15].

Произведение искусства содержит *эстетическую материю*, *образный состав* и *эстетический предмет*, который витает в воображении. *Эстетический предмет* – это то *главное*, что художник хотел выразить в произведении, тот замысел, который уходит в глубину души и превращается в творческое горение («заряд»), ищущее себе образов и эстетической материи. Эти поиски *составляют процесс творчества* художника. Предмет произведения есть «то *основное духовное содержание*», которое облекается в образы и воплощается в материи; источник органически-символического *единства* в произведении, т. е. первое условие его художественности; «*духовное солнце*», излучающее себя в образы и материю и излучающееся через них в человеческие души[16]. В совершенном произведении власть предмета «едина, неограниченна и всепроникающа; все служит ему как высшей цели»[17].

Художник по-своему восходит от *сокровенных* содержаний души к замыслу произведения. Он испытывает их *излучения*, которые индуцируют в его душе (в подсознании и сознании) особые *токи*; эти токи он по-своему усиливает и превращает сначала в смутный замысел, который дифференцирует в идею, доводя ее до *духовной очевидности и* до художественного предмета.

Художественность же произведения производна от *согласованности трех* уровней произведения (при которой материя *адекватна* составу *образов*, а образы *прозрачно* выражают сам эстетический предмет) и от *духовной значительности* его эстетического предмета.

Насколько значимо влияние сокровенного на творение художника, как художник обретает пластичность слова для верного выражения сокровенных состояний своей души, об этом дает представление одно из лучших стихотворений Ф. Майкова:

Дорог мне, перед иконой
В светлой ризе золотой.
Этот ярый воск, возженный
Чьей неведомо рукой.
Знаю я: свеча пылает,
Клир торжественно поет –
Чье-то горе утихает,
Кто-то слезы тихо льет,
Светлый ангел упованья
Пролетает над толпой …

Этих свеч знаменованье
Чую трепетной душой:
Это – медный грош вдовицы,
Это – лепта бедняка,
Это <…> может быть
<…> убийцы
Покаянная тоска…
Это – светлое мгновенье
В диком мраке и глуши,
Память слез и умиленья
В вечность глянувшей
души…[18]

Гениальная по точности и глубине строка «В вечность глянувшей души» не поддается переводу на язык *науки* или живописи. Гегель был, возможно, прав, полагая поэзию высшим видом искусства. Понятие не выражает в полноте (как художественный образ) целостность предмета и представляет его сущность как «скелет», как структуру, как синтез устойчивых связей, отношений. Художник же понимает, переживает, воображает, созерцает и изображает понятое и пережитое. Поэтому *художественное* мышление *более богато по своим компонентам и духовному составу.* Искусство – «*и молитва, и познание, и духовность, и добродетель, и право, и характер, и творчество, и служение*»[19].

Духовный акт, каким творится именно *художественное* произведение, предполагает *сращенность*, согласованность главных продуктивно-творческих сил, их взаимную *дополнительность*, созвучие. Но и сокровенное обретается тоже целостным, а не *частичным* духовным актом, в котором мышление вне воображения и совести может впадать в догматику и формалистику, быть ценностно слепым; воображение, ставшее «суверенным», плодит утопии и эстетизирует пороки, воля требует власти и полицейского государства, а вера устремляется в мистические видения и галлюцинации. «Художественное творчество и художественное искусство требуют от человека *верного творческого акта*»[20].

Таким же многомерным духовным актом обретает человек сокровенные содержания в душе и во внешнем опыте. Ибо такие содержания вынашиваются и питаются главными силами души. Сокровенное, выражаясь словами И. А. Ильина», «и молитва, и познание, и духовность, и добродетель, и право, и характер, и творчество, и служение».

Художественное образование (воспитание и обучение) нуждается, на наш взгляд, не столько в десятках «компетенций», сколько в *воспитании главных сил* души, о симфонии которых шла речь выше. *Воспитание* культивирует *духовно-ценностный* уровень самосознания. Ценности направляют самоопределение личности, выбор ею образа своего *Я*, образа жизни и жизненного пути. В ценностях заложена *генетика социальной направленности поведения*, что обязывает педагога к наибольшей ответственности.

Обучение же дает *информационно-технологическую* подготовку. Воспитание направляет обучение, побуждая к достойным *целям и мотивам*. Обучение же *инструментально*, оно оснащает *средствами.* «Одно дело – искусник, а другое дело – художник. Одно дело – мастер средств, а другое дело – мастер цели. Одно дело – рука, глаз ухо, а другое – созерцающий замысел, око и дух»[21]. Обучение само по себе, *вне воспитания,* бессердечная «формальная образованность вне веры, чести и совести создает не национальную культуру, а разврат пошлой цивилизации»; то «шкурничество», ту «беспринципную изворотливость, тот «циничный эгоизм», при которых невозможны «культурное творчество», общественное строительство», понимание высшего измерения вещей, дел и людей[22]. Практический эгоцентрист и циник, не ведающий высшего смысла и дела, будет существом «социально опасным».

В понимании значимости художественного воспитания следует помнить, что «большой художник может обладать малым умением; великий техник может создавать нехудожественные вещи»[23]. Воспитание вне обучения будет *полупустым*, а обучение вне воспитания станет *полуслепым*.

Если в воспитании личность обретает в духовном делании «храм» ценностей, их вертикаль, если сокровенное зародилось сначала в подсознании и проросло в самосознании в заветные смыслы и помыслы, если эти смыслы и помыслы укоренились в объективно лучшие и совершенные содержания, и личность осознает *преимущество* объективно лучшего, которое для нее *очевидно* и которым она *начинает жить и творить*, вот тогда можно полагать, что воспитание было *верным*. Ибо *созрел плодоносный духовный орган*, который явит себя в духовно значительном, а не в пустяках и курьезах «актуального искусства» с его «кураторами», ориентирующими молодых художников на «провокационное искусство» (Гельман и др.). И несомненным показателем такого органа является развитое *чувство совершенства – художественный вкус*, «который равносилен в искусстве голосу *совести;* который ответственно ищет совершенного и именно потому властно отметает случайное и несовершенное, как бы “приятно”, льстиво и эффективно оно ни было; который ищет <…> *точного и прекрасного воплощения для духовно значительной темы*.<…> Этот вкус, как властный цензор, стоит на страже поднимающихся “снизу”

наитий и содержаний, допуская одни к осуществлению и отсылая другие назад в темную глубину». Этот вкус есть чувство *меры* и прекрасного, «воля к *духовной значительности* создаваемого творения, к его органическому единству, к его естественности и художественной законченности»[24].

Этот первый, *аксиологический*, уровень художественного воспитания конкретизируется и расширяется в уровень, назовем его так, *креативно-антропологический,* в рамках которого воспитывается *целостность* главных творческих сил; студенты обретают умения совершать различные духовные акты в процессах обучения, усваивают технику, конкретные владения эстетической формой, образным составом и эстетическим предметом. Конечно, каждый художник творит по-своему, созерцая, вынашивая идею, находя образы, облекая в эстетическую материю. Этот самобытный способ творить искусство и есть его «художественный акт», – гибко-изменчивый у гения и однообразный у творцов меньшего размера[25].

В творческом акте могут участвовать все силы души – чувственное восприятие, духовное созерцание, эмоции, вера, любящее сердце, воля, мысль и их сложные образования. По *составу* он может быть полным или частичным, широким, или узким. От этого зависит его *диапазон*. В нем могут доминировать те или иные сочетания сил души, что определяет его *направленность* (эмоционально-сердечную, волевую и др.). Творческий акт может различаться по *вертикали*, в зависимости от уровня; это уровень по преимуществу *душевный,* поглощенный внешним, чувственным опытом, или *духовный*, обращенный к «небу», к божественным содержаниям, высшим, предельным и абсолютным ценностям. Можно отметить *гибкость* творческого акта – способность художника перестраивать свое «чувствилище» согласно своеобразию предмета.

В совершенствовании творческого акта важны не только техника и умножение знания, но и, в первую очередь, развитие его *силы* – силы *творческого созерцания,* умение вынашивать замыслы, сосредоточиваться на существенном, отделять главное, постигать «душу» (эйдос) предмета; сообщать своему восприятию гибкость, чуткость и перестраивать свой опыт применительно к своеобразию предмета и его сокровенной сущности; «надо создать и развернуть в себе *абсолютное чувствилище души,* те “вещие зеницы”, о которых говорил Пушкин, тот орган духа, который открывает художнику и “неба содроганье, / И горний ангелов полет, / И гад морских подводных ход, / И дольней лозы прозябанье”»[26].

Самым *работающим* моментом творческого акта художника является его медитация – отождествление с «самосутью мира», *целостная сосредоточенность всем сердцем и помышлением на предмете* произведения; приобщение к предмету, перевоплощение в него, слияние и идентификация с ним до потери граней своей личности, как это бывает с великими художниками слова: Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой беседовали с персонажами своих романов. Такое глубинное погружение возможно благодаря духовному созерцанию предмета, когда художник говорит из него и о нем образами, воплощая их в «прозрачную» эстетическую материю так, что через образы ясно проступает сам предмет произведения. Пребывание в предмете есть *вдохновенное состояние духовно-душевного преображения* художника, уходящее в глубины его бессознательной инстинктивной области.

Значимость сокровенного в художественном творчестве раскрывается не только в стихе Ф. Майкова о душе, «глянувшей в вечность», поэзии С. Есенина, но и в творениях других художников слова и кисти. И. А. Ильин в своем фундаментальном труде раскрывает тайну этой значимости. Художник ищет *существенного, глубинно-коренного, судьбоносного, субстанциального*. Это его главная задача. Истинное искусство, поясняет И. А. Ильин, правит свой путь по горным вершинам бытия. А «глубинно-коренное» является таковым потому, что оно содержит такой *ценностный душевно-духовный инвариант*, который сохраняется у людей на протяжении тысячелетий. Инвариант варьируется в тот или иной период истории по *форме выражения* – по эстетической материи и образному составу, по технике воплощения, по смыслам. Но он не стирается пылью столетий, а *пребывает* в своих исторических модификациях.

Об этом И. А. Ильин пишет верно и точно: так как предмет «древен, вечен и всем доступен», то его восприятие созерцателем искусства потрясает чувством «*древле-зна-*

комого, вечно-исконного, и давно-искомого»[27]. Но «образная риза» предмета, замечает И. А. Ильин, всегда нова, как и ее «чувственно-материальный "шифр"» (эстетическая материя), поэтому воспринимающий художественное произведение бывает потрясенным чувством «*абсолютно-нового, невиданно-небывалого*». Оба эти чувства (давно-искомого и вместе с тем нового по форме) вместе слагают в его душе «художественный праздник: *праздник узнавания* древле-желанного, вечного и *праздник познавания* абсолютно нового, открытия». Но *открытие вечной истины*, подчеркивает И. А. Ильин, есть «*переживание откровения*; а в этом-то и состоит глубочайший и священный смысл художества»[28]. Связь сокровенного и художественного, таким образом, существенная.

Художественность произведения не сводится к красоте или яркой выразительности образов и слов (поэзия, живопись и др.), ибо они не самодовлеющие, а служат выражению эстетического предмета. Авторы же «актуального искусства» настолько заигрались в «инновации», что собственные фекалии презентуют на своих выставках, а на сцене МХАТ звучит мат.

Перспективы художественного образования

Во-первых, перспективным является *погружение студентов в аксиологию*, в *аксиологический* уровень художественного воспитания. В художественном образовании, отмечал Ильин, преподается почти все, кроме главного, – *основ художества*. Но «теория и практика рождения картины из художественного предмета, но практика сердца, совести, духовного видения, национального чувства, молитвы – не преподавалась». Лишь иногда, продолжает И. А. Ильин, келейно шепчет гениальный живописец своему ученику о значении сердца и созерцания, о трепете художественного видения и о совершенстве. «*Опыт художественного предмета нигде и никак не культивируется и не преподается*»[29]. В результате размножается беспредметное и безвдохновенное искусство, а среди зрителей и критиков – снобизм и безвкусие. Атмосфере опустошенного искусства надо противопоставить *волю к художественности и* утвердить аксиому: «*искусство призвано быть художественным* и что художественности можно и должно учиться»[30].

Во-вторых, погружение в аксилогию художественного творчества зависит от *преподавателей* и содержания *программ*, а также от умелого *синтеза аксиологического и креативно-антропологического уровней* художественного образования. Преподавание не должно ограничиваться техникой, но должно идти к «*законам художественности*, к *эстетическому акту и предмету*, к правилам художественного зачатия, вынашивания и творчества»[31].

Программа образования призвана воспитывать *духовный опыт* и включать «историю духовной культуры родной страны, историю всех ее искусств, основы миросозерцания и характера (учение о первоисточниках веры, совести, вкуса, правосознания, патриотизма); и в особенности – эстетику и теорию творчества, где должны быть собраны творческие советы и указания всех великих мастеров от Леонардо да Винчи до Бетховена и Гете, от Леона Батиста Альберти до Пушкина, от Флобера и Родэна до Станиславского <…> *Духовному опыту и творческому созерцанию, культуре духа, духовной концентрации, систематической интуиции, творческому акту*, – подчеркивает И. А. Ильин, – можно и должно учить»[32].

В художественном образовании курс «Основы художественного творчества» является основополагающим. Молодой автор должен знать, как творили великие художники, как нельзя подходить к творчеству и что необходимо для восприятия художественного предмета, чтобы не начинать с самого начала, одиноко и беспомощно открывая вновь те духовные пути, которые были уже выстраданы и открыты до него[33].

В-третьих, в вузах, не только художественного профиля, следует в рамках киноклуба, дискуссионного клуба вести дискуссии о художественности произведений, аргументируя позиции, чтобы студенты научились сосредоточиваться не на том, что кому в искусстве нравится, а на том, что «*в самом деле хорошо*»[34]. Это – главное в художественном воспитании.

В Российском государственном профессионально-педагогическом университете в 1980-е годы успешно велись подобные встречи по линии СНЭВ – системы нравственно-эстетического воспитания. Студенты общались в киноклубе с известными режиссерами и актерами, узнавали их творческую биогра-

фию и «лабораторию», смотрели фильмы с участием таких гостей, а затем бурно обсуждали содержание фильмов. Все расходились за полночь. Руководство университета не жалело денег на такие встречи. Мы, преподаватели, вместе со студентами валом шли на такие мероприятия, погружались в аксиологию искусства, и не тратили время на формальные «компетенции», на написание все новых ГОС, ФГОС и ФОС. Ныне иные времена: нескончаемые мониторинги всего и вся, написание контрольных измерительных материалов (КИМов), отчетов, статистических данных о своем имидже (как мы выглядим перед оком начальства) лишают нас времени, интересного общения со студентами во внеучебное время. Нам не до них. Они нас отвлекают от заполнения бумаг относительно «качества образования», качества, которое стремительно вырождается в *виртуальное*. В угоду формальных показателей некоторые вузы художественного профиля были признаны неэффективными в процессе прошедшего общероссийского мониторинга.

Но и в современных условиях можно и нужно находить креативные формы. В течение ряда лет одним из любимых в РГППУ является *День поэзии*, который проводят сами студенты с помощью библиотеки РГППУ. Каждый выступающий волен выбрать то, что он желает донести до слушателей. Замечательно то, что из года в год участниками являются и выпускники нашего университета!

В условиях разгула асоциальной гедонистики актуально воспитание *эмоций*. Эстетически развитое чувство есть своего рода *иммунитет*, оно наперед, опережая всякие размышления, заблокирует вход в сознание многообразной пошлости современной жизни. Сокровенное же своим *мерным теплом и светом* поддерживает такое чувство. Главное отличие душевной стадии психики от духовного уровня самосознания заключается в том, что на душевной стадии личность избирает ценности по *субъективному* критерию: что мне нравится, то и хорошо. На духовной стадии приятие ценностей происходит по *объективному* основанию: я избираю те или иные ценности не только потому, что они мне по нраву, но, в первую очередь, потому, что они *сами по себе* хороши по их *объективному* качеству и поэтому они достойны приятия не только мною, но и другими. «Жизнь духа начинается именно в тот миг, когда человек начинает постигать, что ему может нравиться плохое, а хорошее может ему и не нравиться; что не все “милое” и “приятное” хорошо, и что надо вырасти, очистить и углубить свою душу до того, чтобы все *хорошее на самом деле* стало хорошим *и для меня*, т. е. стало “нравиться”»[35]. И. А. Ильин советует: «Наивно и нелепо носиться со своим личным душевным укладом как мерилом “хорошего” в поэзии, музыке» и т. д.; «зато правильно и мудро предоставлять большим и бесспорным художникам (“классикам”) свою душу, чтобы они воспитали ее эстетический вкус. Воспринимая искусство, *надо забывать о себе в художественном созерцании*». Суждение настоящего вкуса родится не из случайного «удовольствия-неудовольствия», а «из глубины души, ищущей совершенства и потерявшей себя в художественном восприятии данного произведения искусства; надо уходить в созерцание его объективного совершенства, которое уже не зависит от моего одобрения»[36]. Значение творений именно художественного искусства не меньше философии, если не больше, возносит состав психики (читателя, зрителя, слушателя) от душеного уровня к духовному.

Сделаем выводы. Сокровенное по своему содержанию аксиологично и акмеологично. Свое потаенное высшее (для личности) ценностное содержание сокровенное являет вовне как откровение о самом главном, о заветном в человеческой жизни и побуждает личность к осуществлению объективно лучшего. Этим сокровенное родственно художественности и является для него тлеющим углем, от которого вспыхивает творческий огонь в духовной деятельности, особенно в искусстве. Значимость сокровенного в художественном образовании заключается в фокусировании коренных ценностей. Единым содержанием сокровенного и художественного является духовная значительность, которая нуждается в особом внимании при разработке учебных планов и программ, а также в проведении креативных форм воспитания во внеучебное время.

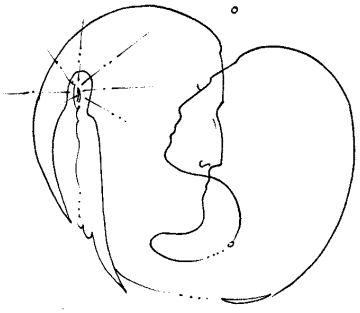
Русская культура обретет второе дыхание, если она унаследует в XXI веке качественный дух совершенства и свой духовный акт – акт творческого созерцания, который исходит из любящего сердца и поставляет материал мышлению для оформления и воли для осуществления и организации.

Примечания

[1] Гончаров, С. З. Логико-категориальное мышление : монография : в 3 ч. Ч. 3. Аксиология мышления. Екатеринбург : Изд-во Рос. гос. проф.-пед. ун-та, 2011. С. 139–152.
[2] Головкова, М. И. Кто задает тон в актуальном искусстве? : монография. Екатеринбург : Изд-во Рос. гос. проф.-пед. ун-та, 2012.
[3] Шуплецова, Е. Ж. Сокровенное в жилом пространстве современной российской культуры : монография. Екатеринбург : Изд-во Рос. гос. проф.-пед. ун-та, 2012.
[4] Ильин, И. А. О русской идее // Ильин, И. А. Наши задачи. М., 1992. С. 323.
[5] Там же. С. 329.
[6] Там же. С. 327–328.
[7] Шубарт, В. Европа и душа Востока. М. : Рус. идея, 1997. С. 95.
[8] Костерина, А. Б. Метафизика художественного : монография. Екатеринбург : Изд-во Рос. гос. проф.-пед. ун-та, 2009. С. 150.
[9] Гончаров, С. З. Логико-категориальное мышление… Ч. 3. С. 117–135.
[10] Розов, В. На крючке позолоченном // Советская Россия. 1998. 20 авг.
[11] Зеньковский, В. В. История русской философии : в 2 т. Л., 1991. Т. 2, ч. 1. С. 54, 56.
[12] Ильин, И. А. Жизнь без святыни // Ильин, И. А. Собр. соч. : в 10 т. М. : Рус. кн., 1998. Т. 8. С. 346.
[13] Там же. С. 347.
[14] Закс, Л. А. Любовь – театр – культура. Рубеж веков // Петерб. театр. журн. 2001. № 24. С. 11.
[15] Ильин, И. А. Основы художества. О совершенном в искусстве // Ильин, И. А. Собр. соч. : в 10 т. М., 1996. Т. 6, кн. I. С. 103.
[16] Там же. С. 142.
[17] Там же. С. 149.
[18] Майков, А. Н. Сочинения : в 2 т. М., 1984. С. 200–201.
[19] Ильин, И. А. Основы художества… С. 150.
[20] Там же. С. 103.
[21] Ильин, И. А. Борьба за художественность // Ильин, И. А. Собр. соч. : в 10 т. М., 1996. Т. 6, кн. II. С. 359.
[22] Ильин, И. А. О воспитании в грядущей России // Ильин, И. А. Собр. соч. : в 10 т. М., 1993. Т. 2, кн. 2. С. 179, 183.
[23] Ильин, И. А. Борьба за художественность. С. 358–359.
[24] Ильин, И. А. Основы художества… С. 69.
[25] Там же. С. 104.
[26] Там же. С. 104–105.
[27] Там же. С. 153.
[28] Гончаров, С. З. Основы художественного образования (по работам И. А. Ильина) / С. З. Гончаров, А. Б. Костерина // Образование и наука. Изв. Урал. отд-ния РАО. 2012. № 3 (92). С. 154.
[29] Ильин, И. А. Основы художества… С. 177–178.
[30] Там же. С. 179.
[31] Там же. С. 179–180.
[32] Там же. С. 180.
[33] Ильин, И. А. О воспитании в грядущей России. С. 180.
[34] Ильин, И. А. Искусство и вкус толпы. Ивану Сергеевичу Шмелеву // Ильин, И. А. Собр. соч. : в 10 т. М., 1996. Т. 6, кн. II. С. 334.
[35] Там же. С. 335.
[36] Там же. С. 336–337.

Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 11 (340).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 32. С. 51–58.

ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА



Е. В. Суровцева

СВОБОДА КАК ФЕНОМЕН РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ В ИСТОРИИ И СОВРЕМЕННОСТИ

Русский климат и северная природа сформировали цивилизацию упорного Труда и Совести, устремленности к высшим ценностям Бытия: Богу, Душе, Любви и Добру. Важнейшей духовной ценностью русской цивилизации является Свобода. Свобода в русской культуре не имеет ничего общего с разгулом темных страстей и низменных инстинктов, она связана с глубоко искренней верой в Бога, высокой духовностью, благородством и возвышенностью Души. Свобода – как возможность жить по духовным стандартам своей культуры, никогда не соглашаться на компромиссы в духовной сфере, на жизнь по духовным стандартам чужой культуры.

Ключевые слова: русская цивилизация; духовная свобода; сущность духовной свободы в русской культуре.

Свобода – одна из самых сложных категорий духовной культуры. Встает вопрос: свобода от чего? И свобода для чего? Каждый человек понимает свободу по-своему, так же как и счастье. И в каждой культуре она имеет свое содержание, смысл и значение.

Свобода – одна из важнейших духовных ценностей цивилизации. Духовные ценности – это жизнь Духа, жизнь человеческой Души. А что отличает русского человека, что характеризует его Душу? Представляется, что это предельная широта русской Души, её неуемная энергия и устремленность к Абсолюту, к абсолютным и высшим ценностям Бытия.

«…Русский народ любит жить в сфере чудесного и живет в области идей, ждет разрешения духовных задач, поставленных его внутренним миром. Он постоянно стремится к богопознанию и уяснению себе истин господствующего вероучения»[1].

Так характеризовал духовную жизнь русского человека выдающийся русский писатель Н. С. Лесков.

На бескрайних просторах Северной Европы и Азии веками формировалась русская цивилизация, великая русская культура и русский народ. Выдающийся русский ученый, историк и географ Л. Н. Гумилев писал о том, что природа и климат, состав воды и почвы накладывает свой отпечаток на формирующуюся культуру. Энергия воды, почвы и атмосферы превращается в психическую, душевную энергию каждого человека и нации в целом[2]. Л. Н. Гумилев писал о том, что русские люди исключительно пассионарны и энергичны. Казалось бы, откуда взяться такой неуемной душевной энергии в холодной стране, где восемь месяцев в году стоит минусовая температура и где почти нет солнца?

Но, наверное, огромные просторы наших полей, лесов и рек как бы вошли в русскую Душу, и она сама сделалась огромной. «Мы огромны, как матушка Русь», – любил повторять Ф. М. Достоевский.

Русский человек меньше всего увлечен обыденными материальными ценностями: материального достатка, собирания и накопления добра, обустройства своего быта, роскошью, богатством. В душе своей он бессеребренник. Он устремлен к горним высотам,

к высшим ценностям Бытия: к Богу, Правде, Истине и Справедливости, Любви и Добру. Веками в России народная душа требовала чистоты помыслов и деяний, «Царства Божьего на земле и внутри нас».

«Делай добро людям и проживешь достойную жизнь», – главное моральное кредо, главная заповедь русского православия. Но какое добро мог сделать людям простой человек? Это мог быть только его собственный, личный труд, его результаты и его плоды. Поэтому труд в русской цивилизации – священен. Он не только способ добыть средства для жизни, а главный, важнейший моральный Долг простого трудового человека перед Богом и перед людьми.

Веками Россия была крестьянской страной, и русская цивилизация создана крестьянским трудом и духовно-нравственными отношениями крестьянской общины. Жить чужим трудом в крестьянской общине было невозможно. Также невозможно было существовать в ней человеку без совести. Совесть – главный духовный фактор жизни, «искра Божья» в душе человека. Про нетрудовых людей, про людей вообще склонных к бесчестным поступкам, крестьяне говорили: «не по совести ты живешь, не по-Божески».

Для русского человека счастье – «в высшей гармонии Духа» (Ф. М. Достоевский). Русские люди – это люди «глубокой совести» (В. С. Соловьев). «Ибо как успокоить Дух, если позади стоит бесчестный поступок?»[3] – писал Ф. М. Достоевский. Любой бесчестный поступок каждого человека резко осуждался общественным мнением крестьянской общины. И с годами, с веками! – это вошло в привычку: соизмерять свои поступки с мнением других людей и мерить их высшей меркой Совести и Бога.

Русская цивилизация – это цивилизация Совести, Бога, Добра, Любви и Труда. Это трудовая цивилизация, и в этом её главное отличие от цивилизации-рантье, где жить чужим трудом – и морально, и престижно. Безудержное потребительство, потребительская гонка были невозможны в русской цивилизации, в крестьянской среде осуждалось накопительство, страсть к деньгам, к богатству, к роскоши и излишествам. «Сыты будем, богаты не будем», – говорили крестьяне. В крестьянской среде существовал идеал скромного достатка и абсолютный приоритет духовных ценностей над материальными. Русское православие обогатило не только русскую духовную культуру, но и мировую культуру практиками и учением Преображения Души, очищения Души от корысти и пороков, от жадного стяжания материальных потребительских благ, от темных страстей и низменных инстинктов (от «карамазовщины»), по Ф. М. Достоевскому.

В русской культуре Душа человека неизбежно восстанет «против любого внешнего насилия и против любого внутреннего падения» (В. С. Соловьев), и поднимется к Богу, к человеческому достоинству. Русский человек никогда не возводил в культ и в закон свои пороки и недостатки, а всегда старался преодолеть их силой своего духа (Ф. М. Достоевский)[4].

Свобода имманентна Душе русского человека. И поскольку Душа эта огромна, русский человек ни в чем не знает меры. Обыденное, приземленное, материальное, мещанское его не интересует. Русский человек всегда устремлен к Абсолюту. Больше всего он склонен ставить перед собой самые запредельные, заведомо ясно, недостижимые цели. И это – главная движущая сила развития русской цивилизации. Именно в этом плане и именно поэтому Россия – страна непредсказуемая, и в ней нет ничего невозможного.

Современные психологи утверждают, что если человек не ставит перед собой предельно высокой цели, достижение которой требует от него предельного напряжения всех душевных и физических сил, то он деградирует, причем деградирует необратимо. Так и цивилизация. Если люди цивилизации не горят Свободой достижения запредельных, невозможных, но высоких духовных целей, то эта цивилизация – обречена.

В 1997 году вышел на экраны фильм «Анна Каренина» по роману Л. Н. Толстого, производство Голливуд. Фильм сделан талантливыми людьми, плюс гений Толстого, получился действительно шедевр киноисскуства. Но есть один казус. Американцы не поняли, почему Анна бросилась под поезд. С их точки зрения, у нее было всё, чтобы быть счастливой и наслаждаться жизнью. Она была богата, муж её любил, у неё уже были дети и еще могли быть дети… Но русская Душа устремлена к Абсолюту, и если Абсолют утрачен, то жить незачем. Для Анны таким Абсолютом была Любовь в самом высоком и чистом её понимании; Любовь как горение Души. «Там,

где нет любви, там все ложь, все обман», – говорит Анна Каренина.

В этом плане примечательна сама личность Л. Н. Толстого как истинно русского человека и гения русской культуры. Мы можем не принимать его учения, ни толстовства, ни опрощения, ни его критику Евангелия, но сама эта личность, сам его образ жизни и стиль жизни, как неистовый, неуемный, просто ошеломляющий по накалу поиск Бога, Правды, Истины и Справедливости, характерные именно для русского человека, не могут не вызывать бесконечного уважения и преклонения современников, всех честных русских людей современной России.

Русскому человеку нужна была не свобода от труда, а свобода как возможность свободного труда; ни свобода от культуры, её жестких требований и норм, а свобода нового социального и культурного творчества. Сама жизнь в таком тяжелом климате была своеобразной платой за такую свободу. Русские люди устремлялись на Север, за Урал, в Сибирь, спасаясь от гнета помещиков, в поисках возможности свободного труда. Именно вслед за русской вольницей шло и русское государство, благодаря этому высокому стремлению русской Души к Свободе Россия превратилась в самое большое государство в мире; именно оно обеспечило огромные ресурсы русской цивилизации.

Свобода духовного творчества была главной ценностью русской цивилизации, всей русской культуры. Возможность любить по-русски, играть русские свадьбы, по-русски молиться Богу и т. д. формировала и питала весь русский патриотизм; а борьба за такую свободу рождала невиданное мужество и силу Духа в годину тяжелых испытаний для всей России: Отечественная война 1812 года и Великая Отечественная война 1941–1945 годов. «Духовные колодцы глубоко национальны», – писал выдающийся русский философ И. А. Ильин. Жить по духовным стандартам чужой культуры – неприемлемо для русского человека; об этом И. А. Ильин писал: «...мы Западу не ученики»[5].

Известно, с какой бескомпромиссностью А. С. Пушкин отстаивал свободу духовного, литературного творчества, и сколько гениальных строк он посвятил этой ценности русской духовной культуры: «Пока свободою горим, // Пока сердца для чести живы, // Мой друг, Отчизне посвятим // Души прекрасные порывы»; «И долго буду тем любезен я народу, // Что чувства добрые я лирой пробуждал, // Что в мой жестокий век восславил я свободу // И милость к падшим призывал».

Методами литературы исследовал пределы человеческой свободы и Ф. М. Достоевский: «По своей-то по глупой воле-то пожить»[6].

В этой короткой фразе Ф. М. Достоевский выразил невозможность для русского человека жить по чужим, извне грубо навязываемым духовным стандартам.

То, что народная Душа веками требовала чистоты помыслов и деяний, а Душа русского человека с невероятной духовной энергией была устремлена к высшим ценностям Бытия, формировало в народе представления о Свободе как о высоком душевном порыве к самому чистому, высшему и достойному: к Богу, Правде, Истине и Справедливости, к Любви и Добру.

Характеризуя эти качества русской Души, И. А. Бердяев писал: «Только глубоко и искренне верующий человек может быть духовно свободным»[7].

Только духовно зрелая и развитая личность может быть свободной. Слепо следовать разрушительным страстям и порокам, темным инстинктам – ничего общего не имеет с подлинной человеческой свободой в русской культуре.

В истории России существовали два фактора, которые, как считается, наложили резко негативный отпечаток на всё национальное самосознание русских, их психологию и духовную культуру, – это многовековое татарское иго и крепостное право. Распространено мнение, что они сформировали рабскую психологию русских, навсегда убили всякое стремление к духовной свободе и максимально принизили ценность Свободы как высшей и главной потребности русской Души. Представляется, что это не так. Татарское иго было свергнуто неустанной духовной борьбой русских, а крепостное право означало лишь физическую (или материальную) зависимость крестьян от помещика, но не духовную. Конечно, были раболепствующие натуры, но они были скорее исключением, а не правилом. Духовно крепостной мужик был свободен, и никогда в Душе никому не подчинялся. В чем же была суть этих отношений – можно привести конкретный пример: это А. С. Пушкин и его няня Арина Родионовна.

Всю жизнь няня для Пушкина была образцом человечности и человеколюбия, говоря современным языком, – гуманизма; образцом душевной щедрости и теплоты, глубокой и искренней веры в Бога. Для него не было духовно более близкого человека, чем няня. Даже родителей своих он любил меньше, чем её. А ведь она была крепостная. Свои отношения с няней А. С. Пушкин позднее воплотил в персонажах своих произведений: Татьяна Ларина – Онегину: «Отдать я рада всю эту ветошь маскарада за <…> тихий крест и тень ветвей над бедной нянею моей». В этих строках сказано, что няня для Татьяны была духовно бесконечно близким и родным человеком. Такие же отношения связывали еще одного пушкинского персонажа – Гринева в «Капитанской дочке» с его крепостным дядькой Савельичем. Это также были отношения не просто духовно близких людей, но людей, духовно равноценных и равнозначных друг другу[8].

В современном западном обществе произошла подмена высоких идеалов свободы личности и приоритета прав человека свободой продвижения капитала. Конечно, эту подмену осуществили не широкие массы трудового народа, а политические, деловые и финансовые круги западных стран, в первую очередь – США. И эта подмена как бы осталась незамеченной, или она тщательно, но демагогически камуфлируется, или замалчивается. Сама возможность такой «современной» интерпретации свободы была порождена общей приниженностью духовных ценностей человека западной цивилизации и принципиальной возможностью «двойных стандартов», которые допускаются западным человеком в отношении чужой культуры. «Свой дом, полный всякого добра, и аист на крыше», – так коротко характеризовал приниженность, приземленность, обыденность духовных идеалов западной культуры Ф. М. Достоевский. Мещанские идеалы человека западной культуры приводили в полное отчаяние и глубокое разочарование и другого русского мыслителя – А. И. Герцена[9]. О большой разнице в системе духовных ценностей России и Европы писал и Н. Я. Данилевский[10].

Под свободой продвижения капитала, свободной конкуренцией и свободой рынка с безумным цинизмом скрываются возможности навязывания долгов с целью завладеть ресурсами конкурентов; подкуп и моральное разложение национальной элиты с целью бесплатного вывода из страны этих ресурсов; «раздувание финансовых пузырей» и строительство финансовых пирамид – провоцирование финансового кризиса – как средства перекачки финансовых ресурсов стран-конкурентов (китайцев, арабов, русских) и др. Как мало общего имеют демократические лозунги «свободы» с высоким содержанием свободы в русской культуре!

В условиях глобализации и взаимозависимого мира происходит обострение борьбы идей, а идеи формируют политику борьбы за ресурсы и экономические интересы. В рамках североамериканской цивилизации сложилась русофобия как абсолютно мощный фактор политики. Никто о ней не пишет и не говорит, но она присутствует незримо (так же, как пещерный антиамериканизм многих русских политиков). Американские русофобы считают, что Россию вообще можно будет не принимать в расчет в самое ближайшее время и не считаться с ней как с фактором международной политики и влияния из-за чудовищных масштабов коррупции и воровства и неизбежного истощения запасов углеводородов. «Когда здесь кончится нефть, здесь умрет всё и вся». Такие выводы влиятельных политиков и представителей экспертного сообщества США не учитывают факторов духовной мощи и культуры русской цивилизации, которые не раз в истории оказывали решающее влияние не только на ход исторических событий внутри России, но и всего мира. «Россия вспрянет ото сна» именно за счет своих духовных ценностей и снова станет мощным фактором международного оздоровления и движения вперед, русская духовная культура – важнейший, (но не единственный) стратегический резерв и потенциал русской цивилизации.

Знаменитое высказывание Ф. Ницше – «Бог умер!», но это смотря какой Бог и смотря для какого человека. Для русского человека Бог не умрет никогда. Он всегда будет жить в его сердце, несмотря на десятилетия насаждавшегося сверху властями воинствующего атеизма. Потому что русский – бессребренник и трудяга, а на России лежит колоссальная Миссия, и жить ему по-прежнему очень тяжело, а надеяться больше не на кого. Русский никогда не уставал молиться. Молитва как диалог русской Души с Богом дав-

но вошла в привычку и стала неотъемлемой частью жизни. Но русский не молится идолу свободы бездуховного человека коммерчески понимаемой нации обывателей, Бога которых зовут «окей»[11].

Европа приняла христианство в рационально-юридической форме римского католицизма. В XV столетии эту линию продолжила эпоха Ренессанса, обозначившая собой движение к культу самодостаточного человека. Европейский Запад свел вечность ко времени, сущностные ценности – к инструментальным, соборность – к индивидуализму. Бесспорным достижением Европейской цивилизации стал суверенный индивид как субъект права и культуры, однако утрата таким субъектом духовного содержания привела его к опасным нравственным и политическим опытам со свободой, вплоть до союза с Мефистофелем (Фауст). Набрав коллосальную производительную динамику, современный Запад переживает завершение проекта модерна – постмодерн. В содержательном плане его характеризует исчерпание абсолютизированной свободы, оказавшейся в религиозной нищете. В культуре это ведет к ликвидации граней между действительным и возможным, то есть к господству чистой мнимости.

В области социально-политической практики современный Запад гордится «открытым обществом», плюрализмом мнений и оценок, однако на самом деле под флагом гуманистической свободы идет бегство от единой мировоззренческой (и тем более религиозной) истины как слишком принудительной, «тоталитарной». Истина в том, что истин много, – вот последнее слово Запада на уровне философской политики и политической философии. Цивилизация Новой Европы и Америки покинула Дух и сама оказалась покинутой Духом. Её стратегии в XX веке направлены на сакрализацию прав человека и достижение им успеха (наслаждения, богатства, владения этой землей, то есть обеспечение элитарного «грешного рая»). Такой проект является великой утопией: экологический предел природы (ограниченность ресурсов) и нравственный коллапс культуры, не различающий больше правду и кривду, серьезное и смешное, мужское и женское, полет и падение. Ключевые тенденции постмодерна, будучи продолжены в будущее хотя бы еще на сто лет, грозят смертью всему человечеству. Дальнейшая прогрессивная динамика Запада возможна только за счет глобального информационного, а затем и функционального подчинения всего не-Запада стратегиям «открытого общества», что крайне опасно для всего мира.

Вся наша история и география указывает на русскую задачу в мире служить примиряющим, объединяющим началом Востока и Запада, тоталитарного единства и индивидуалистического множества, бесчеловечного восточного Бога и безбожного западного человека. Проблема для России не в том, чьим сырьевым придатком она станет, а в том, сумеет ли она реализовать свой духовно-интеллектуальный потенциал на собственной православной почве. Важно, чтобы русская модернизация служила русской идее: живи не так, как хочется, а так, как Бог велит.

Как показывает история, православно-русская цивилизация обладает достаточно прочной структурой, воспроизводя её заново после каждого исторического погрома, так было в смуту XVII века, после петровских реформ, после 1917 года. Так происходит и сегодня. Переворот 1991–1993 годов и даже распад СССР не вылился в «цветную» революцию в России, оставшейся в собственном пространстве-времени, не поменяв его на периферию чужого ценностного хронотопа. Никакая политическая суета не может поколебать фундаментальной цивилизационной идентичности России, как бы она ни мешала тем или иным либеральным политтехнологам. Медленно, противоречиво, с зигзагами и отступлениями, наша страна все же движется в сторону восстановления своего статуса цивилизации – субъекта мирового процесса, обладающего духовным, культурным, политическим и экономическим суверенитетом.

Как самобытная евразийская цивилизация Россия никогда не принадлежала ни Востоку, ни Западу. В отличие от Востока, русская Христианская классика изначально включала в себя творческую активность личной воли (православный храм и икона есть взаимораскрытие Бога и человека, а не подчинение одного другому). Вместе с тем, в отличие от Запада, религиозная свобода личности на Руси никогда не доходила до культа автономного индивида, оставаясь так или иначе, в рамках соборного целого (царство, империя, коммуна). Восточное рабство у Абсолюта или западное соперничество с ним – не рус-

ское занятие. Европейская свобода пережила ряд смертей – смерть Бога, смерть человека, смерть автора. Восточная душа по существу не знала религиозной свободы, заменяя её ритуалом. Противоречие между «тайной» свободой, восточной волей и западной формой – это движущая сила нашей истории. До сих пор Россия успешно проходила испытание Востоком и Западом; в конечном счете, они только укрепляли её внутренний смысловой код и её высокие духовные ценности. (Народ-то не поменял бы их на более низкие, бессодержательные, менее достойные).

Привлекая к себе лучшее из Азии и Европы, Россия не переставала быть самой собой. Это делает её во многом страной будущего, способной сохранить мир для человека и человека для Бога. В то время как американизированный глобальный Фауст получит в XXI века своего Мефистофеля – но уже не вальяжного гетевского господина, а звероподобную биоэлектронную бестию, в которой будет смоделирован весь грех, накопленный за годы постмодерна «золотым миллиардом»[12].

Русский православный человек имеет все возможности и права хранить безмолвие на фоне всеобщей декадентской болтовни, он волен оборонять своё пространство – время от кочующих монетаристских диаспор. По духовной природе своей русский человек – верующий, а не скептик, монархист, а не демократ, воин и крестьянин, а не торговец или ростовщик. Главное дело русского воина Иоанна будет заключаться в защите храма от рынка, то есть в утверждении непродажных сегментов, атрибутов цивилизации. Нельзя допустить овладение центрами отечественной культуры, государства и даже Церкви человеком денег – этим нравственно худшим типом человека. Способный на противостояние деньгам духовный воин существует в настоящее время только в России[13].

Сейчас предпринимаются гигантские усилия, чтобы преобразовать наш выстраданный национальный архетип, раздробить русский народ по кланам и сектам, чтобы он перестал быть самозаконным субъектом собственной и мировой истории. Однако до сих пор против этого ядра русской православной цивилизации были бессильны все революции модерна. России, как известно, принадлежит более половины всех разведанных мировых ресурсов – угля и алмазов, нефти и газа. Цена этого богатства будет возрастать прямо на глазах. Но еще быстрее будут расти в цене духовные запасы Православия. Только они могут защитить людей – в том числе и наших братьев на Западе – от прямого воздействия демонов в катастрофическом XXI столетии.

После распада СССР США предприняли массивную и изощренную атаку на бывшие республики Союза. Геостратегическое пространство, добровольно оставленное Россией, начали активно заполнять США. Они скупили заводы и фабрики, рудники и электростанции, лаборатории и НИИ, построили везде военные базы и объявили бывшие республики СССР зоной своих стратегических интересов. Правящие круги США намерены сделать все, чтобы не допустить реинтеграции республик с Россией с тем, чтобы она никогда больше не возродилась как вторая сверхдержава – главный (и единственный) стратегический конкурент США. Особое внимание вашингтонские стратеги и их теоретики (Зб. Бжезинский) уделяют всем возможным средствам отделения Украины от России. Зб. Бжезинский утверждает, что без Украины Россия никогда не возродится как сверхдержава, а если и возродится, то только как азиатская сверхдержава[14].

Не без влияния особой активности США резко возрастает миграция трудового активного населения из бывших среднеазиатских республик в Россию (и это на фоне демографической катастрофы, которую она переживает). США кровно заинтересованы в том, чтобы в результате этой миграции значительно изменился национальный, этнический состав населения России: представителями других культур и цивилизаций манипулировать можно, русскими – нельзя. Главная духовная ценность русских – свобода, ради нее они готовы на любые жертвы. Они готовы отдать жизнь за Родину, за Отечество и за личную цивилизационную и культурную свободу. Именно поэтому Россия никогда не станет ничьей марионеткой, а всегда будет свободной, самоценной, самодостаточной цивилизацией, равноправной среди других современных культур и цивилизаций.

Сказанное не означает призыва к «этническим чисткам» в России. И тем не менее, нельзя забывать об опыте гуманитарной катастрофы в Косово и натовских бомбардировках сербов, а также и о другом негативном опыте межнациональных (межцивилизован-

ных) отношений в Европе (немцы, турки и вьетнамцы в Германии; алжирцы, арабы и французы в Париже и т. п.). Возможно, речь не идет о необходимости тотальной депортации нерусских эмигрантов на Родину из России, но, безусловно, необходима тщательно продуманная и взвешенная политика в отношении эмигрантов из других культур и цивилизаций в Россию.

Что же должна сделать современная Россия, чтобы отстоять не только «свое место под солнцем», не только выжить в жестоких условиях глобальной конкурентной борьбы, но и сохранить высокие духовные ценности русской цивилизации?

Свое видение внешней экономической политики Владимир Путин изложил в ходе 12-го съезда партии «Единая Россия» 24 сентября 2011 года, когда принял предложение баллотироваться на пост Президента РФ.

Россия может и должна стать одной из ведущих экономических и политических держав мира, уверен В. Путин. Нам недостаточно довольствоваться поддержанием экономической стабильности и подавлением инфляции.

«Чтобы быть застрахованными от любых потрясений, нам нужно быть сильными. Нужно войти в пятерку крупнейших экономик мира – абсолютно реальная задача, причем это должен быть не сырьевой, а качественно иной рост, построенный на инвестициях, передовых технологиях, на повышении эффективности, создании современной индустрии», – заявил Владимир Путин.

Фактически Премьер объявил о радикальном изменении концепции развития страны: если на протяжении последнего десятка лет ставка делалась на несколько крупных прорывных проектов («Роснано», Сочинская олимпиада, Сколково и т. п.), то теперь ставка делается уже не на размер, а на количество сверхпроектов и численность кадров, в таких проектах задействованных.

Строя в 30-е годы сотни новых заводов ежегодно, Советский Союз обеспечил себе прорыв к статусу супердержавы. Если мы сможем сегодня также запустить «конвейерное производство» перспективных компаний и проектов, возможно достижение аналогичных результатов, и В. Путин к этому стремится[15].

Хотя В. В. Путина справедливо критикуют за то, что он не привлекает олигархов к финансированию модернизации, не борется с коррупцией и провоцирует бесконечный передел собственности, понятие необходимости масштабных перемен в экономике, науке и социальной сфере России есть не только у партийной элиты. Научное сообщество давно настаивает на масштабной модернизации России. И, как и много веков назад, этими амбициозными проектами движет стремление к высшей духовной ценности русской цивилизации к Свободе. И, как и сотни лет назад, свобода нужна русским для свободного труда, свободного интеллекта и творческого труда и как свобода развития духовной культуры русской цивилизации.

Модернизация в России должна осуществляться не по-американски и не по-китайски, а по-русски, иначе у нее ничего не выйдет. Модернизация без вестернизации, так можно определить её суть. Это означает, что экономика и технологии должны служить Духу, а не наоборот. В современных условиях России как православной по духу и общинной по традиции стране необходимо направить все силы на сохранение своей идентичности – хотя бы в отдельно взятых, священных центрах и «нервных узлах» своей цивилизации: в науке, образовании, на национальном телевидении и радио.

Академик Л. И. Абалкин в своих произведениях неоднократно подчеркивал, что существует неразрывная связь между духовной культурой общества и экономикой[16]. Какие у человека духовные ценности – такой и труд. Какие у цивилизации духовные ценности – такая и экономика. Для человека цивилизации-рантье принципиально важно – не работать, но при этом масштаб его потребительских (материальных) ценностей просто безграничен. Отсюда и средства – «раздувание финансовых пузырей», пирамиды Понци, махинации с финансовой отчетностью («Энрон») и т. п. Не случайно многие российские ученые подчеркивают, что современный кризис – это кризис не экономический и не финансовый, а кризис цивилизационный[17]. Разве будет развивать такой кризис человек, для которого труд – главное средство делать Добро людям, для которого труд – священен перед Богом и перед людьми?

Люди цивилизации-рантье не только часто занимают ключевые посты в американских фирмах и банках, но занимают их во многих международных организациях торгового, финансового и экономического про-

филя: ВТО, Парижский и Лондонский клубы и т. д. Россия не может стоять в стороне от глобализации, от главной мировой тенденции – усиления взаимозависимости мира и всех составляющих его цивилизаций. Но при этом она должны решительно отстаивать свои национальные интересы в рамках международных организаций, а не уступать жестко навязываемым требованиям других. В рамках ВТО Россия должна проводить политику, направленную на возрождение национальной высокотехнологичной промышленности, и жестко преломлять тенденцию превращения России в сырьевой придаток Запада.

Присутствие России в международных организациях облагораживающим образом скажется на всей их деятельности: устремленность русского человека к высшим ценностям Бытия, к Абсолюту будет объективно повышать духовную планку целей и средств международных организаций, будет способствовать их демократизации и гуманизации, а не склонности к двойным стандартам морали и общей приниженности духовных ценностей, демагогически прикрываемых «заботой о правах человека и свободе личности».

Необходимо подвести некоторые итоги. Современность не отменяет борьбы идей. В условиях глобализации она только меняет форму, становясь важным фактором конкурентоспособности. Противостояние и борьба России и Запада переместилась в сферу государственности, религии, духовности. Если Западу не удалось установить в России управляемую извне демократию и подчинить себе её ресурсы, то сегодня ставка делается на размывание духовных ценностей русской цивилизации и русского православия и активная их замена ценностями западной потребительской цивилизации. Русская свобода как свобода активного социального творчества и напряженного духовного труда подменяется свободой продвижения капитала и свободой безудержного потребления.

Говоря о возрождении Державы, надо иметь в виду не только возвращение государству стратегических высот в экономике и неоиндустриализацию. Надо серьезно говорить о возрождении и дальнейшем развитии духовных ценностей русской цивилизации, важнейшей из которых является Свобода.

Примечания

[1] Цит. по: Троицкий, В. Ю. России Лескова : русская идея и русский характер // Лесков Н. С. В пространстве современной филологической мысли. М. : ИНФИ РАН, 2010. С. 35.

[2] Гумилев, Л. Н. Конец и вновь начало. М. : Республика, 1999.

[3] Цит. по: Маймин, Е. А. Л. Н. Толстой. Путь писателя. М. : Политиздат, 1990. С. 125.

[4] Роземблюм, Л. М. Творческие дневники Достоевского Ф. М. М. : Наука, 1981.

[5] Ильин, А. И. Наши задачи // Ильин, А. И. Собр. соч. : в 10 т. Т. 2, кн. 2. М. : Рус. кн., 1993.

[6] Кудрявцев, Ю. Г. Три круга Достоевского : (Событийное, Временное, Вечное). М. : Изд-во МГУ, 1991. С. 322.

[7] Бердяев, Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М. : Правда, 1989.

[8] Сапронов, П. А. Россия и Свобода. СПб., 2010.

[9] Герцен, А. И. Былое и Думы. М., 1980.

[10] Данилевский, И. Я. Россия и Европа. М. : Книга, 1991.

[11] Казин, А. Л. Восток, Запад и Россия. К вопросу о наших перспективах // Культура как стратегический ресурс России. СПб., 2011. С. 107.

[12] Там же. С. 111.

[13] Казин, А. Л. Указ. соч. С. 112.

[14] Бжезинский, Зб. Великая шахматная доска. М., 1990.

[15] Свиридов, И. За что Запад не любит Владимира Путина // Аргументы и факты. Урал Дайджест. 2012. С. 2.

[16] Стратегический ответ России на вызовы нового века / под ред. акад. Л. И. Абалкина. М. : Экзамен, 2004.

[17] Пахомов, Ю. Мировой финансовый кризис : цивилизационные истоки // Экономист. 2009. № 2.

Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 11 (340).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 32. С. 59–63.

Д. В. Колодин

ИНФОРМАЦИОННОЕ ВЛИЯНИЕ В СОЦИАЛЬНЫХ СЕТЯХ В ВИРТУАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Рассмотрена специфика поведения разных участников социального процесса в социальных сетях виртуальной реальности. Цифровые сетевые связи являются основой современного сетевого общества, которое построено на основе существовавших в индустриальную эпоху энергетических сетях. Необходимо отметить, что социальные сети проявлялись в различных формах, в зависимости от культуры, политических и социальных институтов, политического и социального курса общества. Можно говорить о том, что виртуальные социальные сети имеют претензию на статус глобальных.

Ключевые слова: социальные сети; актор; агент; информационное влияние.

Социальные сети сегодня осуществляют настолько же важный процесс, как процесс институционализации (вертикальной интеграции) производства в индустриальной эпохе. Сети проводят общество через ряд процессов, которые усиливают агентов[1] сетей на протяжении последних 25 лет[2]. Такое усиление децентрализует крупные корпорации и заставляет этих агентов вести себя как полуавтономные единицы. Малые и средние предприятия образуют бизнес-сети, сохраняя свою самостоятельность и гибкость. Эти процессы создают почву для создания единой базы ресурсов для достижения критической массы, что позволяет им конкурировать на рынке. Предприятия малого и среднего бизнеса становятся поставщиками и субподрядчиками для различных крупных корпораций. В свою очередь, крупные корпорации и их вспомогательные сети участвуют в стратегическом партнерстве в различных проектах, касающихся продукции, ресурсов или создания проектов и каждый из этих агентов создает сети вокруг такого проекта, так что в конце проекта сеть опять же децентрализуется, а ее агенты образуют другие сети вокруг других объектов. Таким образом, экономическая деятельность улучшается сетями, построенными вокруг конкретных бизнес-проектов. Корпорация продолжает оставаться юридическим лицом и, в широком смысле, механизмом для получения материальных благ, но производственной единицей становится корпоративная – социальная сеть. Кроме того, с накоплением капитала, на самом деле происходит прилив средств в мировой финансовый рынок, что представляет из себя такую же сеть. А Корпорация остается просто соединительным узлом между вышестоящей сетью (мировой финансовый рынок) и бизнес-сетями, которые построены вокруг бизнес-проектов. Подобные процессы в современном российском обществе мы можем наблюдать на новой системе закупок http://zakupki.gov.ru. В рамках этого проекта корпорации государственного аппарата осуществляют заказы на различные материальные услуги, проводят конкурсы и выбирают наиболее рациональное предложение. Сеть деперсонализируют участников, предлагающих услуги, и это делает открытым и объективным выбор корпорации.

Социальные сети также проявляют себя в трансформации личности. Происходит развитие и повышение количества связей людей и face to face[3] взаимодействий. В частности, это отражается на социабильности людей, взаимодействующих друг с другом через экран компьютера. Обычно человек, имеющий учетную запись в социальной сети, имеет большое количество подписчиков и сам подписан на множество людей. По исследованиям социологов, такие люди более социально- и политически активные, чем люди не пользующиеся социальными функциями Интернета[4]. Причем, чем больше пользователи пользуются сетью Интернет, тем больше они участвуют в таких взаимодействиях в различных сферах их жизни. Аналогичным образом новые формы беспроводной связи, от мобильной голосовой до текстового SMS – общения, услуги беспроводного доступа в интернет посредством Wi Fi и Wi Max существенно увеличивают общительность малых возрастных групп. В отличие от традиционной реальности, виртуальная является более терпимой к различным общественным проблемам. Это

гиперсоциальная (по аналогии с гиперреальностью Бодрийара) среда, где практически отсутствует социальная изоляция и социальные изгои. Однако, наряду с ощутимыми плюсами, налицо ослабление социального контроля в среде, в которой существует подавляющее большинство людей, в частности такая социальная группа, как молодежь. В этой ситуации генерируется огромное поле для социологических исследований.

Вопрос о необходимости косвенного или явного управлениями сетевыми сообществами возникал уже на первых порах становления технологий Веб 2.0. Уже в конце 90-х многие начинали понимать, что ничем не ограниченная свобода в виртуальных сетевых сообществах, как и в традиционной реальности, рано или поздно становится анархией, а анархия, пройдя через этап безумия толпы, управляемой блогерами – вожаками, становится охлократией. Общественность начинала понимать, что в любом сообществе, реальном или традиционном, должны существовать свои нормы и правила, которые, с одной стороны, не ущемляют права и свободы большинства, а с другой, защищают и прислушиваются к меньшинству. А как только в разрезе общественных наук начинается дискурс о правилах и нормах, возникает вопрос полицейских функций, связанных с осуществлением контроля и ради общего блага реализацией принуждения к исполнению правил.

Одной из важнейших отличительный черт социальных сетей является возможность оперировать медиаконтентом. В таком случае важнейшей задачей для управления является не столько воздействие путем блокады информационных потоков в сети, но изыскание механизмов неявного, скрытого управления.

Основным принципом управления в социальной сети является воздействие на агентов сети при формировании личностных психологических установок и мнений. В отношении управления коммуникационными процессами существуют две версии: управление путем самоорганизации и управление административного характера.

В данной статье пойдет речь о ключевой роли Актора в установлении и моделировании социальных норм, в рамках виртуальных сетевых сообществ. Набор социальных ценностей, разделяемых акторами, оказывает влияние на формирование психологических установок, мнений и отношения к социальной ситуации. Акторы сообщества, обладая более высоким социальным статусом, чем агенты, становятся «front man» сообщества. Сам факт общения с актором может восприниматься в качестве подтверждения принадлежности к виртуальной элите данного социального образования. Акторы – это люди, а точнее их социальные роли, влияющие на агентов своей ветки сети значительно большее, чем другие субъекты. Эти люди следят за соблюдением обычаев и традиций, присутствующих в этой социальной группе, устанавливают цели, которые преследует данное сообщество, выполняют функции интеграции (выполнения целевых мероприятий по вовлечению новых членов в сообщество), социализации (обеспечение принятия норм и координация новичков), идентификации (разработка особых механизмов вида ‘свой – чужой’), консервативная функция (разработка методик удержания популяции сообщества)[5]. Кроме всего прочего, актор регулирует коммуникативные процессы в сети, если обладает достаточным для этого багажом знаний непосредственно в сфере, которая является профильной для данного сообщества. Выполняя весь спектр функций, который которые предписывается Актору сообществом, он изменяет в положительную сторону эмоциональное состояние других участников сообщества, а постоянная забота о сохранении собственного авторитета и репутации сообщества, профилактика дезинтеграции агентов, усиливает позиции сообщества среди подобных и тем самым закрепляет позиции Актора.

Косвенно идея связи агентов и акторов методом информационной активности подтверждается коммуникационными экспериментами, которые проводили Э. Бэйвлэс и Г. Ливитт[6]. Социологи изучали различные сети коммуникаций, составленные из узлов переработки информации, представлявших из себя руководителей предприятия (Актор, Субактор) и конечные точки обработки информации (Агент).

Как отмечают такие исследователи социальной реальности Интернета, как В. М. Сазанов в монографии «Социальные сети и технологии» и Градосельская в работе «Анализ социальных сетей», вся интернет-реальность представляет из себя сложную многоранговую социальную сеть, топология которой являет собой совокупность топологий форм, именуемых «звезда». Центральная вершина

этой «звезды» является актором, второстепенные агентами, а соединяющие их линии представляют из себя межличностные связи как одностороннего, так и двустороннего вида. Если мы говорим о центре «звезды», то есть об активном блогере или еще его можно назвать актором, то здесь имеет место многоуровневая связь (рис. 1).

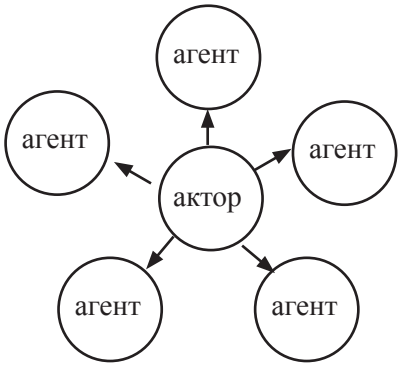


Рис. 1. Топология Звезда

За основу взята топология типа «Звезда», поскольку только эта модель аккумулирует в себе основной принцип работы социальной сети в Интернете – Эгоцентризм или персонифицированность. Сети типологии «Y» или «BUS» могут образовываться естественным образом в системе сетей, но высокие издержки на коммуникацию и поддержку социальных связей разрушают такие системы и выстраивают наиболее быструю и наименее затратную модель.

Виртуальная социальная сеть имеет сложную многоранговую структуру. Сама сеть как есть состоит из совокупности узлов, граней и конечных точек. Таким образом, можно представить, как формируется информационный обмен в такой разветвленной сети (рис. 2).

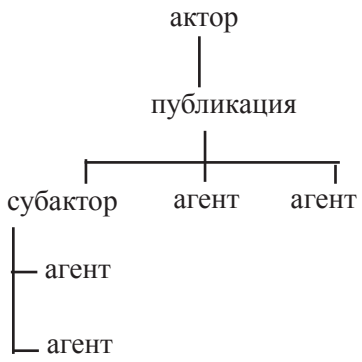


Рис. 2. Структура информационного обмена в виртуальных социальных сетях

Информационное взаимодействие идет посредством публикации актором некой информации, которую наблюдают все его подписчики. Агенты, в свою очередь могут комментировать, голосовать за или против этой публикации, вступать в дискуссии между собой. Однако если Агент публикует оригинальный пост, он становится актором в своей ветке сети. Для вышестоящей ветки и Актора он будет являться Субактором.

Количество социальных связей каждого агента определяет плотность его коммуникативной активности и позволяет строить предположение о его роли в обществе: «фаворит» (актор, субактор), агент или «изгой». Если рассмотреть данное социальное образование как социальную общность, то основные характеристики, по Г. Зиммелю и Ч. Кули[6], будут в таком случае количество и качество взаимодействий. У Р. Бейлса, Г. Хоманса и др. основной единицей анализа деятельности в группе является частота и интенсивность взаимодействий. Важнейшим индикатором положения человека в группе считается уровень его активности, т. е. количество взаимодействий или коммуникаций. С этой точки зрения, актора можно определить как центр или узел коммуникативной сети, который замыкает информацию на себя. Статусная величина в сети определяется количеством, характером и особенностями взаимодействия актора с прочими агентами данного социального образования. Чем больше предпочтений и «выборов» получает актор в процессе внутрисетевого общения, тем устойчивей его позиция и оценка его статуса как среди участников группы, так и в личном психологическом суждении, и тем устойчивей сама личность актора в своих взглядах и менее поддается групповому давлению.

Возникает вопрос, какая потребность мотивирует пользователя активировать свою учетную запись и начинать коммуникацию. Эксперт в области массовых коммуникаций А. А. Мирошниченко утверждает, что эта потребность сводится к получению обратной связи. Т. е. человеку необходимо получить ответ на какое-то свое действие, будь то комментарий, «лайк» или публикация. Именно потребность в отклике, по мнению эксперта, и является главным мотивом авторизации. Этот мотив изначально слабый, практически не осознаваемый, но в имеемых массивах на миллионы человек он создает взаимодей-

ствие большой силы. Кроме того, этот мотив становится для актора социальным фильтром, поскольку только значимая и злободневная информация получает объективное большинство, в котором выражается обратная связь. Публикация, не имеющая значимости для агентов, не получит адекватного множества. Именно по этой причине актор в ожидании обратной связи старается публиковать значимую информацию. Когда субактор совершает перепубликацию материала, другими словами импортирует полученную информацию к себе на страницу, он совершает сетевое распространение информации, чем расширяет агентную сеть актора.

Итак, при возрастании коммуникации между актором и агентами между агентами начинает повышаться однородность информационной ориентации в направлении публикаций актора. Увеличивается сплоченность группы и сходство психологических установок большинства членов. Из этого следует, что сложнейшие проблемы сетевого развития, источники сетевой активности агентов, формирование установок, норм и ценностных ориентаций – все это сводится в первую очередь к частоте и качеству сетевой информационной активности актора и межличностной коммуникативной активности агентов внутри конкретной социальной группы. Т. о. частота обуславливается количеством публикаций в единицу времени, а качество сводится к количеству агентов, читающих публикацию.

Важное значение для актора в виртуальной социальной сети является частота и качество публикаций этого актора в виртуальной информационной среде. Частоту можно измерить в количестве публикаций в единицу времени:

$$f = \frac{\sum n}{t},$$

где $\sum n$ – сумма публикаций, t – еденица времени, за которую Актор или Субактор публикует материал.

Качество же активности выражается в количестве агентов, оценивших публикацию. Оценка публикации в социальных сетях онлайнового типа происходит нажатием кнопки «Мне нравится» или «Рассказать друзьям» Вконтакте, «Нравится» в Facebook, «Класс» в Одноклассниках. То есть чем более актуальна, интересна и злободневна тема публикации актора для агентов, тем больше вероятность успеха записи и тем более интересен сам актор для агентов.

При интенсификации взаимного влияния членов сети, для актора возникает необходимость учета эффектов, имеющих место в формировании мнения агентов. Акторы, зачастую интуитивно, а нередко и вполне сознательно подготавливают информацию для публикации на основе комплекса психологических факторов, необходимых для принятия аудиторией этой информации. В данной ситуации целью актора является создание устойчивого объективного большинства, принимающего и согласного с информацией, которую он разместил.

Наблюдения психологов[7] также показали, что в социальной сети агенты не имеют достаточного количества информации для принятия объективного решения, поэтому их мнения могут основываться на наблюдаемых ими решениях других агентов. Это обуславливается таким явлением, как социальное влияние. Социальное влияние реализуется в двух процессах: коммуникации (в ходе обмена опытом и информацией, обсуждение тех или иных вопросов с авторитетными для агента агентами или акторами; так агент приходит к определенным представлениям, установкам, мнениям) и сравнения (ожидаемые от агента действия, принимаемые агентом для получения обратной связи в виде социального одобрения). Человек оценивает, как повел бы себя референт данной группы, и, сравнивая себя с ним, определяет адекватность своего решения, впоследствии примеряя на себя соответствующую роль. Необходимо отметить, что при коммуникативном процессе социального влияния агенты могут прийти к схожим установкам, однако поведение может быть различным. При сравнительном процессе агент косвенным образом копирует поведение. Таким образом, фактически моделируется поведение агентов в виртуальной социальной среде.

В данной статье автор представляет структуру информационного обмена в сетевом виртуальном обществе и рассматривает модель информационного влияния в таком обществе. Представленная автором модель не претендует на статус завершенной, и автор призывает представителей гуманитарных наук дорабатывать и исследовать данный социальный процесс.

Примечания

[1] Здесь и впоследствии агенты – структурные единицы сети.

[2] Castells, M. The Rise of the Network Society // The Information Age : Economy, Society and Culture. Vol. I. Cambridge, MA ; Oxford, UK : Blackwell, 1996. 172 p.

[3] Face to face (от англ. ‘лицом к лицу’) – это метод построения и развития взаимодействия и интерактивности через постоянные прямые человеческие контакты.

[4] Губанов, Д. А. Модели репутации и информационного управления в социальных сетях / Д. А. Губанов, Д. А. Новиков, А. Г. Чхартишвили // Управление большими системами : сб. тр. М., 2009. 420 с.

[5] Castells, M. The Rise of the Network Society.

[6] Зиммель, Г. К теории познания социальной науки // Социология : хрестоматия для вузов. 2-е изд. М. : Академ. Проект, 2004. С. 20–32.

[7] Deutsch, M. A Study of Normative and Information Social Influences upon Individual Judgment / M. Deutsch, H. B. Gerard // Journ. of Abnormal and Social Psychology. 1955. № 51; Leavitt, H. J. Some effects of certain communication patterns on group performance // Journ. of Abnormal Sociological Psychology. 1951. Vol. 46.

Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 11 (340).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 32. С. 64–66.

А. В. Антонов

О ПЕРСПЕКТИВАХ ЗАМЕНЫ ТРУДА ТВОРЧЕСТВОМ В СОВРЕМЕННОЙ ЭКОНОМИКЕ

Обосновывается положение, что никакой замены труда творчеством в современной экономике не наблюдается. Продукты творческой деятельности на равных участвуют в товарном обращении, поэтому «деструкции» стоимости в реальности не происходит.

Ключевые слова: социальная философия; философия экономики; труд; творчество; постэкономическое общество.

Представление, что в будущем труд заменится творчеством, лежит в основе теорий постиндустриального общества, информационного, общества знаний и т. п. Однако наибольшее значение процессу вытеснения труда творчеством придал известный российский экономист и социолог В. Л. Иноземцев в концепции постэкономического общества. По мысли В. Л. Иноземцева, «переход от труда к творчеству представляет собой условие и сущность постэкономической трансформации»[1].

И происходит это потому, что человеческая деятельность разделена на две непересекающиеся сферы: труд, совершающийся под давлением внешних материальных обстоятельств, и свободное от всякого принуждения творчество. Никаких «переходных форм между трудом и творчеством» нет и быть не может. Стало быть, любое возрастание доли творчества в общественном производстве означает реальное умаление доли труда и неразрывной с ним стоимости.

При этом в изображении В. Л. Иноземцева «творчество отождествляется с деятельностью, мотивированной надутилитарным образом, с такой активностью, которая для человека представляется самоцелью, а вещный результат ее оказывается не более чем побочным эффектом»[2]. Эта-то рафинированная «неутилитарность» и выводит творчество за пределы стоимостных отношений. Ведь результаты творческого труда, как ни крути, не могут быть адекватно отражены с помощью стоимости, а значит и стоимость как регулятивный механизм должна отдать эту свою регулятивную функцию иным отношениям. Таково, по мнению В. Л. Иноземцева, веление времени.

Однако то, что стоимость не может отражать качественную сторону творческой деятельности, стало известно не сегодня. И за минувшие тысячелетия творцами накоплен разнообразный опыт экономического выживания в условиях неадекватной оценки их труда. Сократ, например, расточал свой гений бескорыстно, то есть, выражаясь языком В. Л. Иноземцева, «надутилитарным» образом, хотя самому ему пришлось брать уроки у Продика за деньги, как он сам говорит об этом в платоновском диалоге «Кратил»[3]. Пушкин в «Разговоре книгопродавца с поэтом» озвучил другое хрестоматийное решение: «Не продается вдохновенье, // Но можно рукопись продать». Да и в капиталистическом обществе мотивация экономических контрагентов не всегда сводилась к утилитарной выгоде. Как отмечал в своем анализе «нового индустриального общества» Дж. Гэлбрейт: «Денежное вознаграждение не обязательно является главным мотивом деятельности членов техноструктуры. Движущими силами могут быть отождествление и приспособление целей. <…> Техноструктура не нуждается в максимизации прибыли и не стремится к этой цели»[4]. Тем не менее, при этом ни труд работников капиталистической корпорации не перерождается в творчество, ни стоимость в капиталистическом обществе никуда не исчезает.

Во все века характерным признаком творчества считалась не только его «надутилитарность», но, в первую очередь, создание чего-то нового. Не случайно противоположностью творческой деятельности традиционно называют деятельность рутинную, репродуктивную. И в современной практике это обстоятельство является настолько важным, что «авторам, преждевременно (до подачи заявки) раскрывшим в печати, на научных конференциях или иным способом сущность предполагаемого изобретения, образца, модели, настолько, что стало возможным его

осуществление, патент не выдается»[5].

В. Л. Иноземцев противопоставляет творчество труду. Но правильно ли полагать, что труд во всех случаях является деятельностью целиком репродуктивной? Разве труд, например, пластического хирурга не является одновременно также и творчеством?! Даже такой последовательный сторонник концепции постэкономического общества и креативной революции, как А. В. Бузгалин, признает, что «*соотношение репродуктивного труда и творческой деятельности всегда характеризуется определенной мерой* [выделено курсивом А. В. Бузгалиным. – *А. А.*] (в диалектическом единстве качества и количества развития одного и другого). Любая человеческая деятельность на любой стадии развития будет включать как репродуктивный, так и творческий момент. Вопрос лишь в мере»[6]. Что же касается марксизма, против которого, в первую очередь, и направлена концепция постэкономического общества, то для него несомненно, что «труд есть положительная творческая деятельность»[7].

В качестве другой существенной черты творчества В. Л. Иноземцев отмечает индивидуализированный характер её результатов: «…продукты, являющиеся результатами творческой деятельности, оказываются, как правило, *невоспроизводимыми»* [выделено курсивом В. Л. Иноземцевым. – *А. А.*][8]. Однако и здесь действительность расходится с его концепцией. Вопреки В. Л. Иноземцеву, мировая промышленность только тем и занята, что воспроизводит добытые творцами результаты. Если бы и впрямь продукты творчества были уникальными настолько, что их никак нельзя было воспроизвести, то чего бы тогда стоили все разговоры сторонников общества знания об инновациях. Ведь получается, что любой творец-инноватор тешит лишь сам себя.

В. Л. Иноземцев полагает, что «оценивая творчество как порождаемую внутренними мотивами рациональную активность, можно утверждать, что определить деятельность в качестве труда или творчества может только сам ее субъект. Устранение труда совершается в первую очередь на социопсихологическом уровне, а преодоление экономических основ социума может стать, скорее, следствием внутренней эволюции индивидов, нежели результатом трансформации социально-экономических и политических структур»[9].

Однако это очевидное заблуждение по отношению как к труду, так и творчеству. Индивид и даже целая корпорация могут считать свою деятельность трудом. Но в случае, если продукты этого труда не найдут себе на рынке потребителей, он окажется всего лишь времяпрепровождением. То же самое справедливо и для творчества. Когда Энди Уорхолл притащил на выставку обыкновенные ящики из-под мыла «Brillo», то только реакция зрителей, принявших их за произведения искусства, превратила труд обыкновенного грузчика в творчество.

В. Л. Иноземцев допускает, что между нынешним и постэкономическим обществом возможен переходный период. Другими словами, какое-то время на рынке будут встречаться и уникальные творческие продукты, и обыкновенные товары. Как же в таком случае будут взаимодействовать между собой разные отрасли производства? Если при помощи обмена, а другого никто и не предлагает, то очевидно, что любой несоизмеримости труда и творчества придет конец. Ведь «продукты чисто интеллектуальные обмениваются на промышленные точно так же, как последние меняются друг на друга»[10]. Как только творческие продукты начинают обмениваться на товары, они тотчас же получают свою превращенную форму стоимости в виде цены. А после этого отношения между творчеством и трудом автоматически трансформируются в отношения простого и сложного труда.

Ещё Маркс отмечал, что в обмене «сведение сложного труда к простому совершается постоянно. Товар может быть продуктом самого сложного труда, но его *стоимость* [выделено курсивом К. Марксом. – *А. А.*] делает его равным продукту простого труда, и, следовательно, сама представляет лишь определенное количество простого труда»[11]. Так что ни о каком вытеснении или замещении труда творчеством в данном случае говорить просто не приходится.

Впрочем, В. Л. Иноземцев и сам вынужден признать, что все происходит именно таким образом, и на практике «продукты творческой деятельности также вовлекаются в круг товарного обращения и, несмотря на то, что они не созданы трудом, а зачастую являются даже лимитированными, обретают стоимостную оценку»[12].

Но это означает, что не замещение труда творчеством приведет к тому, что стоимость,

в конце концов, исчезнет, а, наоборот, лишь с исчезновением стоимости продукты творчества смогут обрести свою адекватную общественную оценку.

Примечания

[1] Иноземцев, В. Л. Расколотая цивилизация. Наличествующие предпосылки и возможные последствия постэкономической революции. М. : Academia : Наука, 1999. С. 52.

[2] Иноземцев, В. Л. Понятие творчества в современной экономической теории // Иноземцев, В. Л. За десять лет. К концепции постэкономического общества. М. : Academia, 1998. С. 145.

[3] См.: Платон. Кратил // Платон. Сочинения : в 3 т. Т. I. СПб. : СПбГУ; Изд-во Олега Абышко, 2006. С. 425 («Конечно, если бы я успел прослушать у Продика пятидесятидрахмовый урок, после чего, по его словам, можно и самому стать учителем, ничто не помешало бы тебе тотчас досконально узнать всю истину о правильности имен. Да вот такого-то урока я не слыхал, а прослушал всего лишь драхмовый»).

[4] Гэлбрейт, Дж. К. Новое индустриальное общество. М. : Прогресс, 1969. С. 184.

[5] Ханнанов, Р. В. Творческая деятельность – главное юридическое основание движения хозяйственных отношений // Вестн. Башк. гос. аграр. ун-та. 2007. № 10. С. 3.

[6] Бузгалин, А. В. «Постиндустриальное общество» – тупиковая ветвь социального развития? (Критика практики тотальной гегемонии капитала и теорий постиндустриализма) // Вопр. философии. 2002. № 5. С. 34.

[7] Маркс, К. Экономические рукописи 1857–1859 годов (первоначальный вариант «Капитала»). Часть вторая // Маркс, К. Сочинения. Т. 46, ч. II. / К. Маркс, Ф. Энгельс. С. 113.

[8] Иноземцев, В. Л. Понятие творчества… С. 146.

[9] Иноземцев, В. Л. Экспансия творчества – вызов экономической эпохе // ПОЛИС. Политические исследования. 1997. № 5. С. 113.

[10] Прудон, П. Ж. Литературные майораты. Разбор закона, имеющего целью установить бессрочную монополию в пользу авторов, изобретателей и художников : пер. с фр. Петербург : Изд. Жиркевича и Зубарева, 1865. С. 30.

[11] Маркс, К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1, кн. I. Процесс производства капитала // Маркс, К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. Т. 23. С. 53.

[12] Иноземцев, В. Л. Расколотая цивилизация… С. 53.

Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 11 (340).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 32. С. 67–69.

О. В. Захарова

ЭВОЛЮЦИЯ ФИГУРАТИВНОСТИ ПРИРОДНЫХ ОБЪЕКТОВ[1]

Исследуется феномен фигуративности как способа самопознания человека. Тема фигуративности развивается применительно к природным объектам. Изучается эволюция фигуративности природных образов, их развитие от объектов неживой природы до сложных сферических и системных объектов. Подчеркивается недостаточность их рационального освоения и необходимость применения эстетического подхода для их освоения.

Ключевые слова: фигуративность; природный мир; природные объекты; самопознание; экологические проблемы; рациональное; эстетическое.

В предлагаемом исследовании развивается тема значения фигуративности в самопознании человека. Фигуративность изучается в эстетико-антропологическом аспекте. Предметом рассмотрения в данной статье является фигуративность природных объектов. Важной основой исследования является возможность концентрировать социальный опыт в объектах природного мира, которые приобретают черты фигуративности и сами участвуют в формировании представлений о мире и о смысле жизни. К. Льюис утверждал, что природа может показать, наглядно и просто, что значит та или иная мысль, чувство, настроение. Как это может выглядеть. Бесконечность мироздания, буйство стихий, страх, жестокость, всемогущество Бога и т. д. – все это способна показать природа[2]. Таким образом, мы получаем гигантский опыт самопознания, воспринимая природу, используя фигуры природного мира.

Объекты природного мира служат для «организации <…> социальных форм пространства, времени и движения»[3]. Созданные фигуры не только являются способом концентрации социального опыта, они «живут» в социуме, постоянно участвуют в социальном действии. Это своего рода послание о должном, которое участвует в определении направленности будущего. В этом заключается их функциональный и конструктивный характер. Согласно синергетике, направленность будущего развития подчас определяется самыми незначительными, или даже случайными факторами. В этом смысле избранная для концентрации смысла фигура может сыграть решающую роль в будущей реализации социального опыта.

В процессе исследования были сделаны следующие обобщения. Особое значение фигуры растений имели в древности, когда эмоциональная сфера была развита слабо. Они использовались для передачи представлений об устройстве и происхождении мира или нравственных ценностях. Для примера рассматривалась фигура водяной лилии или лотоса[4]. Уникальность этих растений дает богатые возможности концентрации космогонических представлений, представлений о пространственно-временной организации мира, о религиозных и нравственных ценностях, о загробном мире и смысле человеческой жизни. Фигура лотоса не только оформляет, но и частично формирует социальный опыт в восточных обществах, то есть становится функциональной. Фигура лотоса используется для группировки пространства и времени. «Символы любых видов – это продукты абстрагирования, а абстрагирование включает одновременно процессы анализа и синтеза, соединения и разъединения»[5]. Для собирания пространства используется все: форма цветка, количество лепестков, стебель, прорезающий все стихии. На средневековом Востоке фигура лотоса сосредотачивает все больше информации о человеке, космогоническая тема перестает быть центральной. Лотос повсеместно используется для отражения духовного роста: выросший из грязи цветок остается чистым. Поэтому часто он становится символом Будды: Гаутама жил среди грязи мирской, но остался чистым в своей душе и помыслах. В духовных практиках Востока, в частности в йоге, большое значение имеет поза лотоса, которая считается наилучшей для покоя и сосредоточение. Поза лотоса до сих пор определяет социальные практики, ориентируя на путь физического и духовного совершенствования, обретения внутренней гармонии и равновесия. Поза лотоса отражает пассивность восточной культуры, ее со-

зерцательный характер, ее устремленность на внутреннее.

Функции фигуративности выполняли и фигуры птиц. Птицы вообще очень сложный и притягательный образ. Фигуры птиц используются и для концентрации знаний о душе и душевной жизни.

Фигуративность проявляется в значении символа русской государственности – двуглавого орла. Орел с глубокой древности считался царем птиц, поскольку летает выше других. Это же обусловило связь орла с божественным началом и поддерживало идею божественности царской власти. Орел – солярный символ, а Солнце – царь всех планет. Однако, попав на российскую почву, фигура орла наполняется новым содержанием. Герб России концентрирует представления о державности, территориальной экспансии на Запад и Восток, стремлении контролировать огромные пространства[6]. Также двуглавость российского орла концентрирует представления и о культурной специфике России. Со времен Киевской Руси русская культура осознавала себя находящейся между Востоком и Западом.

Использование фигуры птицы как символа государственности, с одной стороны, оформляет социальные представления о божественном характере царской власти, а с другой, сама идея государственности приобретает духовное измерение: теперь не только географическое пространство оформляется в государство, пространство духа концентрируется в идее национальной самобытности. «Прорисовывание» державной фигуры происходит параллельно с процессом формирования национального государства.

Фигуры животных использовались для передачи более индивидуалистичных представлений о природе человека, о его бессознательном начале, о его качествах, черт характера, приобретенных в социальной жизни, осуждаемых или одобряемых. Наиболее наглядно это отражается в таком жанре литературы, как басни, где сам выбор животных для олицетворения тех или иных черт характера человека не случаен. Причем предпочтения зависят от особенностей национального характера, от исторических закономерностей развития национальной культуры.

Например, в басне Эзопа о губительности лести фигурируют ворон и лисица, а в русском варианте И. Крылова мы встречаем уже ворону и лисицу. Возможно, это объясняется сосподствующим в русской культуре «женским началом», о котором писал Н. А. Бердяев[7].

Черты фигуративности имеют и объекты неживой природы: лес, воздух, ветер, огонь, земля. Это первоначала нашего мира, важнейшие элементы жизни, которые приобретали символическое значение в древних мифах. На важную роль природных образов для философского постижения мира обратил внимание Н. М. Эпштейн, подчеркивая сходство поэтического использования образов стихий и категорий в философии: «“Небо”, “огонь”, “вода”, “свет”, “воздух” – все это вполне наглядные, конкретные представления и вместе с тем предельно общие, неразделимые понятия, которыми пользуются и поэзия, и философия, тем самым через природу “природняясь” друг другу»[8].

Выбор объектов природного мира для передачи и фигуративного оформления человеческого опыта не случаен и не является абсурдным. Каким бы далеким, благодаря развитию культуры, не казалось нам наше животное начало, она присутствует в нас постоянно. Человек никогда не был свободен от своей телесной связи с природным миром. В нем незримо присутствует и животное начало, и растительное. Даже объекты неживой природы оказываются в чем-то сродни человеческой сущности. « Так что же мы можем почерпнуть из природы минералов? Упорство, твердость, стремление осуществить свое предназначение»[9]. То есть жизнь минералов мы способны описать человеческими понятиями, обнаруживая в ней сходство со своей жизнью. Более того, концентрация социального опыта в природных объектах позволяет нам «не отпасть» окончательно и бесповоротно от природы, обращает наше внимание на наше участие в биосферной жизни.

С помощью придания черт фигуративности объектам природы заполняется пустота окружающего мира и, в дальнейшем, пустота внутреннего. Создание системы ориентации в мире является базовой потребностью человека. «Следствием того, что человек обладает разумом и воображением, является <…> необходимость интеллектуальной ориентации в окружающем мире»[10].

В процессе исследования был сделан вывод, что с XIX века под влиянием развития естественных наук и под влиянием экологического кризиса все острее потребность оформить, наполнить фигурами простран-

ство отношений с природным миром. И возникают новые особенные фигуры, которые носят рациональный характер, сложным образом систематизируют наши знания о мире. Это сферические и системные фигуры: гидросфера, литосфера, атмосфера, ноосфера, биоценоз, экосистема и т. д. В них человечество оформляет свой опыт, свои знания о функционировании мира и о месте человека в мире природы. Благодаря новым фигурам человек пытается с новых позиций победившей рациональности открыть себя в мире.

Это наблюдение вывело нас также на мысль о том, что в случае с фигуративностью рациональное начало должно сочетаться с эстетическим и духовно-практическим, потому что чисто рациональное знание не убеждает и не ведет к практическим переменам в нашей стратегии природопользования. Мало знать о законах развития и функционирования природного мира. «У человека есть не только ум и потребность в системе ориентации, позволяющей ему найти некоторый смысл в окружающем его мире и обустроить его; у него есть еще душа и тело, нуждающиеся в эмоциональной привязанности к миру – к человеку и к природе»[11]. Так, развив свою потребность в системе ориентации до способности к построению объективной картины мира, человек повисает в духовной пустоте, осознает оторванность от мира, от социума и в результате от себя самого. Это еще раз подчеркивает важность эстетической антропологии.

Дальнейшие перспективы исследования видятся в изучении роли искусства в процессе формирования гармоничного и уважительного отношения к природе. Поскольку в нем экологические идеи накладываются на фундаментальные потребности человека – стремление к прекрасному, к гармонии. Художники первыми научились передавать самыми выразительными средствами гармоничность, возвышенность, неповторимость природного мира. Художественное видение природного мира, фигуративность окружающей среды, переданная художниками, писателями, поэтами, дают толчок развитию природоохранных идей, философским и научным исследованиям природы.

Таким образом, в стремлении заполнить фигурами социальное и духовное пространство реализуется потребность человека в системе ориентации. Фигуры концентрируют представления социума, накапливают знания человечества, они участвуют в определении направления будущего развития, тем самым выполняя конструктивную роль. Функции фигуративности могут выполнять объекты природного мира. Обращение человека к таким объектам объясняется природной основой человеческого существа, стремлением гармонизировать свои отношения с природным миром. В настоящее время для заполнения пространства отношений человека с природой используются сложные системные и сферические фигуры – гидросфера, литосфера, атмосфера, ноосфера, биоценоз, экосистема и т. д. Однако конструктивную роль они начнут выполнять только при условии духовного, эстетического освоения этих фигур, что определяет дальнейшие перспективы исследования.

Примечания

[1] Исследование выполнено при поддержке средств государственного задания Минобрнауки 2013 г.

[2] См.: Льюис, К. Любовь [Электронный ресурс]. URL : http://www.sfi.ru

[3] Щербинин, М. Н. Фигуративность социальности : эстетико-антропологический поиск // Вестн. Тюмен. гос. ун-та. Философия. 2011. № 10. С. 6–16.

[4] См.: Захарова, О. В. Фигуративность растительных объектов // Вестн. Тюмен. гос. ун-та. Философия. 2013. С. 77–82.

[5] Авитал, Ц. Фигуративное искусство против абстрактного : уровни связности // Творчество в искусстве – искусство творчества / под ред. Л. Дорфмана, К. Мартиндейла, В. Петрова, П. Махотки, Дж. Купчика. М. : Наука : Смысл, 2000. С. 375.

[6] Кутейников, С. Двуглавый орел [Электронный ресурс]. URL : http://www.manwb.ru

[7] См.: Бердяев, Н. А. Судьба России. М. : МГУ, 1990. 256 с.

[8] Эпштейн, Н. М. Природа, мир, тайник вселенной : (Система пейзажных образов в русской поэзии) [Электронный ресурс]. URL : twirpx.com

[9] Ливрага, Х. А. Вселенная как ответ [Электронный ресурс]. URL : http://www.symbolizm.ru

[10] Фромм, Э. Здоровое общество. М. : АСТ : АСТ Москва : Хранитель, 2006. С. 85.

[11] Фромм, Э. Революция надежды // Фромм, Э. Психоанализ и этика. М. : Республика, 1993. С. 268.

Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 11 (340).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 32. С. 70–71.

В. С. Кобзов

КОМДИВ КОЖЕВНИКОВ: ВЗЛЕТ И ПАДЕНИЕ СТАЛИНСКОГО СОКОЛА

Рассматривается судьба одного из первых авиаторов Урала А. Т. Кожевникова, воевавшего в качестве летчика-истребителя в годы Первой мировой и Гражданской войн. Летчик Кожевников за проявленную храбрость был награжден Георгиевским оружием и орденом Красного Знамени. В послевоенное время он находился на научно-педагогической работе в Академии им. Н. Е. Жуковского, командовал авиацией Уральского военного округа. В 1938 году комдив Кожевников был незаконно репрессирован и расстрелян.

Ключевые слова: авиация; Мировая война; Георгиевское оружие; летчик; авиаразведка; академия; Урал; Челябинская школа летчиков-наблюдателей; репрессии.

Среди имен жертв политических репрессий, незаслуженно забытых современниками, находится и имя комдива Александра Тимофеевича Кожевникова, прожившего яркую и наполненную резкими поворотами жизнь.

Родился А. Т. Кожевников в семье офицера Оренбургского казачьего войска. По сложившейся традиции он был определен в Неплюевский кадетский корпус, затем учился в Николаевском кавалерийском училище, которое окончил по первому разряду. В предвоенные годы хорунжий Кожевников служил во 2-м Воеводы Нагого полку, с началом Мировой войны был переведен в 11-й Оренбургский казачий полк. О том, как воевал молодой офицер, говорят его награды – ордена Св. Анны 4 ст. «За храбрость», Св. Станислава и Св. Анны 3 ст. с мечами и бантом[1].

Мировая война внесла свои коррективы в традиционную тактику ведения боевых действий – все большее и большее значение стала иметь техника и автоматическое оружие. Наряду с пулеметами, автомобилями и тракторами в военную форму оделись и «едва научившиеся летать самолеты». Первыми летчиками в большинстве случаев становились кавалеристы, в их числе оказался и хорунжий Кожевников, направленный в 1916 году в Севастопольскую школу авиаторов. Карьера его как военного началась с июля 1916 года во 2-м корпусном авиационном отряде. В этом же году за успешно проведенную авиаразведку, в ходе которой молодой летчик сбил неприятельский самолет, сотник Кожевников был удостоен Георгиевского оружия «За храбрость»[2]. На Румынском фонте подъесаул Кожевников сбил еще один самолет противника и в январе 1917 года возглавил 3-й истребительный отряд.

Об отношении к нему личного состава подразделения говорит такой факт – после перехода власти в руки пролетариата, чины авиаотряда избрали его своим командиром. С конца 1917 года и началась служба красного командира Кожевникова в рядах советских Военно-воздушных сил.

На фронтах Гражданской войны А. Т. Кожевников воевал честно и храбро, летчики его авиаотряда, приданного 24-й Железной дивизии Г. Д. Гая, отличились при взятии Симбирска, Самары, Бузулука, Уфы и Оренбурга. За образцовое выполнение заданий командования отряд получил наименование «Железный», а его командир благодарность М. Н. Тухачевского[3]. Пришлось ему повоевать на Польском фронте, в Крыму против армии генерала Врангеля, был награжден орденом Красного Знамени[4].

После окончания Гражданской войны А. Т. Кожевников командовал авиацией Харьковского и Белорусского военных округов. В 1926 году по поручению начальника ВВС РККА написал Устав истребительной авиации, проявив склонность в военно-педагогической работе. За успехи в развитии Военно-воздушных сил награжден орденом Трудового Красного Знамени Белорусской ССР[5].

В сентябре 1929 года в жизни летчика в очередной произошел крутой поворот – он был назначен начальником оперативно-тактического цикла Военно-воздушной академии им. Жуковского. На преподавательской ниве в полном объеме раскрылись все его таланты, и А. Т. Кожевников получил возможность использовать свой богатый практический опыт. В 1931 году Кожевников возглавил командный факультет и курсы усо-

вершенствования командного состава, через два года, в связи с реорганизацией академии, возглавил кафедру оперативного искусства[6]. Как отмечает его биограф В. Г. Семенов, за плодотворную научно-педагогическую деятельность неоднократно поощрялся руководством. В 1933 году приказом по академии ему была объявлена благодарность и выдана денежная премия за работу, проведенную по оборудованию моторной лабораторию. За разработку учебных пособий по курсу объявлена благодарность РВС СССР[7]. За успехи, достигнутые в подготовке кадров для авиации, А. Т. Кожевников был награжден именным оружием – пистолетом системы Маузер.

За время службы в Академии им. Н. Е. Жуковского А. Т. Кожевников подготовил и издал несколько десятков научных работ, написал учебник по тактике истребительной авиации[8].

29 сентября 1935 года приказом Наркома обороны комдив А. Т. Кожевников был назначен командующим авиацией Уральского военного округа. Прибыв на новое место службы, командующий провел инспекцию частей, подготовил план перестройки боевой подготовки, снабжения материально-техническими ресурсами и подготовки кадров. При его непосредственном участии проводилась подготовительная работа по открытию в округе своего военно-учебного заведения. На заседании военного совета округа комдив Кожевников внес предложение вместо формировавшейся в Челябинске авиабригады скоростных бомбардировщиков разместить 15-ю школу летчиков-наблюдателей. С этой целью он несколько раз выезжал на место, согласовывал вопросы с местным руководством. Принимал командующий авиацией и участие в комплектовании школы командно-преподавательским составом. По его предложению летом 1936 года начальником школы был назначен сослуживец по Белорусскому военному округу полковник Э. Ю. Лепин.

В 1936–1938 годах комдив А. Т. Кожевников неоднократно посещал Челябинскую школу, передавал накопленный за годы работы в Академии опыт научно-педагогической деятельности, содействовал приобретению необходимой литературы и оборудования для учебных лабораторий и классов.

Однако вскоре его творческий полет прервался. По обвинению в связях с маршалом М. Н. Тухачевским 13 февраля 1938 года он был арестован сотрудниками УНКВД по Свердловской области. После применения физических мер воздействия и месячного содержания в тюрьме комдив дал нужные следователям показания в шпионско-диверсионной деятельности и связях с участниками «военно-фашистского центра Тухачевского». Вслед за командующим были арестованы и его сослуживцы. В их числе оказался и полковник Э. Ю. Лепин и другие руководители переименованного Челябинского военного авиационного училища летчиков-наблюдателей[9].

Жизнь летчика Кожевникова оборвалась 8 августа 1938 года – в этот день был объявлен и приведен в исполнение расстрельный приговор выездной сессии Военной коллегии Верховного суда СССР. Реабилитирован комдив А. Т. Кожевников только в 1956 году.

Примечания

[1] Семенов, В. Г. Оренбургское казачье войско в годы Первой мировой войны 1914–1918 гг. Оренбург, 2010. С. 213.

[2] Приказы по Оренбургскому казачьему войску. 1917. № 245.

[3] Павлов, И. Н. Легендарная Железная. Боевой путь мотострелковой Самаро-Ульяновской, Бердичевской Железной ордена Октябрьской революции, трижды Краснознаменной, орденов Суворова и Богдана Хмельницкого дивизии. М. : Воен. изд-во, 1987. С. 31.

[4] Сборник лиц, награжденных орденом Красного Знамени и Почетным революционным оружием. М. : Гос. воен. изд-во, 1926. С. 109.

[5] Семенов, В. Г. Оренбургское казачье войско… С. 219.

[6] ГАОО. Ф. 185. Оп. 1. Д. 17. Л. 45.

[7] Семенов, В. Г. Трагическая судьба летчика-казака А. Т. Кожевникова // Оренбургское казачье войско. Поиски. Находки. Открытия. Челябинск : Челяб. гос. ун-т, 1999. С. 127.

[8] ГАОО. Ф. 49. Оп. 1. Д. 75. Л. 23.

[9] История Челябинского высшего военного краснознаменного училища штурманов. Екатеринбург : СВ, 1996. С. 10.

Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 11 (340).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 32. С. 72–75.

И. В. Шведов

ПРОФЕССИОНАЛЬНО-ТЕХНИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА УРАЛЬСКИХ ЛЕТЧИКОВ В ВОЙНАХ НАЧАЛА XX ВЕКА

Статья посвящена вопросу участия казаков Урала в Мировой и Гражданской войнах в качестве военных летчиков и летчиков-наблюдателей. В имеющейся по данному вопросу региональной научной литературе эти сведения представлены в форме отрывочных фактов, и в статьях отсутствуют сведения биографического характера. Для широко круга интересующихся историей края и даже специалистов неизвестными является факт успешного боевого применения тяжелых самолетов «Илья Муромец» в феврале 1915 года, что можно рассматривать как день рождения бомбардировочной авиации России. С именем уральских летчиков связано и первое эффективное использование авиации в разведывательных целях.

Ключевые слова: авиация; воздухоплавание; Урал; Мировая и Гражданская война; Оренбургское и Уральское казачьи войска; офицерский состав; потери личного состава; воздушная разведка; бомбардировочная авиация.

Авиация зародилась в начале XX столетия вследствие стремительно набиравшего силу технического прогресса. Так уж повелось, что с первых дней своего самостоятельно существования любое техническое открытие перенималось военными, и достижение человеческой мысли использовалось для уничтожения самого же человечества. Не стала в том исключением и авиация, превратившаяся со временем в одно из наиболее эффективных видов оружия.

Появление авиации в армейской среде вызвало повышенный интерес – сознание офицеров будоражили перспективы будущей карьеры, привлекательной была и материальная сторона вопроса – личный состав воздухоплавательных отрядов получал более высокое денежное содержание, чем их сухопутные коллеги. Поэтому офицерская молодежь, в первую очередь из числа кавалеристов, стала менять привычных коней на достижение технической мысли – аэроплан. Не стали в этом исключением и офицеры размещавшихся на юго-востоке России Уральского и Оренбургского казачьих войск.

Оренбургское войско в годы Первой мировой войны мобилизовало в Действующую армию 18 конных полков, Отдельный дивизион, 3 отдельные и 33 особые конные сотни, 9 конвойных полусотен и 8 казачьих артиллерийских батарей[1].

Несколько меньше ушло на фронт казаков-уральцев. Они воевали в 9 конных полках, выставили 2 артиллерийские батареи, 6 отдельных и особых конных сотен, 4 конвойные полусотни[2].

Изменившийся с наступлением технического прогресса характер войн обусловил и небывало большие потери личного состава. Многие воинские формирования за период войны до десяти раз меняли личный состав, в том числе и офицерский[3]. Не стало исключением и Оренбургское казачье войско. За годы войны его потери в командном составе достигли 80 человек, кроме того, в плену оказалось еще 12 офицеров, что для сравнительно небольшого войскового формирования было большой потерей[4]. Уральцы, находившиеся с момента формирования своих общин во враждебном окружении, выработали особую тактику ведения боя, отличавшуюся осторожностью и продуманностью действий. По этой причине в их рядах потери были минимальными, но все же они имели место.

Убыль в офицерском составе увеличивались и по причине возросшего числа желающих перевестись в другие рода войск, в том числе и в формирующиеся авиационные отряды. Несмотря на возникшую нехватку офицерского состава в полках и сотнях, войсковое начальство вынуждено было положительно решать такие дела, поэтому в числе первых отечественных авиаторов оказались и казачьи офицеры.

Из числа оренбуржцев удалось установить имена четырех офицеров, первыми пересевших с коня на аэроплан. Это сотник А. Т. Кожевников, подъесаулы К. П. Качурин, Н. Н. Мензелинцев и М. Н. Пестряков. Из казаков Уральского войска авиаторами в рассматриваемый период стали капи-

тан Г. Г. Горшков, есаулы М. Л. Каплин и Н. П. Ларшин[5].

Первым летчиком из числа казаков Урала следует считать Г. Г. Горшкова, родившегося в семье офицера Уральского казачьего войска. После окончания Оренбургского Неплюевского кадетского корпуса он продолжил обучение в Николаевском инженерном училище. По окончании училища Горшков в чине подпоручика был направлен на службу в 8-й саперный батальон[6]. По одним данным он участвовал в русско-японской войне, где и познакомился с воздухоплаванием, по другим, в это время Г. Г. Горшков возглавлял унтер-офицерский класс в 21-м саперном батальоне[7].

В ноябре 1907 года поручик Горшков направлен для обучения в Офицерский класс Учебного воздухоплавательного парка, и с этого времени его жизнь оказалась навсегда связанной с небом. Он возглавлял Гатчинский аэродром, участвовал в испытаниях первого российского парашюта системы Котельникова, учился летать под руководством французского летчика Эдмонда. С началом Мировой войны капитан Горшков стал летать на первом отечественном бомбардировщике «Илья Муромец» и вскоре возглавил соединение тяжелых кораблей, состоявшее из 7 отрядов.

Русские самолеты под командованием капитана Г. Г. Горшкова 15 февраля 1915 года произвели первую групповую бомбардировку немецкой линии обороны, показавшую эффективность применения авиации против наземных целей. Затем он провел длительный разведывательный полет в тылы немецкой армии. За 4 часа летчик преодолел более чем 500 километров, заснял на пленку несколько крупных железнодорожных узлов и благополучно вернулся на свой аэродром[8]. За время пребывания на фронте капитан Горшков совершил более 40 боевых вылетов, однако возросшая потребность в кадрах летчиков вынудила командование отозвать его в тыл и поручить руководство авиашколой Гатчины.

Широко в летной среде того времени было известно и имя сотника А. Т. Кожевникова, получившего образование в Оренбургском неплюевском кадетском корпусе и Николаевском кавалерийском училище. В годы войны Кожевников воевал в составе 11-го Оренбургского казачьего полка, некоторое время временно командовал сотней. В марте 1916 года сотник Кожевников был зачислен в Севастопольскую школу летчиков, учился летать на самолетах «Моран-Ж» и «Моран-Парасоль». По окончании программы обучения 5 октября 1916 года ему было присвоено звание «Военный летчик». Участие в боевых действиях Кожевников принял на Румынском фронте в составе 2-го корпусного авиаотряда. 20 декабря 1916 года сотник Кожевников вылетел на фоторазведку в район станции Голобы-Новый Массор. Во время выполнения боевого задания он внезапно был атакован «…неприятельскими самолетами, невзирая на явную опасность, с полным самоотвержением, принял неравный бой и искусно маневрируя, так повел свой аппарат, что неприятельский самолет после 20–30 выстрелов из пулемета, получив повреждение <…> упал в районе станции Голобы»[9]. За этот бой А. Т. Кожевников был награжден Георгиевским оружием, а в сентябре 1917 года подъесаул Кожевников возглавил 4-й отряд истребителей.

После революции летчик оказался в Красной армии, где занимал ряд командных должностей. За заслуги перед советской властью был удостоен орденов Красного Знамени РСФСР и Трудового Красного Знамени Белорусской ССР. После окончания Гражданской войны занимал ответственные должности в ВВС РККА. Комдив А. Т. Кожевников в 30-е годы прошлого столетия был необоснованно репрессирован и расстрелян[10].

Связал свою судьбу с авиацией и подъесаул Н. Н. Мензелинцев. Начав войну в должности младшего офицера 11-го Оренбургского казачьего полка, он был по собственному желанию переведен в 8-й корпусной авиаотряд летчиком-наблюдателем. В этом качестве он выполнил 19 полетов, налетав 32 ч. 50 мин., после чего был направлен на учебу в Севастопольскую школу летчиков. По окончании школы командовал 1-м Туркестанским авиаотрядом. В годы Гражданской войны состоял в штате Славяно-Британского легиона (армия Северной области), затем возглавлял 5-й авиаотряд, дислоцировавшийся во Владивостоке. С 1920 года полковник Н. Н. Мензелинцев в эмиграции[11].

В 1916 году из 6-го Оренбургского казачьего полка на должность летчика-наблюдателя 7-го корпусного авиаотряда был переведен подъесаул К. П. Качурин. После непродолжительной службы в отряде истре-

бителей он был направлен на учебу в Севастопольскую летную школу, незадолго до октябрьских событий 1917 года ее окончил и оказался в штате Славяно-Британского легиона. Гражданскую войну закончил в Забайкалье на должности командира 2-го авиаотряда в группе генерала М. Г. Семенова. Эмигрант. Умер в 60-е годы в Великобритании.

Военную школу летчиков-наблюдателей окончил и подъесаул 18-го Оренбургского полка К. Н. Пестряков. Он воевал в составе 4-го армейского авиаотряда. За отлично проведенную разведку и бомбометание во время одного из вылетов получил благодарность командующего 4-м армейским корпусом, несмотря на полученное ранение остался в строю. В апреле 1917 Пестряков был назначен начальником разведки штаба корпуса. В годы Гражданской войны служил в частях армии адмирала Колчака, в 1920 году взят в плен под Красноярском частями Красной армии. После непродолжительной проверки был освобожден и направлен на службу в 1-ю Украинскую запасную бригаду.

Более активное участие в Гражданской войне приняли летчики-уральцы. Есаул (с 1918 года – войсковой старшина) М. Л. Каплин уже в мае 1918 года возглавил первое авиационное подразделение Уральского казачьего войска (с октября – 9-й авиаотряд). Летчики несмотря на объективные трудности летали на разведку, обеспечивали связь и даже участвовали в знаменитом рейде на Лбищенск, в ходе которого казаками был уничтожен штаб 25-й дивизии Чапаева[12].

10-й авиаотряд под командованием поручика Р. Батурина был сформирован в составе Оренбургского казачьего войска. По ряду причин (нехватка материальной части, запасных частей, оборудования, обмундирования, горюче-смазочных материалов и кадров) авиация белых в ходе боевых действий проявила себя недостаточно полно. Аэропланы на земле находились гораздо больше времени, чем в воздухе. Непоследнюю роль в неэффективности применения авиации сыграли многочисленные переформирования войсковых соединений и вынужденные передислокации.

После переформирования Оренбургской армии в Южную в ее состав был передан 15-й Сибирский авиаотряд (7 самолетов). Его летчики в июле-августе 1919 года совершили всего 5 боевых вылета в район Верхнеуральска и станицы Магнитной[13]. Наступление войск советского Восточного фронта вынудило эвакуировать самолеты из оставляемых районов, и в наступившей неразберихе погибли остатки казачьей авиации. В это время авиация Оренбургского казачьего войска находилась под командованием войскового старшины М. Каплина.

Сохранившиеся документы показывают, что из числа казаков в летных подразделениях периода Гражданской войны служили и другие оренбуржцы. Это К. М. Врачинский, Н. В. Шмотин, В. Ф. Школдин, Агапов, И. А. Шангин. Судьба летчиков-казаков сложилась по-разному. В связи с катастрофической нехваткой летных кадров попавшие в плен впоследствии служили в советской авиации, некоторые предпочли эмиграцию, часть летчиков погибла. В частности, в числе погибших оказался и есаул Уральского казачьего войска Н. П. Ларшин, окончивший Качинскую авиационную школу. Его аэроплан, изношенный до предела, потерпел летом 1920 года аварию во время посадки.

Какими бы ни были политические пристрастия участников мировой и гражданской войн, под какими бы знаменами они ни служили, уральские летчики внесли свой вклад в создание и применение отечественной авиации и заслужили право на память.

Примечания

[1] Семенов, В. Г. Оренбургское казачье войско в годы Первой мировой войны. 1914–1918 гг. Оренбург, 2010. С. 197.

[2] История казачества Азиатской России : в 3 т. Т. 2. Екатеринбург, 1995. С. 199.

[3] Кобзов, В. С. Народная милиция Урала в период Февральской революции / В. С. Кобзов, В. И. Романов. Челябинск : Челяб. юрид. ин-т МВД России, 2010. С. 33.

[4] Приказы по Оренбургскому казачьему войску. 1917. № 265.

[5] Эти цифры не следует рассматривать как окончательные. Работа по выявлению имен первых авиаторов Урала еще только начинается.

[6] Правительств. вестн. 1904. № 124.

[7] Горынычъ : краевед. сб. Ч. 3. Уральск, 2009.

[8] Рус. инвалид. 1915. № 172.

[9] Нешкин, М. С. Авиаторы – кавалеры орденов Св. Георгия и Георгиевского оружия периода Первой Мировой войны 1914–1918 годов / М. С. Нешкин, В. М. Шабанов. М., 2006. С. 187.

[10] Семенов, В. Г. Трагическая судьба летчика-казака А. Т. Кожевникова // Оренбургское казачье войско. Поиски. Находки. Открытия. Челябинск : Челяб. гос. ун-т, 1999. С. 130.

[11] Ганин, А. В. Офицерский корпус Оренбургского казачьего войска. 1891–1945. Биографический справочник / А. В. Ганин, В. Г. Семенов // Русский путь. Библиотека-фонд «Русское Зарубежье». М., 2007. С. 361.

[12] Хайрулин, М. А. Авиационные формирования Уральской армии. 1918–1919 гг. / М. А. Хайрулин, В. С. Пешков // Белая гвардия : альманах. 2008. № 8. С. 177.

[13] Ганин, А. В. «Наблюдатель выскочил на крыло». Авиационные формирования Южного Урала в 1918–1919 годах / А. В. Ганин, М. А. Хайрулин // Родина. 2007. № 9. С. 77.

Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 11 (340).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 32. С. 76–79.

В. А. Комова

ТОБОЛЬСКИЙ КРЕМЛЬ КАК СИМВОЛ СТОЛИЧНОСТИ ГОРОДА

Статья посвящена изучению важнейшего символа города Тобольска – столицы Сибири в период с конца XVI до начала XIX века, – тобольского кремля. Являясь одновременно культурным и религиозным феноменом, тобольский кремль отразил в себе культурно-исторический облик города и стал значимым атрибутом его столичного статуса.

Ключевые слова: тобольский кремль; столица Сибири; символ; культурно-исторические ценности; духовность; каменное строительство.

Тобольск, основанный в 1587 году и ставший столицей Российской Сибири, а впоследствии, в XVIII веке, сердцем самой крупной в государстве Тобольской губернии, – один из самых древних и известных городов Зауралья. Находясь далеко от центра России, Тобольск сумел сохранить свою неповторимость и самобытность, показав пример уникальной культурно-исторической биографии.

Столица – не абстрактное понятие, и, изучая феномен Тобольска как столицы Сибири, мы признаем очевидным, что этот статус не случаен. Имеется несколько аспектов, суммарное восприятие которых дает общее представление о понятии столичности: экономический, политический, культурный, цивилизационный и др. И определенные показатели в рамках таких аспектов, а не только функционально-типологические особенности города, дают нам возможность судить о наличии высокого «столичного статуса». Важными атрибутами такого статуса были и остаются столичные культурные символы. И для Тобольска таким символом является кремль.

«Кремль (до конца XIV века – детинец) – центральная часть древнерусских городов, обнесенная крепостными стенами с башнями; комплекс оборонительных и церковных сооружений. Кремль располагался на высоких местах, обычно на берегу реки или озера, и был ядром города, определял его силуэт и планировку. Кремль сохранился в Смоленске, Москве и других городах»[1]. Такой кремль есть и в древнем сибирском городе Тобольске – гражданской и духовной столице Сибири в период с конца XVI до начала XIX века.

Статья базируется на трудах исследователей Д. И. Копылова, В. В. Кириллова, Н. В. Сухоруковой, К. В. Бобкова, Е. В. Шевцова и др., подчеркивавших важность культурной и исторической символики. «Москва – первопрестольная столица России, Тобольск – славная столица Сибири. В Тобольске все как в Москве: белокаменный кремль, Спасская башня с часами, Арбат, Бутырки...»[2]. Перекликаются с этой идеей и слова св. Максима Исповедника: «Весь духовный мир таинственно представлен в символических образах в мире чувственном для тех, кто имеет очи, чтоб видеть и весь чувственный мир, заключенный в мире духовном»[3]. Вопрос важности символов, в том числе и духовных, неоднократно поднимался в трудах российского православного ученого-богослова Николая Ивановича Троицкого (1851–1920) «Христианский православный храм в его идее»; в уникальных исследованиях Михаила Кудрявцева и Татьяны Кудрявцевой «Русский православный храм. Символический язык архитектурных форм», «Русский храм» (М. Кудрявцев); в философской работе К. В. Бобкова и Е. В. Шевцова «Символ и духовный опыт православия». Авторы подчеркивали, что «... онтологическим фундаментом православия является символизм»[4], раскрывали философию развития русской культуры, а также духовный потенциал православия на Руси.

Н. В. Сухорукова, рассматривая вопросы символичности, отмечает, что крепости, церкви и монастыри со времен древней Руси были не просто местами проведения актов религиозного культа, а главным образом – свидетельством культурно освоенной территории. Так и храм во имя Святой Троицы, с которого в Тобольске началось строительство кремля, задумывался не столько для нужд церковного прихода, а в первую очередь как «...символ божественного покровительства городу и памятник его основанию»[5]. Исследователь сравнивает кремль с иконой города, потому что образ Тобольска выразил-

ся во вселенском, космическом смысле именно через образ его кремля. Святые врата и рубежи позволяли почувствовать себя в безопасности внутри кремля как в физическом, так и в духовном смысле. Подобную мысль мы находим и в работах В. В. Кириллова. В книге «Тобольск» он говорит о том, что тобольский кремль не следует рассматривать только как архитектурное сооружение, его идеологическое содержание для сибирского христианства было чрезвычайно важно. «Был ли кремль действительно настоящей церковью или все это носило, скорее, демонстративный характер?»[6] Постараемся ответить на этот вопрос.

В символике заключена огромная историческая ценность. И тут нет второстепенных факторов, так как важным в истории города и его знаковых мест является всё: время, обстоятельства, место и др. Место для Тобольска было выбрано удачно. Он унаследовал от бывшей татарской столицы сложившиеся годами политические и экономические связи: «Вместо царствующего города Сибири (Искера), Тобольск – новый град старейшинство прия и стольной наречеся град». Тобольск стал, по сути, исполнять обязанности сибирской столицы России почти сразу же после основания, то есть более чем за сотню лет до того, как был по Указу Петра I официально наделен полномочиями административного центра сибирской губернии.

Известный краевед Н. П. Анциферов, акцентируя внимание на наиболее значимых точках становления истории городов, писал: «У каждого есть ядро, от которого ведет начало их существование, – первоначальная клеточка, положившая основание ткани городского организма...»[7], подразумевая под «ядром» города именно отправную точку его культурного развития. И таким местом в Тобольске является вершина Алафейской горы, на которой в 1587 году казаки под предводительством Данилы Чулкова построили острог, позже названый Троицким. С этого события началась история Тобольска, а с ним и Тобольского кремля – ценнейшего культурно-исторического памятника, главного символа христианской веры в Сибирской земле.

Вопрос «поместного изучения прошлого», с точки зрения исторического городоведения, неоднократно рассматривался в работах известных ученых И. М. Гревса и Н. П. Анциферова. «Место (locus) само по себе может явиться ценнейшим объектом исторических исследований»[8], – писал Н. П. Анциферов. История Тобольского кремля началась в 1683 году со строительства Софийско-Успенского собора. Присланными из Москвы и Великого Устюга каменщиками к началу XVIII века были возведены каменные стены и башни кремля, а также ряд не дошедших до нашего времени построек, стоявших на одной западной линии с Софийским собором: Троицкий собор, архиерейский дом, Святые ворота с церковью Сергия Радонежского и колокольня. Архитектура кремля продолжала совершенствоваться еще долгие годы. Более 20 лет своей жизни отдал возведению храма известный картограф и историк Сибири Семен Ремезов, сформировав пространственную структуру Тобольского кремля, великолепно вписав его архитектурный ансамбль в природный ландшафт. Необходимые навыки каменного строительства он получил в столице. По его задумке, поднимаясь на Троицкий мыс, чтобы зайти внутрь кремля, надо было пройти через триумфальные Дмитриевские ворота, как бы поклонившись Ермаку, покорителю Сибири.

Петр I пророчил Тобольску великое будущее, и, согласно его распоряжению, столице Сибири необходимо было придать приличествующий облик. Так, в начале XVIII века первый сибирский губернатор князь М. П. Гагарин приступил к строительству военно-административных и торговых зданий, которые вместе с Софийским двором составили центр города. В разные годы кремль дополнялся новыми сооружениями: Вознесенской и Покровской церквями, Приказной палатой, Казенной палатой, Гостиным двором и крепостными стенами. Однако в 1714 году Петр I заявил о прекращении каменного строительства по всей России, так как необходимо было собирать все силы в единый кулак для возведения Петербурга. Многое из задуманного С. У. Ремезовым осталось неисполненным, в том числе и недостроенные Дмитриевские ворота – символическая триумфальная арка, открывающая России вход в Азию.

В конце XVIII века разрабатывался проект перестройки Тобольска, в соответствии с которым на территории кремля были построены два трехэтажных здания – дворец наместника и архиерейский дом, в котором разместилась резиденция высшего духовенства Сибири, а в 1799 году была возведена многоярусная Со-

борная колокольня – самое высокое сооружение города.

Город строился и развивался. Начиная свою биографию с построения казацкого острога, Тобольск в скором времени превратился в крупный сибирский город, сердцем которого являлся его кремль. Из года в год в Тобольск тянулись люди, и этот приток населения служил наглядным подтверждением того, что «феномен столичности обусловлен какими-то неявными свойствами территорий, которые изначально обладают определенными характеристиками природной среды»[9]. Подходящий климат, удобное географическое положение и богатство края позволяли сибирской столице удерживать и концентрировать население. «И все они [жители. – *В. К.*] осознавали себя тоболяками, как и любой русский человек вообще чувствует свою причастность к Москве. Есть Москва – следовательно, стоит православная Русь, Россия. А раз есть Тобольск – значит быть русской Сибири»[10].

На территории тобольского кремля жили и работали ремесленники, служивые люди, торговцы. У стен кремля постоянно функционировал базар, на котором местное и приезжее население торговало и обменивалось товаром. Активное нарастание населения происходит именно на «столичной» фазе развития города, эту мысль в своей работе «Город и ценности» обозначил А. Левинсон. Чем комфортнее и перспективнее условия проживания в городе, тем большее число людей стремится в нем жить. Кроме того, А. Левинсон отмечает, что «Столица <...> должна быть поликультурна, полиглотична, полисемиотична, полинормативна и многое другое»[11], а это предполагает гармоничное сосуществование на общей территории людей различных интересов. Население Тобольска было многообразным не только по занятию, но и по национальности и вероисповеданию. Русские, татары, евреи, шведы, поляки жили рядом, и их культуры, вступая во взаимоотношения между собой, переплетались и порождали возникновение новых веяний. Историк архитектуры В. В. Кириллов приводит интереснейший пример симбиоза культур: при расчистке стен Захарьевской церкви на территории кремля обнаружилось, что оконные наличники изначально имели терракотовую окраску, что свойственно азиатскому, а не российскому идеалу красоты. В этом был выражен сплав русского и азиатского, составляющий своеобразие так называемого сибирского барокко – архитектурного стиля построек тобольского кремля.

На развитие сибирской культуры наложила глубокий отпечаток религиозная составляющая жизни Тобольска. Огромную роль в будущности тобольского кремля сыграло возникновение Сибирского архиепископства. Ранее все необходимое для богослужений поставлялось в сибирские церкви из Вологодской епархии, к которой Сибирь относилась до XVII века. Но в 1621 году Тобольск был удостоен особой чести – сюда на службу прибыл первый архиепископ. Им был Киприан (Старорусенников), человек непростой судьбы, любимый и уважаемым горожанами за свой духовный сан и преданность вере, «защитник православия и земли русской». Появление архиепископа утвердило город в статусе не только гражданской, но и духовной сибирской столицы. Этот статус подтвердился изданным Петром I в 1697 году указом о создании в Тобольске учебного заведения для подготовки священнослужителей. В 1701 году император озвучил новое предписание: «...построить на Софийском дворе или где прилично училище и велеть учить в нем поповских, дьяконских и церковных причетников детей словенской грамоте, дабы, выучась и удостоясь в чин священства, народ учить», и в 1702 году на территории кремля была открыта архиерейская школа, преобразованная в 1743–1748 годах в семинарию. После реформы образования 1818 года учебное заведение было разделено на начальное приходское училище, неполное среднее уездное училище и семинарию.

На протяжении всех лет своей деятельности это крупнейшее в Сибири духовное учебное заведение подготовило множество священнослужителей, а также учителей, как для церковных, так и для светских школ. Священнослужители, окончившие тобольскую семинарию, всячески способствовали распространению грамоты, а главное – занимались пасторской деятельностью согласно устоям Русской православной церкви. Их роль в обучении и воспитании школьников определялась тем, что православие было основополагающим принципом российской государственности.

В тяжелые времена революции и репрессий Тобольский кремль разделил участь веру-

ющих. Все тобольские церкви были закрыты и разграблены, а на территории кремля была организована тюрьма, в которой содержали раскулаченных крестьян и ссыльнопереселенцев. Невосполнимый урон был нанесен сибирской православной школе, духовные учебные заведения были закрыты. Последний выпуск семинаристов состоялся весной 1919 года. И только в последней четверти XX века Тобольская духовная семинария возобновила свою работу, получив в 1998 году статус высшего учебного заведения.

Тобольская духовная школа воспитала целый ряд выдающихся личностей, которые оставили заметный след в истории Российской православной церкви. Среди них алтайский миссионер, впоследствии митрополит Московский Макарий (Невский), возведенный в лик святых на Архиерейском соборе 2000 года; церковный писатель, обер-священник армии и флота протоиерей Г. Мансветов; историки Сибири П. А. Словцов, Н. А. Абрамов, А. И. Сулоцкий; писатель Г. Елисеев; художник, литератор и исследователь края М. С. Знаменский.

Резюмируя вышеизложенное, необходимо отметить, что вопрос о символичности тобольского кремля как атрибута столичности Тобольска представляется особенно актуальным в свете возникшего в последнее десятилетие интереса к изучению феномена столиц и их символов. Подвергнув анализу все материалы, изложенные в этой статье, мы выяснили, что тобольский кремль являлся и является предметом изучения многих научных дисциплин: истории, культурологии, социологии и др. Кремль как символ подлинной, исконно русской культуры, архитектуры и истории – это сосредоточие национальной идеи. Воздвигнутый в камне первый и единственный в Сибири, кремль стал мощным символом завоеванной территории и неотъемлемым, незаменимым атрибутом «столичности» Тобольска.

Примечания

[1] Советский энциклопедический словарь / под ред. А. М. Прохорова. М. : Совет. энцикл., 1981. С. 658.

[2] Копылов, Д. И. Тобольск / Д. И. Копылов, Ю. П. Прибыльский. Тюмень : Вектор-Бук, 2007. С. 43.

[3] Николай Охридский, еп. Символы // К свету. 1994. № 17. С. 6.

[4] Бобков, К. В. Символ и духовный опыт православия / К. В. Бобков, Е. В. Шевцов. М. : ИЗАН, 1996. С. 37.

[5] Сухорукова, Н. Кремль в веках // Тобольск и вся Сибирь : альманах. Кн. 10. Тобольск : Возрождение Тобольска, 2008. С. 43.

[6] Кириллов, В. В. Тобольск. М. : Искусство, 1984. С. 168.

[7] Анциферов, Н. П. Город как объект экскурсионного изучения // Краеведение. 1926. № 2. С. 168.

[8] Анциферов, Н. П. Краеведный путь в исторической науке : (Историко-культурные ландшафты) // Краеведение. 1928. № 6. С. 322.

[9] Лазарева, И. В. Феномен столиц / И. В. Лазарева, В. В. Лазарев, Ф. С. Ульмасвай // Обществ. науки и современность. 1999. № 2. С. 5.

[10] Сухорукова, Н. Кремль в веках. С. 44.

[11] Левинсон, А. Город и ценности // Опыт социографии. М. : Новое лит. обозрение, 2004. С. 73.

Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 11 (340).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 32. С. 80–84.

Р. А. Прощенко

ПЕРСПЕКТИВЫ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ ЗВУКА В ЭТНИЧЕСКОЙ И НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ

Рассматривается специфика культурологического изучения звуковой культуры на примере культуры восточных славян. Основной способ сенсорного постижения – через памятники духовной и материальной культуры, второй, не менее важный, – слуховой. Звуковая сфера в культуре наиболее ярко представлена в ритуально-культовой и развлекательной сферах. Общая звуковая среда нашей эпохи носит ярко выраженный диахронный характер, в звучаниях сегодняшнего дня есть элементы, «тональности» и темы, пришедшие из прошлого.

Ключевые слова: восточные славяне; звуковая культура; культурология; ритуал; семантика звука; «шумовое загрязнение».

Современное состояние восточнославянской музыкально-звуковой культуры можно оценить, с одной стороны, расширением технического потенциала для создания и трансляции звуковой информации аудитории слушателей различных социальных статусов, профессиональной, этнонациональной, гендерной принадлежности, образовательного и возрастного уровня, а с другой, связать с кризисными явлениями в данной сфере культуры в большинстве стран, где преобладает славянское население. В силу специфики звуковая сфера оформляется в культуре как музыка, речь, шумы, комплекс которых имеет общий принцип выстраивания на уровне базовых элементов, но различается семантически.

Звуковая сфера в культуре наиболее ярко представлена в ритуально-культовой и рекреативно-развлекательной сферах, которые являются, возможно, одними из фундаментальных в жизнедеятельности как личности, так и общества. Функциональность звука в ритуале является одной из основных формирующих и определяющих его характеристик, динамичной составляющей процесса проведения.

При эволюции, но и во многом, деволюции, ритуальной, культовой стороны бытия людей, в том числе и восточных славян, более значимой становится развлекательная сторона звуковой сферы культуры. В современных условиях ее функциональность меняет вектор на зависимость от какой либо целевой установки субъекта или группы людей, роль «звучащего» в контексте ритуала и развлечения меняются, хотя в этом утверждении присутствует доля условности. Функции звуков в культуре как один из аспектов изучения проявляются в характере взаимодействия звучаний разного вида и происхождения и воспринимающего субъекта – слушателя.

Звук сам по себе является важнейшей составляющей трансформации пространства, времени, находится в тесной связи с психосоматикой человека. В ритуально-обрядовой сфере звучание должно быть на своем «месте», в свое время, так как в этом случае пространственно-временные рамки подчинены особым, освященным традицией, правилам и замыслу, строгой последовательности, специальному поведению, во многом отличному от повседневного, изменениям смысла понятий ‘хорошо’, ‘плохо’, ‘правильно’, ‘неправильно’, ‘должно’, ‘неподобающе’ и др.[1]

Для сравнения можно привести семантику звука колокола в прошлом и настоящем, сейчас для многих, возможно, это лишь необычный звук, ненадолго привлекающий внимание, но для восточных славян он был чем-то значимым, издающим вполне одушевленное «существо», звучанием, которое могло сообщить разнообразную информацию – от начала церковной службы до нападения врага.

Мир, в котором мы живем, в определенной степени выступает продуктом прошлых эпох, познание его важнейших граней и сторон предполагает накапливание опыта предшествующего времени. Основной способ сенсорного постижения – через памятники духовной и материальной культуры – есть первичный зрительный метод, но, тем не менее, второй, не менее важный – слуховой. Звуковое восприятие по своей природе является мгновенным, сиюминутным, звуковая энергия быстро рассеивается, даже самый громкий звук пропадает очень быстро. Таким образом, восстановление звуковой сфе-

ры прошедших времен – задача неизмеримо сложнее, чем восстановление зрительных образов. От звуков давно прошедших эпох не осталось и следа, за исключением сравнительно недавно записанного материала. Судить о звучаниях, существовавших до изобретения фонографа, возможно лишь по косвенным признакам: к примеру, о звучании древних музыкальных инструментов, в том числе восточнославянских, по дошедшим до нас экземплярам, об аутентичном исполнении музыки и вокальных произведений, которые были записаны с помощью то или иной системы нотации.

Конечно, есть звуки прежних времен, которые возможно воспроизвести и сейчас, к примеру, звук удара копьем по щиту и звон доспехов или звучание восточнославянской жалейки может быть реконструировано, но, к сожалению, нельзя повторить такие звуковые явления, как голоса вымерших животных, рев тура или, к примеру, правильные интонации древнерусского языка. Еще сложнее воссоздать общий звуковой колорит прошлых эпох, который определялся характерной звуковой сферой поселений того времени.

Изучению способствует то обстоятельство, что звуки природных явлений являются предшественниками звуков, создаваемых деятельностью людей, промышленные шумы хронологически идут за звуками традиционной культуры.

В настоящее время весь мир, в том числе и восточнославянская цивилизация и культура, сталкиваются с проблемой «шумового загрязнения», которое можно охарактеризовать не только засильем шума, в основном промышленного, но и привнесением в традиционную звукосферу как чуждых, так искусственных, порожденных техникой, звукоэлементов.

Культурологическое изучение возможно с помощью анализа прежнего и нынешнего состояния звуковой сферы. К примеру, если проанализировать звуковой ландшафт города и сельской местности, то звуковой компонент последней окажется гораздо тише, но все звуковые ландшафты сближаются такими понятиями, как повышенная и пониженная активность и насыщенность. Необходимо проследить изменение звуковой составляющей мест исконного расселения восточных славян. Например, еще в недалеком прошлом можно было по голосам птиц определить наступление времен года, теперь же многие ранее перелетные пернатые живут в условиях города постоянно.

Природные звучания являются, в основном, приятными и легко воспринимаемыми на слух, хорошо сбалансированными по уровню шума и полезного сигнала, семантически функциональными, взаимодополняющими, в отличие от их прямой противоположности – звуков (в основном, шумов) искусственного, промышленного, индустриального происхождения[2].

Ранее, при традиционном укладе жизни, звуковой компонент носил природный циклический характер, теперь же в естественные звуковые циклы (к примеру, пения птиц, криков скота в определенное время, звучаний крестьянских праздников и ритуалов и др.) активно вторгаются звуки транспорта, промышленного строительства и производства, телевидения и других СМИ, рекламы. Такие звуки имеют зачастую неясное, неявное происхождение, не несут семантической функциональности, плохо сбалансированы (очень громки или гнетуще тихи, плохо различимы или же навязчивы), уничтожают или заглушают естественные звуки. В городской среде большинство звуков «ближние», напротив, в традиционной, сельской среде, в которой жили восточные славяне, звуки были в основном «дальние», звуковой ландшафт был более «разреженным», любой «ближний» звук (как пример, лай собаки) имел ярко выраженную информационно-семантическую функциональность[3].

Один из методов исследования звукомузыкальной сферы – анализ ощущений людей, описывающих типичные звуки данной местности, времени или населенного пункта, это позволяет выявить определенные изменения в восприятии звучаний на протяжении многих лет. Как пример, отношение общества к тишине, многие авторы в недалеком прошлом тишину чаще всего описывали, используя эпитеты ‘спокойная’, ‘наводящая на размышления’, ‘очаровывающая’, ‘навевающая сон’, эти определения в основном имели позитивный оттенок, в нынешнее время тишину описывают чаще как ‘гнетущую’, ‘цепенящую’, ‘унылую’, ‘щемящую’ и др.[4]

То есть в какой-то мере качества тишины в восприятии изменились, современный человек, адаптировавшийся к громким звукам искусственного происхождения, промышленным и индустриальным, может опасаться тишины.

Радикальные модификации в восточнославянской звукомузыкальной сфере начались совместно с диффузионными изменениями при увеличении контактов с западноевропейской цивилизацией.

В прошлом веке бурное развитие технических средств записи и воспроизведения звука значительно изменило веками сохраняемую культурную специфику. Звуковая информация занимает значительную часть объема передачи на каналах электронных СМИ, выпуску и продажам записей на различного рода носителях, электронных и аналоговых, численности аудитории слушателей и т. п. В данной ситуации в пространство славянской национальной культуры легко проникают обряды и ритуалы, в том числе и звуковые, которые относятся к массовой культуре с ее упрощенными формами и средствами выразительности. «Человечеству становится все труднее управлять огромными потоками звуковой информации, которая буквально обрушивается на него средствами массовой коммуникации – радио, аудио-продукцией, ТВ, компьютерными сетями. Звуковые границы между цивилизациями стираются, и человек искусственно выбивается из своей привычной "звуковой люльки", многие века формирующейся в определенном культурном окружении»[5].

Как пример, в рекламе активно применяются как целые англоязычные фразы, так и стандартизированные возгласы, к примеру, удивления, боли (‘вау’, ‘оуч’ и т. д.), и другие звукоподражания, используются оксюмороны, в рекламном блоке намеренно повышенный уровень звучания, по сравнению с основной телепрограммой[6].

Необходимо отметить непосредственную связь между шумом и молодежью, это специфическая акустическая взаимосвязь находится в контексте со всей окружающей средой, с внедрением в середине XX века звукоусилительной техники, с шумной, с повышенном уровнем громкости музыкой.

Это явление связано с двумя причинами, первая – «звуковой барьер» семантически связан с попыткой молодежи отгородиться от мира взрослых, обрести свою сферу свободы, защитить свою автономию, далее, особенности молодежной звуковой сферы обусловлены повышенным уровнем шумов окружающей среды, для возможности услышать музыку, она должна быть громче шумов.

Громкие звуки вызывают повышенное выделение гормонов, вызывающих тревогу, агрессию, которая, к сожалению, свойственна современному миру, можно представить звуковую сферу отображением нынешней жизни, существования в мире техники. Тем не менее, растет интерес к звучаниям, свойственным природе, связанным с прошлым народа, что отражает усилившееся разочарование многих типичными характеристиками современной звуковой среды, среди которых ‘утомительная’, ‘назойливая’, ‘скучная’.

Таким образом, многие звуки и звучания нуждаются в сохранении в записи как яркий знак, наследие прошедших эпох. Как пример, скоро очень сложно будет услышать такие в прошлом обыденные звуки, как скрип колес телеги, шелест веретена прялки, звучание патефонной пластинки и многие другие. Звуковой мир полон исторических примет, человек все более и более дробит его на отдельные элементы, такие как «вечные» звуки морского прибоя, циклические звуки пения птиц, старые и «новые» голоса родных и знакомых, определяемый по характерным звукам примерный возраст транспортных средств (локомотивов, автомашин, самолетов и др.), большую значимость несет музыка в разных контекстах и условиях ее прослушивания.

Общая звуковая среда нашей эпохи носит ярко выраженный диахронный характер, в звучаниях сегодняшнего дня есть элементы, «тональности» и темы, пришедшие из прошлого.

В настоящее время в России не уделяется должного внимания к причинно-следственным связям, которые обусловливают взаимодействие этнических и национальных сообществ, существует неопределенность в суждениях теоретиков и критиков о многообразии оценок новых явлений в жизни, которые касаются звуковой культуры, бытуют полярные суждения о будущем восточнославянской цивилизации. Сейчас в разных странах и регионах сосуществуют разные формы ритуальной и обрядовой практики, связанные со звуком, как сложившиеся в течении долгого времени, так и достаточно современные, представляющие собой немаловажный регулятор социальных взаимоотношений, который стимулирует процессы коммуникаций между различными культурами.

Сегодня крайне важны исследования, связанные с широким распространением звуко-

вой информации разных видов вне контекста ситуации, ставшие почти постоянным фоном повседневной жизни. Необходимо задуматься о будущем, которое предстоит в данных условиях традиционной звуковой культуре разных народов, в частности, восточнославянского этноса, о содержании композиционно-выразительных средств, языка музыки, семантики, аксиологии, эмоционально-чувственных проявлений в связи с большими изменениями в современном обществе постмодерна, испытывающего проблемы вызванные процессами глобализации.

В научных изысканиях отечественных и зарубежных исследователей звуковой сферы предпринимаются попытки осмысления данной ситуации, варианты решения проблем, выявление тенденций распространения разных видов звуковой культуры среди различных групп населения, современное «звуковое пространство» анализируется как составная часть медиакультуры, подвергается рассмотрению связь, существующая между техническим и технологическим компонентом звукомузыкальной среды и психологией человека, анализируется состояние фольклорных форм, звуковой сферы, связанной с религиозными культами, а также традиции и звукомузыкальные эстетические новации и др. Исследование многообразных видов современной звуковой культуры восточнославянских народов пока не привело к построению единой и динамичной модели исследования трансформации состояния данного вида культуры, а также структуры и семантики межкультурного взаимодействия в обстановке глобальных процессов в мире.

В этой ситуации необходимы теоретические обобщения особенностей семантики звуковых систем в условиях оживленного взаимодействия между разными, в том числе, и национальными сообществами и обширного распространения усредненных и стандартизированных клише массовой культуры и крайне важна проблема сохранения аутентичной звуковой компоненты традиционных и этнических культур, их художественной целостности.

Нынешние условия существования восточнославянской культуры в контексте мировой глобализации процессов коммуникации и противоречивости их результатов определяют многозначность и динамику звукомузыкального пространства между различными культурами, основания изучения обмена звуковой информацией, более широкое использование сравнительно-культурного анализа в контексте культурологической интерпретации обширного материала как в области культурологии, так и искусствоведения, истории, социологии[7].

Информационно-семантический аспект звуковых систем восточнославянской этнокультурной и цивилизационной общности воспроизводит в звуковой форме устойчивые, традиционные черты культуры. Это позволяет существующей системе регулировать различные внешние воздействия за счет действия своеобразных механизмов селекции.

В процессе межкультурного взаимодействия ритуалы и обряды с использованием звуковой информации проходят многообразные этапы, стадии и фазы своего развития. В фазах подъема более мощные по внутреннему информационно-семантическому потенциалу звуковые системы могут подчинять себе более слабые, деформируя или уничтожая их информационно-семантическое поле, но с течением времени под воздействием тех или иных факторов положение участников звукового взаимодействия может меняться в противоположном направлении.

В нынешней ситуации процесс звукомузыкального восприятия все более ведет к пассивному «потреблению» аудиопродукции. Уменьшается доля «живого» любительского музицирования и пения, современная действительность редуцирует мотивацию посещения концертов, где можно услышать подлинное звучание (без посредников в виде различных носителей и коммуникаций) игры оркестра, или, к примеру, оперного пения, исполнения произведения на том или ином музыкальном инструменте, особенно народном. Компьютерные системы с эффектом присутствия и интерактивности все более подменяют даже кинематограф и телевидение, в этой ситуации необходимо «возвращение» человека к «живой» практике звукового продуцирования и слушания. Возможным вариантом было бы стимулирование его естественного интереса как к новейшим или необычным, незнакомым звучаниям, так и традиционным, знакомым исстари. Практическое освоение национальной аудиальной культуры и глубокое изучение звуковой сферы должно стать сегодня одним из ведущих направлений, как общего, так и музыкального образования в стране.

Примечания

[1] Смирнова, И.Таинственное могущество звука // Наука и религия. 2010. № 9. С. 42–46.
[2] Miller, G. Living in the Environment. 16-th ed. / G. Miller, S. Spoolman. Brooks. Cole : Cengage Learning, 2009. P. 594–596.
[3] Матасов, В. М. История деревни в свете звука (на примере Касимовского района Рязанской области) // Культурные ландшафты России и устойчивое развитие. М., 2009. С. 86–89.
[4] Куприн, А. И. Собр. соч. : в 9 т. Т. 5. М., 1972. С. 278–320.
[5] Васильченко, Е. В. История и теория музыки : звук / музыка в системе культуры. М., 2006. С. 88.

Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 11 (340).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 32. С. 85–87.

Н. С. Ширяева

СИМВОЛИКА «ПЛЕТЕНИЯ» В ВЯТСКОЙ (РУССКОЙ) ОБРЯДОВОЙ ТРАДИЦИИ

Предлагается системный анализ символических связей в обрядовых комплексах вятской (русской) этнокультурной традиции, который позволяет определить понятие ‘плетение’ как ключевое символическое обрядовое действие. Так, символика «плетения» выступает ключевой символикой женской обрядовой прически; символическим заклинанием плодородия в обрядовых текстах годового календарного цикла.

Ключевые слова: обряд; региональная традиция; символика действия.

Этнокультурные традиции вятского этноса являются самобытным явлением общерусской культуры. Годовой круг обрядов представляет собой целостную семантическую систему. В настоящем исследовании мы проанализируем символику «плетения» в вятской (русской) обрядовой традиции.

Зависимость от природы заставляла земледельца изучать окружающий его мир, примечать «мельчайшие подробности случайностей природы», улавливать закономерности и связи одних явлений с другими. Это вылилось в целый свод тонких и верных наблюдений, правил, регламентирующих обрядовую традицию.

Символика «косы»

Издревле считалось, что «растения на земле, как волосы на голове», а «долгая коса – долгий лен». Поэтому женщины растили длинную косу, веря в то, что, «как ты ухаживаешь за волосами, таков и урожай будет». Человеческая плодовитость, по мнению предков, имела непосредственную связь с плодородием матери-земли.

Незамужние девушки носили одну косу – знак того, что она пока одна. Прическа девушки – коса, символизировала колосок какого-либо злака. Именно поэтому традиционно в обрядовых текстах коса называлась ‘золотой’ и ‘льняной’, ‘ржаной’ или ‘пшеничной’. Коса плелась в три пряди, а, как известно, число три у наших предков являлось число-кодом появления Жизни. Выходя замуж, косу делили на две. Две (де-ва) косы – это символ соединения мужского и женского начал, и это соединение означало продолжение рода. Обе косы сваха укладывала вкруг головы невесты как оберег.

Таким образом, по мнению наших предков, человеческая плодовитость имела непосредственную связь с плодородием матери-земли. Ключевой символикой обрядовой женской прически является символика *«плетения».*

Символика «плетения» в масленичных обрядах

Последним временем года у наших предков была Зима. Масленица – обряд прощания со старым годом и заклинания плодородия в новом году.

Центральной фигурой первого обрядового дня оказывалась Масленица. На Вятке Масленицей был «наряженый» – мужик, переодетый в женский наряд. Его возили в санях по деревне и припевали ему величальные[1]:

Дорога наша гостья Масленица,
Авдотьюшка Изотьевна,
Дуня белая, Дуня румяная,
Коса длинная, триаршинная,
Лента алая, двуполтинная,
Платок беленький, новомодненький,
Брови черные, наведенные,
Шуба синяя, ластки красные.
Лапти частые, головастые!
На что Масленица отвечал:
Масленка-то баска,
А вам – колачей связка!

Смысл этого масленичного величального текста – благопожелание на новый круг Жизни. Слова ‘Дуня белая’ символизируют чистоту помыслов (на ее лице отражается свет от них), чистоту поступков (подразумевается, что у Масленицы и рученьки ‘белые’, и ноженьки ‘белые’).

Словосочетание ‘Дуня румяная’ – благопожелание здоровья физического (само солнце ‘играет’ на щечках Масленицы).

‘Коса длинная, триаршинная’ – пояснением в данном случае является то, что растения нашими предками понимались как волосы Земли-матушки.

Заплетание «косы» символизировало *«переплетание»* (соединение). Заклиная длину косы Масленицы, наши предки верили в то, что вырастут долгие льны, встанут высокие

хлеба. Заклинание роста косы Масленицы на ‘три аршина’, связано с числом три как числом-кодом нарождающегося Круга Жизни.

‘Лента алая, двуполтиная’ – символика тройного оберега: «восьмеркой» завязан бант, алый (красный цвет) – символ жизни, а число ‘два’ означает пожелание «парности».

‘Шубка синяя’ – символ таяния снегов, заклинание воды.

‘Ластки красные’ – символика ласточки, несущей на крыльях Весну-красну (ластки – квадратные вставки, делающие рукава похожими на «крылья»).

‘Лапти частые, головастые’. Лапти *плелись* из лыка. Плетение предполагает соединение горизонтальных (символизирующих мать-землю) и вертикальных (символизирующих небо-батюшку) полос. Символическое *переплетание* мужского и женского начала означало «разумность» мироустройства, именно поэтому лапти названы в величальной ‘головастыми’.

Связка колачей, висящая на груди у Масленицы, символизировала окончившийся круглый год (колач круглый, в средине пусто). А баской на Вятке называют красивую, дородную, веселую женщину.

Таким образом, весь поэтический текст масленичной величальной являлся символическим заклинанием плодородия в новом жизненном цикле. Ключевой символикой масленичных обрядовых текстов является символика *«плетения».*

«Заплетание в курагодах»

Весенние хороводы на Вятке назывались «курагодами» (Уржумский уезд Вятской губернии)[2]. По представлениям предков, кура – пра-птица, являясь символом годового жизненного цикла, выводила цыплят – времена года. В весенних «курагодах» красны девицы заклинали плодородие: узоры хороводов (например, узор *«плетень»*) означали «*переплетение*» двух линий – мужского и женского начал. Символика «*плетения»* присутствует и в поэтических текстах курагодов:

Заплетися плетень, заплетися!

Завивайся труба золотая!

Заиграй-ка, девка молодая!

Под ‘золотой трубой’ понимался золотой венец из кос на голове невесты. Символика золота – это символика «совершенного», – *переплетания* двух начал женского и мужского.

Символика «плетения» в семицких обрядах

На Вятке седьмая неделя после Пасхи называлась семицкой[3].

Зеленая (Семицкая, Троицкая) неделя была почитаемым и любимым временем у вятчан: во многих селах Вятской губернии Троица была престольным праздником.

На обширной территории Вятского края семицкий обряд с молодым деревом справлялся неодинаково. Каждый уезд, село или деревня имели свою «особинку», свой обязательный песенный и танцевальный «репертуар», притом что основные элементы обряда сохранялись. К числу таких элементов относятся: выбор и украшение дерева, совместная трапеза под ним, *плетение* венков, кумление, срубание дерева с последующим уничтожением его («заламыванием»), хороводные песни и игры.

Во всех деревнях Вятской губернии в среду (в одних уездах) или четверг (в других уездах) перед Троицей девушки отправлялись «завивать» березку. Семицкое действо «завивания» березки на Вятке называлось *рябить, наряжать, опряжить, выряжать*. В Нолинском (д. Ботыли) и Уржумском (с. Шурма) районах в первый день Троицы ходили «отпевать» берёзку.

Под исполнение величальных березоньке девушки, *выплетая* ленты из своих кос, *заплетали* «березовые косы»: каждая девушка, *заплетая* косу из ветвей березы, *вплетала* в нее свою ленту.

Береза моя, березонька!
Береза моя белая,
Береза моя кудрявая!
Стоишь ты, березонька,
Осередь долинушки.
Под тобой, березонька,
Трава шелковая.
Близ тебя, березонька,
Красны девушки
Семик поют,
Венки *плетут.*

В большинстве деревень Уржумского уезда Вятской губернии в среду или четверг перед троицей девушки отправлялись выбирать – «завивать» березку, а в субботу или воскресение уже с парнями ходили березку «заламывать», что должно было символизировать окончание Весны.

Верили, точно так, как березка наполнялась живой силой от матушки-земли, так и девушка брала от березки чистоту, красоту и жизнестойкость. Перенимала необходимые женские качества, готовясь превратиться из девушки-невесты в женщину-жену. Троицкая

песня «Не на местечке березка да вырастала», записанная в с. Шурма Уржумского района от участниц местного хора в 1966 году (запись и нотация С. Л. Браз), исполнялась в первый день Троицы, когда шли «наряжать березку»:

1. Не при местечке берёзка, да, выраста(а-э-а) ла,

Ой да, не на месте, не на месте, да, в чистом(ы) поле.

2. Ой да, не на месте, не на месте, да, в чистом (ы) поле.

Ой да, в чистом(ы) поле, в чистом(ы) поле, да, при долине ,

3. Ой да, в чистом(ы) поле, в чистом(ы) поле, да, при долине.

При долине, при долине, при зеленой.

4. Ой да, что никто по т (у)ой дорожке не пройдет.

Что никто по т(у)ой дорожанике не пройдет,

5. Ой да, что не пройдет, не пройдет да не проедет.

Ой да, тут-то шли-прошли тор (ы) говцы да молодые

6. Ой да, тут-то шли-прошли тор (ы) говцы да молодые.

Ой да, (й) у берёзоньки коренья да {й}оттоптали.

7. У берёзоньки коренья да (й)оттоп(ы) тали,

Ой да, из пруточ(и)ков веночки да *заплетали.*

После того, как березка была *«заплетена»*, девушки, взявшись за руки, *«заплетали»* хоровод под следующую песню:

1. Во поле березонька стояла,
Во поле кудрявая стояла.
Люли, люли, люли да стояла. (2)

2. Некому березу заломати,
Некому кудряву заломати.
Люли, люли, люли заломати. (2)

3. Срежу я с березы три пруточка,
Срежу я с березы три пруточка,
Люли, люли, люли три пруточка (2).

4. *Сделаю* из них я три веночка
Сделаю из них я три веночка.
Люли, люли, люли три веночка (2)[4].

Обязательным элементом этого обрядового хоровода было символическое «переплетение» рук девушек на талии (так называемая «корзиночка»).

Таким образом, эти обрядовые действия, по мнению участниц семицкого обряда, должны были:

1) обеспечить продолжение круга жизни природы: «сплетание» березовых ветвей, символизирующих Весну в круге жизни природы, и девушек, символизирующих Весну в круге жизни человека;

2) обеспечить продолжение рода; как природа в лице березки прощается со своим девичеством, так и девушка должна была распрощаться с девичеством и выйти замуж.

Символика «плетения» в купальских обрядах

День летнего солнцестояния был связан с купальскими обрядами. Идея этих обрядов – торжество Солнца над Тьмой, Любви над Злом. Корень **‘куп’ понимался как ‘соединение’. Все в эти купальские праздники «совокуплялось»**: Солнце купалось в реке, Небо обнималось с Матерью-землей. Наполниться солнечным светом, теплом, плодородными соками цветущей Матери-земли было целью участников купальских обрядов. Для этого девушки ложились на землю и *сплетали* свои волосы с травой.

Важной составляющей купальского обрядового действа было «*плетение венков».* Символика формы венка – символика Круга. *Вплетая* в венок двенадцать разных цветков, девушки совершали символические действия:

– *«вплетали»* себя в «круг жизни»;

– *«переплетали»* свою судьбу с судьбой доброго молодца;

– *«заплетали»* круг новой семьи (символика «замужества).

Таким образом, исследуя символические связи в обрядовых комплексах вятской (русской) этнокультурной традиции, мы доказали, что ключевым символическим обрядовым действием было «плетение».

Примечания

[1] Сказанія русскаго народа, собранныя И. П. Сахаровымъ. Народный дневникъ, праздники и обычаи. С-Петербургъ : Изд. А. С. Суворина, 1835. С. 231.

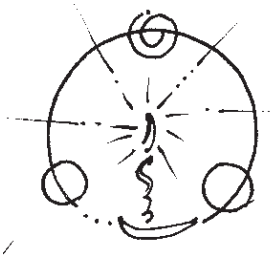
[2] Энциклопедия земли вятской. Т. 8. Киров : Вятка, 2002. С. 128.

[3] Вятский фольклор : легенды, сказки, загадки / сост. С. Браз. Горький : Волго-вят. книж. изд-во, 1976. С. 14.

[4] Мохирев, И. Народные песни Кировской области / И. Мохирев, В. Харьков, С. Браз. М. : Музыка, 1996. С. 119.

Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 11 (340).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 32. С. 88–90.

ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ



Е. В. Головацкий

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ РЕСУРСЫ И НОВОВВЕДЕНИЯ В СФЕРЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ: БАРЬЕРЫ И ВОЗМОЖНОСТИ

Рассматриваются возможности интеллектуальных ресурсов в условиях модернизации высшего образования. Проблемы современной вузовской системы связаны с обеспечением образовательного и научно-исследовательского процессов интеллектуальными ресурсами. Предлагаются функции, присущие интеллектуальным ресурсам в современном обществе. Рассматривается необходимость адаптивной модели сопровождения интеллектуальных ресурсов региона в условиях нововведений.

Ключевые слова: социальные ресурсы; интеллектуальные ресурсы; нововведения.

Интеллектуальный потенциал, его вес и качественное измерение, в обозримом будущем способен занять значимое, а в ряде случаев определяющее / доминирующее положение в числе социальных ресурсов современного общества. Интенсивное развитие технологически емких направлений и информационно-коммуникационных технологий повсеместно требует не просто нового подхода к подготовке интеллектуальных кадров, но и заставляет задуматься о проблеме интеллектуальной безопасности. Насыщение актуальной информацией и умение применить полученные знания, расширение компетентностного горизонта не позволяют интеллектуалам-специалистам замыкаться в узкой предметной области. В этой связи специалисты «информационщики», социологи, паблисити и профессионалы в сфере социальной коммуникации могут быть названы самыми маневренными в трансферте информации и мобильными в междисциплинарных заимствованиях и профессиональных перемещениях, своеобразных «кадровых транзитах».

Исследователи предлагают выделять инновационный тип развития, основанного на творческом потенциале интеллектуальных ресурсов, высоких технологиях и адаптивных способностях общества. «С переходом к инновационному типу развития человечество выходит на такой рубеж, когда социум нуждается в кардинальных социальных инновациях, призванных соединить принципы и практики управления общественными процессами с механизмами самоуправления и саморегулирования, спонтанно вырастающими из этих процессов»[1].

Интеллектуальные ресурсы общества представляют собой общие продукты умственной деятельности людей и возможности наращивания этих запасов в процессах реализации индивидуально-личностного и коллективного творческого потенциала членов общества. Вузовское образование призвано развивать и пополнять интеллектуальный потенциал общества, обучая сложному умственному труду, углубляя и совершенствуя компетентности, преобразующие действительность.

Между тем профессиональная система вузовского образования находится в затянувшемся переходном состоянии. Будем учитывать три зависимых показателя: модернизацию системы высшего образования в России, трансформацию отношений в системе ‘человек-организация (фирма)’ и корректировку позиционных ролей и функций в современном обществе, в особенности в современной

семье. Внешними по отношению к этим показателям определим государственную политику в сфере высшего профессионального образования, мировые макро- и мезотенденции в социально-экономическом и политическом развитии, геоклиматические и социально-демографические тенденции.

Самостоятельным показателем развитости интеллектуальных ресурсов общества выступают региональная специфика и место региона (территории) в системе обмена, трансферта интеллектуальных ресурсов. Эти параметры известны точно или приблизительно, пожалуй, всем участникам вузовского образовательного процесса. Важное замечание, что из-за сложившейся системы административно-территориальной опеки регионы имеют неучтенный запас ряда социальных ресурсов, в т. ч. интеллектуальные запасы. С одной стороны, это скрытый «плюс», с другой стороны, такая номинальная включенность в перечень региональных ресурсов может задерживать развитие индивидуально-личностных возможностей значительной части населения, способного к повышению образовательного статуса. Интеллектуальные ресурсы формируются общественными и личными интересами, социальными ожиданиями и политическими заказами. Однако в данном типе социальных ресурсов остается личностное свойство, набор качеств, неповторимых в границах одной человеческой жизни (поколения людей), склад ума, уникальный характер.

Проблемой является фактически нефиксированное сопровождение нововведений в современной России, расходование и привлечение социальных ресурсов общества инициаторами нововведений без должного учета. В то же время современные средства массовой информации (СМИ: печатные, медийные, электронные) настойчиво твердят о проблеме недостаточного интеллектуального оснащения современных российских нововведений.

Наконец, сама социальная структура некоторым образом способствует рассеянию социальных ресурсов от общего к частному, от социума к индивидуально-личностному ресурсу и обратно. Локализация местных сообществ и изолированность территорий может выполнять двоякую роль. Острота экологических проблем, изоляция от внешних громоздких хаотических для местного уровня проектов, спешное реформирование, заорганизованность, принудительная мобилизация социальных ресурсов, например, в интересах государственной власти, и т. п. могут быть барьерами, тормозящими плавное наращивание интеллектуального потенциала вузов в регионе. Нередко изолируется уникальная часть ресурсов, способных частично дополнить либо компенсировать интеллектуальное отставание массы населения. Главным остается вопрос о том, насколько своевременно и полноценно используются местные социальные ресурсы. Фактор времени требователен к интеллектуальным запасам, существует опасность пропустить сенситивный период, создать эффект «информационной перегрузки» и т. п.

Интеллектуальные ресурсы применительно к рассматриваемой проблеме мы трактуем в качестве консолидируемых по направлениям (научным школам, территориям, вузам и пр.), персонифицированным по принадлежности и самоидентификации уникальным запасам и средствам общественного развития. Для проявления и демонстрации объемов интеллектуальные ресурсы обладают социальными функциями, ролевыми и статусными ожиданиями как самих носителей ресурсов, так и субъектов, на которые распространяется интеллектуальная деятельность. В долгосрочной перспективе влияние интеллектуального потенциала общества на членов этого самого общества трансперсонально и опосредовано процессами социализации.

Перефразируя сторонников технологического подхода, отметим, что необходимо внимательно анализировать интеллектуальную составляющую социальных ресурсов регионального и местного уровней. Этому должна повсеместно способствовать реформа образования: «Болонские схемы», резервирование технико-технологического уровня подготовки высших специалистов и рабочих кадров. Однако именно здесь, на наш взгляд, существует ряд барьеров, явных или латентных ограничений, типологическое описание которых мы попытаемся предложить.

Социальная инертность и уклад повседневной жизни в регионах могут служить консервирующим условием для сохранения традиционных выборов образовательных моделей, следовательно, будет ограничиваться перемещение интеллектуальных ресурсов за пределы региона.

Отметим некоторые функции, присущие интеллектуальным ресурсам в современном обществе:

– группировка уникальных идей и творческих сообществ;

– поддержка адхократических коллективов, креативных одиночек;

– трансляция в обществе нетривиальных идей;

– закрепление интеллектуальных достижений в системе знаний и социокультурной практике;

– функция синтагматизации;

– анализ широкого спектра социально-экономических, политических и социокультурных задач с высокой степенью неопределенности исходов;

– выбор и использование гибких (комбинированных) социальных технологий и т. д.

Участники инновационного процесса ориентированы на достижение результата – освоение нововведения. Для интеллектуальных ресурсов характерна расходная модель пополнения. Определение нужных объемов и пропорций, расходов на развитие интеллекта общества на протяжении истории вызывали и продолжают вызывать трудности у исследователей данной проблемы[2]. В современном российском обществе доминирующая роль в формировании и пополнении интеллектуальных социальных ресурсов отводится системе высшего образования.

Так, например, излишняя «абстрактная педагогизация российского вузовского образования», о чем неоднократно заявляли первые политические персоны страны, снижает уровень мобильности выпускников учебных заведений, оставляет без должного внимания подготовку специалистов для производственных сфер.

«В обществе формируются обширные массивы неиспользуемых социальных ресурсов, что позволяет говорить не столько о существовании “общества упущенных возможностей”, сколько о проблеме ресурсного обмена»[3].

Формирование ответственного человека-гражданина современного российского общества, осознание «своей собственности», «своего угла», места в жизни, особенно в условиях подвижной модернизирующейся России, – одно из оснований развития интеллектуальных ресурсов. Информационные технологии только создают рабочее пространство взаимодействия, позволяют обнаружить вариативность отношений и социальных выборов, сопровождают социальные коммуникации. Интеллектуальные ресурсы должны быть ориентированы сторонами-участниками на сопровождение нововведений.

Суммарным итогом должна стать адаптивная модель сопровождения интеллектуальных ресурсов региона в условиях нововведений. Социологи в подобной ситуации могут оказаться полезными, и в тандеме со специалистами, в рамках адхократического коллектива, могут оптимизировать использование социальных ресурсов, сэкономить значительные средства, включая тонкую подстройку использования нематериальных ресурсов общества. Политические, социальные и экономические нововведения здесь играют первую скрипку, определяют и задают темп инновационных проектов[4], мобилизуют участников, инициируют трансфертное обеспечение и др.

Примечания

[1] Модернизация и политика в XXI веке / отв. ред. Ю. С. Оганисьян. М. : РОССПЭН, 2011. С. 19.

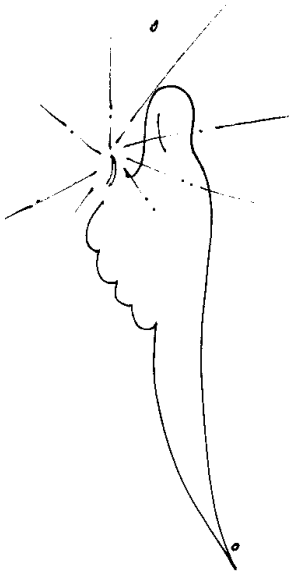
[2] Со времен развития науки евгеники, опытов нового времени, спорных с социальной и морально-этической стороны экспериментов общества «Ahnenerbe», «Хоторнских экспериментов», работ социобиологии, генной инженерии и т. п. не решенным остается один вопрос. Точнее, этот вопрос всегда решается только в одну из сторон – наличие / отсутствие интеллектуальных возможностей определенных людей и / или групп населения, наций и др. Мы полагаем, что сегодня необходимо предельно расширить пространство поиска и фиксации интеллектуального потенциала общества. Социологический подход к анализу данной проблемы видится нам полезным и продуктивным.

[3] Шпак, Л. Л. Социологический анализ объекта исследования (на примере политических нововведений) / Л. Л. Шпак, Е. В. Головацкий // Актуальные проблемы науки, практики и вероисповеданий на современном этапе : сб. материалов 7-й заоч. Междунар. науч.-практ. конф. (21 марта 2011 г.). Красноярск, 2011. С. 247.

[4] Головацкий, Е. В. Социальные и интеллектуальные ресурсы использование в политических нововведениях (региональный срез) [Электронный ресурс] // Социология и общество : глобальные вызовы и региональное развитие : материалы IV Очеред. Всерос. социолог. конгр. / РОС, ИС РАН, АН РБ, ИСПИ. М. : РОС, 2012. 1 CD ROM.

Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 11 (340).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 32. С. 91–97.

СУДЬБА РОССИИ В ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ



Э. Р. Исеева

ПРАВОВАЯ ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ В ПЕРЕХОДНЫЙ ПЕРИОД: ОПЫТ ИМПЕРСКОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ РОССИИ

Рассматривается проблема нелинейной правовой преемственности на примере российской модернизации XVIII – начала XX века, происходившей одновременно с превращением России в империю.

Ключевые слова: правовая преемственность; переходный период; империя; модернизация; традиция.

Любая переходная эпоха в историческом развитии общества есть прежде всего эпоха глубоких социальных изменений, противоречивое соединение процессов разрушения и становления, в которых разрешается «вечный» конфликт традиции и новизны. Среди многих факторов, обеспечивающих самосохранение общества как целостности, непрерывность его пространственно-временного бытия («изменения в непрерывности и непрерывности в изменении»[1]), значительную роль играет преемственность, которая, как отмечал Э. Шилз, «присуща самой природе общества <...> общество не будет самим собой, если эта связь не будет существовать хотя бы в самой минимальной степени»[2].

В этом смысле преемственность является имманентным системным свойством общества, но её роль с наибольшей очевидностью и полнотой проявляется именно в те времена, когда последнее в целом, а не только отдельные его структуры, претерпевает фронтальные качественные изменения, обретает новый облик, представляющий синтез прошлого и настоящего. Из таких периодов общественной эволюции наиболее значительным и изученным в социальных науках является переход от аграрных традиционных обществ к современности (modernity), который на протяжении XVIII–XX веков прошло большинство стран мира.

Исследование этих переходов заняло одно из центральных мест в созданной в 1950-е годы теории модернизации[3], которая, пережив ряд модификаций, продолжает оставаться востребованной современными, в том числе и российскими, исследователями[4]. Значительную роль в сохранении и расширении гносеологического потенциала теории модернизации сыграла её социокультурная интерпретация, разработанная Ш. Эйзенштадтом и его последователями, известная как концепция «множественности современностей» (multiple modernities), в которой, в частности, было обосновано положение о том, что социокультурные и институциональные преобразования на этапе перехода обществ к современности (modernity) могут часто носить нелинейный характер[5].

В настоящей статье, основываясь на подходе, предложенном в концепции multiple modernities, также используя теоретические разработки С. И. Каспэ, осуществившего концептуальную адаптацию модернизационной теории к условиям империй[6], и применяя методы сравнительно-исторического и сравнительно-правового анализа, предпринята попытка показать особенности нелинейного развития преемственности на примере эволюции института права в условиях российской имперской модернизации.

В институциональном значении право в его классической интерпретации выступает как позитивное право (закон): «То, что есть право *в себе, положено* в его объективном наличном бытии <...> *известно* как то, что есть и признано правом как закон»[7].

Законодатель, в роли которого выступает государство, в переходный период для сохранения управляемости обществом должен проявить максимальную гибкость, чтобы преждевременными законодательными новациями не ускорить дезинтеграционные социальные процессы и одновременно, стремясь до последнего сохранить в силе правовые нормы, консервирующие прежний социальный уклад, не создать непреодолимых препятствий на пути становления новых социальных отношений.

Решение подобной задачи особенно усложняется, когда в переходном состоянии оказывается полиэтничное и поликонфессиональное общество (классическим примером которого является империя нового времени), поскольку одним из проявлений возникающего в таких случаях регионального сепаратизма становится возрождение национальных правовых представлений и стереотипов, в том числе и религиозного характера, создающее угрозу «ползучего подрыва» единства правового пространства. Как подчёркивал ещё Гегель, право позитивно в том числе и «вследствие особого *национального характера* народа, ступени его *исторического* развития и связи всех тех отношений, которые принадлежат к сфере *естественной необходимости*»[8].

Данная проблема сохраняет свою актуальность для полиэтничных обществ и в условиях радикальных социальных трансформаций на этапе modernity. Так, например, отечественные историки права обращают внимание на проявление подобных тенденций в условиях современного российского общества[9].

В целом доминирование формально-юридического подхода к сохранению единого правового пространства в переходный период вступает в объективное противоречие с реальностью правоприменения: признание верховенства законодательства, источником которого является центральная власть, в ряде случаев в регионах с иным этноконфессиональным составом населения приобретает фактически условный и относительный характер.

Возникновение подобных ситуаций, существенно затрудняющих интеграцию трансформирующегося социального пространства, свидетельствует о том, что динамика правовой преемственности в таких условиях (в отличие от периодов социальной стабильности) не может иметь чисто линейного характера, а неизбежно отражает, но в формах, свойственных именно праву, общую случайность, вероятность процессов, которая свойственна переходной эпохе.

Начало российской модернизации, равно как и создания империи, историки связывают с преобразованиями внешнего и внутреннего характера, происходившими в правление Петра I[10]. Конечно, свой моноэтничный и моноконфессиональный характер российское общество стало утрачивать ещё во времена Московского государства, но с XVIII века этот процесс пошёл гораздо более интенсивно благодаря тому, что доминирующим направлением российской экспансии стало западное – европейское – направление.

В итоге российская модернизация (сначала раннеиндустриальная, а с середины XIX века – индустриальная) развернулась в стране с перманентными существенными изменениями в этноконфессиональной структуре населения. Если в начале XVIII века русские составляли более 70 % населения, и из иных конфессий сколько-нибудь значительно были представлены только мусульмане (4–5 % населения), то уже к началу правления Николая I численность русского населения в составе империи лишь ненамного превышала 50 %. Хотя сохранялось общее доминирование (83 %) трёх восточнославянских православных этносов, однако теперь в составе населения появились значительные группы (поляки, эстонцы, латыши, литовцы, немцы, евреи и др.), исповедовавшие религии, ранее практически не представленные в России[11].

Дальнейшее расширение пределов Российской империи (включение в её состав

Финляндии и Бессарабии, Кавказа и Закавказья, наконец, Средней Азии) привело к тому, что к началу XX века доля славянского населения снизилась до 66,8 % (русского до 44,3 %), причём почти половину невосточнославянской трети населения составляли этнические группы западных регионов (поляки – 6,3 %, евреи – 4 %, эстонцы, латыши и литовцы – 3,3 %), к тому же около 1,4 % насчитывали немцы, примерно столько же – финское и шведское население Финляндии[12].

Правовые традиции католического и протестантского населения западных регионов базировались на европейских нормах права (в частности, на городском магдебургском праве), собственные правовые традиции, восходящие к византийскому праву, сохранились у жителей Бессарабии, свои правовые установления сложились у грузинского и армянского населения Закавказья, наконец, у населения Кавказа и Средней Азии правовые нормы либо сохраняли во многом архаичный, доклассовый характер, либо находились под влиянием традиционного мусульманского права.

Разнообразием отличалась и социальная структура, также различным был уровень экономического развития всех вновь приобретённых Россией территорий. Поэтому социально-экономические процессы, связанные с модернизацией, вызывали в них реакции, далеко не всегда аналогичные тем, что имели место в историческом – великорусском – центре империи.

«Национальный характер народа», на значимость которого для позитивного права указывал Гегель, объективно порождал конфликт между правовыми традициями, существовавшими на имперских окраинах России, и тем комплексом правовых норм, который исторически сложился в Московском государстве и был юридически закреплён Соборным уложением 1649 года, а затем стал постепенно модифицироваться в законодательстве российских монархов XVIII–XIX веков.

В результате фактически с первых шагов создания империи самодержавная власть в своём законотворчестве столкнулась с дилеммой: либо правовая унификация, чреватая явным или скрытым сопротивлением местного населения, привыкшего к прежним правовым порядкам, либо поиск какого-либо правового компромисса, не нарушающего сам принцип единого имперского правового пространства, но позволяющего обеспечить лояльность жителей новых территорий. По сути, речь шла о необходимости решения двух параллельных, но отчасти противоречащих задач – сохранение и укрепление империи и индустриальная модернизация российского общества, на путях двойной правовой преемственности: собственно русской (православной) традиции и традиций вновь присоединённых территорий.

В современной литературе отмечается, что, хотя любая империя естественным образом стремится к унификации своего институционального пространства, но ради обеспечения внутренней стабильности концентрирует свои усилия «в ключевых с политической и военно-стратегической точки зрения зонах», при этом, как правило, сохраняя «в неприкосновенности традиционные стереотипы социального действия в тех сегментах, вторжение в которые не обязательно с точки зрения поддержания имперской стабильности, но чревато жестко негативной реакцией»[13].

Собственно говоря, так действовали и московские цари. Собирая обширное наследие Золотой Орды, они при условии политического подчинения центральной власти позволяли сохраняться местным правовым обычаям. Де-факто на уровне XVII века в Московском государстве сложилась двойственная правовая система: центральное законодательство для православной части населения и местное (партикулярное) для т. н. «инородцев». Существование и относительная стабильность создаваемой таким образом правовой системы в значительной мере базировалась на воспроизводстве прежних стереотипов отношений между населением и властью, поскольку «персона и прерогативы российского монарха понимались жителями восточных регионов России в контексте их традиционных представлений о верховной власти»[14].

Однако в условиях, когда, с одной стороны, начавшиеся модернизационные процессы стали разрушать привычную сословную структуру организации и натуральную замкнутую хозяйственную систему, а с другой, всё большее место в составе населения стали занимать этносы с правовыми традициями европейского генеза, решение задачи простого сочетания унификации и партикуляризма, не говоря уже о возможности создания синтезной правовой системы, значительно усложнилось. Прежний путь в значительной мере механического соединения двух составляющих – государственного права Российской

монархии и остальных правовых сфер (уголовного, процессуального, гражданского и т. п. законодательства), остающихся преимущественно в рамках региональных традиций, терял эффективность, так как не обеспечивал даже не столько политическое, сколько социально-экономическое единство имперского пространства.

Поиск решения этой проблемы на протяжении XVIII – первой половины XIX века и в известной мере пришедший к своему логическому завершению в виде систематизации законодательства в форме Свода законов Российской империи 1832 года (и его последующих редакций 1842 и 1857 годов), привёл к созданию своеобразной правовой системы, представлявшей собой соединение общеимперского и местного законодательств.

Ст. 48 «Основных государственных законов» устанавливала, что «законы в Империи действуют или единообразно в общей их силе, или с местными в некоторых их частях изменениями. Пространство сих изменений, места, где они допускаются, и связь их с законами общими определяются в особенных законах, учреждениях и уставах», причём ст. 79 определила приоритет местных правовых узаконений при возникновении коллизий с общеимперскими законами: «Законы, особенно для какой-либо губернии или для какого-либо рода людей изданные, новым общим законом не отменяются, если в нем именно таковой отмены не постановлено»[15].

В то же время вопросы размеров и характера признания местного законодательства в плане правовой их преемственности решались каждый раз конкретно применительно к данному региону и происходившим в нём процессам. В основном это разнообразие приняло две формы, соответственно тому, каков был статус этих регионов – национально-территориальный или административно-территориальный.

В первом случае (Царство Польское, Бессарабия, Великое княжество Финляндское) сразу после их вхождения в состав империи сохранялись правовые институты, регулировавшие как публично-правовые, так и частноправовые отношения. Хотя основной акцент делался на сохранении территориальной самостоятельности в последних, но, по сути, речь шла о правовой преемственности прошлого состояния этих территорий в целом, так как в них оставались атрибуты государственности (сеймы в Финляндии и Польше), а уголовная и гражданско-правовая сферы полностью выводились из-под действия общеимперского законодательства.

Во втором случае речь шла о частичной правовой преемственности, поскольку в силе оставались лишь некоторые элементы местного управления и местного правового регулирования, последнего – почти исключительно в гражданско-правовой сфере.

Такое положение сложилось в:

– малороссийских губерниях России, Черниговской и Полтавской, созданных в 1802 году на основе прежней Малороссийской губернии;

– губерниях, обобщённо называемых в административно-юридической практике «Западными губерниями» (девять губерний, постепенно создававшихся на отошедших после трёх разделов Польши в состав Российской империи бывших землях Великого княжества Литовского: Виленская, Витебская, Волынская, Гродненская, Киевская, Ковенская, Минская, Могилёвская, Подольская);

– Остзейском крае (Лифляндия, Эстляндия и Курляндия);

– Грузии.

Все эти территории остались вне сферы действия первого общеимперского Свода законов гражданских 1832 года, поскольку в каждой из них было сохранено прежнее законодательство в гражданско-правовой сфере.

Столь гибкая позиция центра именно в области гражданского права может быть объяснена тем, что регулируемые ею отношения (вещественное, обязательственное, наследственное и т. д. право) наиболее тесно были связаны с повседневной жизнью людей, и поэтому резкие изменения в них могли стать источником массового недовольства местного населения.

В то же время подобная гибкость имела свои пределы, обуславливаемые приоритетом общеимперских интересов.

Во-первых, это касалось вопроса религиозной идентичности Российской империи, во-вторых, максимального ограничения любых сепаратистских проявлений, реально или потенциально угрожавших внутренней стабильности империи.

После расширения пределов власти российских монархов на иноконфессиональные регионы Российское государство продолжало пониматься властью как православное государство. Поэтому институт семейного права

как часть гражданского права регулировался таким образом, чтобы способствовать максимальному сохранению и расширению православной идентичности подданных российского императора. Свод законов гражданских во всех своих редакциях разрешал браки между представителями православных и неправославных (христианских) народов только при обязательном принятии вторым супругом православия, а браки российских подданных православного и римско-католического вероисповедания с нехристианами полностью запрещались.

Проблема сепаратизма наиболее острый характер имела в Царстве Польском, где первоначально сохранялось наиболее обширное местное право, в частности действовал французский Гражданский кодекс, введённый в Польше Наполеоном (с 1825 г. он, после некоторой модификации, стал применяться в виде Гражданского уложения Царства Польского, принятого сеймом и одобренного центральной властью).

Но непрекращающиеся попытки восстановить польскую государственность, в конечном итоге вылившиеся в восстание 1830–1831 годов, вызвали ответное ужесточение имперской правовой политики. Николаем I 14 февраля 1832 года был издан т. н. «Органический статут», согласно которому Царство Польское объявлялось нераздельной частью Российской империи, лишалось прежних атрибутов своей государственности (сейм, армия и т. д.) и сохраняло лишь некоторые, хотя, безусловно, и нарушавшие правовое единство империи, юридические особенности – собственные Гражданское и Уголовное уложения[16].

Следует отметить, что стремление центральной власти сохранить автономию польских земель в регулировании гражданско-правовых и уголовных отношений, безусловно, было связано и с тем, что в условиях модернизации эти территории превратились в один из важнейших промышленных центров империи.

В Бессарабии, где проявления сепаратизма (в том числе и в силу православного состава населения) не были распространены, в 1828 г. Николаем I было утверждено «Учреждение для управления Бессарабской областью», по которому местные жители сохранили свои прежние права и преимущества, главным образом в области гражданского права[17].

Наибольшие правовые привилегии на протяжении всего существования Российской империи имела Финляндия, что во многом можно объяснить стремлением центральной власти максимально обеспечить, учитывая военно-стратегическую значимость этой территории, финскую политическую лояльность. Финляндия сохранила свои национально-государственные структуры и собственное местное право в форме Шведского уложения, действовавшего на её территории с 1736 года.

Сходные – военно-стратегические – соображения определили и правовую политику в Остзейском крае, где до вхождения в состав империи имелось крайнее разнообразие действовавших норм местного права. Будучи подчинены административно Петербургу, созданные здесь три губернии сохранили свои гражданско-правовые нормы, сведённые постепенно вместе в виде трёх частей Свода законов остзейских.

В Закавказье, также административно непосредственно подчинённом Петербургу, до 1859 года сохранялось действие местного права в виде Уложения грузинского царя Вахтанга начала XVIII века, но и после распространения на эту территорию общеимперского законодательства в него были дополнительно включены некоторые статьи гражданско- правового характера, заимствованные из прежнего грузинского законодательства.

Сложный этнический и религиозный состав (сочетание православного украинского и белорусского населения при значительном удельном весе польского и еврейского компонентов) малороссийских и западных губерний предопределил здесь своеобразие имперской правовой политики. В административном отношении губернии были подчинены центру, но в гражданско-правовой сфере в них продолжал первоначально действовать Литовский статут 1588 года. Однако сепаратистские настроения польской шляхты, особенно ярко проявившиеся во время восстания 1830–1831 годов в Царстве Польском, привели к ужесточению правовой политики, и был взят курс на правовую унификацию: в 1840 году на все Западные губернии было распространено действие общеимперских законов[18].

В итоге политика правовой преемственности в Российской империи периода её модернизации XVIII – начала XX века может быть определена следующим образом.

В области государственного права эта преемственность (за исключением Великого княжества Финляндского) однозначно трактовалась как преемственность самодержавной традиции Московского государства и вела к административно-территориальной унификации управления империей. Уголовное законодательство, в котором первоначально делались частные уступки местным правовым традициям, было унифицировано после проведения Судебной реформы 1864 года.

Только в области гражданского права как сфере, наиболее непосредственно затрагивавшей повседневные интересы и повседневную деятельность (в том числе экономического характера) местного населения, правовая преемственность по отношению к партикулярному праву сохранялась в достаточно значительных размерах, хотя на протяжении конца XIX – начала XX века налицо было стремление центральной власти к унификации в форме создания общеимперского Гражданского уложения.

Проведённый анализ развития политики Российской империи в отношении правовой преемственности позволяет, на наш взгляд, служить одним из доказательств нелинейного характера эволюции правовой системы общества в переходную – модернизационную – эпоху.

С одной стороны, империя как форма политической организации географического пространства исходно предполагает разнородность составляющих её частей, объединяемых наличием единого центра, определяющего, в том числе и посредством законодательства, такое взаимодействие отдельных частей, которое поддерживает в относительном динамическом равновесии всё «имперское тело».

С другой стороны, модернизация как переходный процесс, приводящий в движение всё имперское пространство, неизбежно влечёт за собой разнопорядковость скоростей, с которыми изменения происходят в разных частях империи, последствием чего столь же неизбежно становятся колебательные процессы, ведущие к утрате прежнего равновесного состояния.

Устойчивость имперской общественной системы, её потенциал вернуться в равновесное состояние в значительной мере зависят от способности сохранить управляемость всеми составными частями, что требует не только сохранения политической централизации власти, но и обеспечения лояльности этой власти со стороны разнородного населения империи. В этом плане имперская политика в отношении местных правовых традиций также по необходимости становится неоднородной по содержанию и скорости её осуществления, и сохранение, конечно, до известных пределов и до известного времени, законодательной разнородности становится одним из условий обеспечения внутренней стабильности и управляемости обществом со стороны центральной власти.

Следовательно, разнопорядковость выраженности правовой преемственности в условиях модернизации, протекающей в условиях полиэтничного и поликонфессионального общества, выявленная на примере Российской империи, может быть интерпретирована и в более широком историческом контексте – как одна из закономерностей развития правовой системы общества, переживающего переходный – в данном случае, модернизационный, – период своей истории.

Примечания

[1] Штомпка, П. Социология социальных изменений. М. : Аспект Пресс, 1996. С. 89.

[2] Shils, E. Tradition. Chicago : The Univ. of Chicago Press, 1981. P. 328.

[3] Побережников, И. В. Переход от традиционного к индустриальному обществу : теоретико-методологические проблемы модернизации. М. : РОССПЭН, 2006.

[4] Опыт российских модернизаций. XVIII–XX века. М. : Наука, 2000.

[5] Fourie, E. A. Future for the Theory of Multiple Modernities : Insights from the New Modernization Theory // Social Science Information. 2012. Vol. 51 (1). P. 52–69; Kaya, I. Modernity, Openness, Interpretation : A Perspective on Multiple Modernities // Social Science Information. 2004. Vol. 43 (1). P. 35–57; Lee, R. Modernity, Modernities and Modernization : Tradition Reappraised // Social Science Information. 2013. Vol. 52 (3). P. 409–424; Multiple Modernities / ed. by S. N. Eisenstadt. New Bruswick, NJ : Transaction Publishers, 2002; Reflections on Multiple Modernities : European, Chinese and Other Interpretations / eds. D. Sachsenmaier, J. Riedel, S. N. Eisenstadt. Leiden : Brill, 2002; Schmidt, V. H. Multiple Modernities or Varieties of Modernity? // Current Sociology. 2006. Vol. 54 (1). P. 77–97.

[6] Каспэ, С. И. Империя и модернизация. Общая модель и российская специфика. М. : РОССПЭН, 2001.
[7] Гегель, Г. В. Ф. Философия права. М. : Мысль, 1990. С. 247.
[8] Там же. С. 61–62.
[9] Сорокин, В. В. Теория государства и права переходного периода. Новосибирск : Изд-во НГИ, 2008.
[10] Опыт российских модернизаций. XVIII–XX века. М. : Наука, 2000.
[11] Каппелер, А. Россия – многонациональная империя. Возникновение, история, распад. М. : Традиция-Прогресс-Традиция, 2000. С. 87–88.
[12] Там же. С. 209–210.
[13] Каспэ, С. И. Империя и модернизация. Общая модель и российская специфика. М. : РОССПЭН, 2001. С. 54–55.
[14] Трепавлов, В. В. «Белый царь» : образ монарха и представления о подданстве у народов России XV–XVIII вв. М. : Восточ. лит., 2007. С. 99–100.
[15] Свод законов Российской империи. Т. 1, ч. 1. Основные государственные законы. СПб., 1857. С. 12, 20.
[16] Полное собрание законов Российской империи. Собр. второе. Т. VII. СПб., 1833. С. 83–84.
[17] Полное собрание законов Российской империи. Собр. второе. Т. III. СПб., 1830. С. 197–204.
[18] Полное собрание законов Российской империи. Собр. второе. Т. XV-1. СПб., 1841. С. 443–445.

Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 11 (340).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 32. С. 98–103.

Т. А. Чикаева

РОССИЯ ГЛАЗАМИ ЗАПАДА

Указывается на важность понимания качества оценки России, русской культуры и русской личности со стороны Запада. Критически анализируются различные западные концепции русской культуры: негативные, нейтральные, позитивные. Исследуются западные представления о русском национальном самосознании. Утверждается перспективность развития взаимодействия России и Запада на основе объективного взвешенного взгляда на партнёра.

Ключевые слова: Россия; Запад; русская культура; русское национальное самосознание; цивилизация; русский национальный характер; оценка западными мыслителями России и русской культуры.

Современный мир предполагает расширение взаимосвязей между государствами. Каждому государству необходимо осознавать, каким его видят партнёры, готовы ли они вступить с ним в диалог на принципах взаимного уважения. В этой связи актуальным представляется анализ западных воззрений на Россию и русскую культуру.

Россия и русская нация в представлении западных мыслителей, политиков, обывателей всегда получала неоднозначную оценку. Понимание России основывается не только на всеобъемлющем анализе, но и на субъективном восприятии ее образа. Среди множества концепций необходимо отметить те, что давали негативную оценку России, русской культуре и русской нации. Их влияние на западное общество достаточно велико, а в отдельные периоды, становится главенствующей. Культура России в соответствии с ними «даже не ниже европейской культуры – она вне мира цивилизации и общечеловеческой культуры»[1]. Место России, по их мнению, – среди региональных государств третьего мира, а поиски величия и амбиции мировой державы ей не подобают и не соответствуют реальной значимости.

В качестве наиболее ярких представителей данной тенденции можно назвать А. де Кюстина, Р. Пайпса, Д. Ранкур-Лаферьера, В. Пфайлера. А. де Кюстин рисует в своих мемуарах образ огромной тюрьмы, населенной рабами. Он отказывает русским во всякой интеллектуальной самостоятельности, в возможности саморазвития, делая вывод о том, что Россия способна быть только неудачной копией Европейского государства. Р. Пайпсу и его последователям Россия представляется как страна варваров, которая не может управляться иначе, чем с помощью тирании. Они утверждают, что русское государство представляло собой уникальное явление, представляющее нечто чуждое, непостижимое и враждебное. Государство в России, с точки зрения Р. Пайпса, не похоже ни на европейские, ни на азиатские. Оно, по его мнению, «развивалось рядом с обществом, понемногу заглатывая его»[2]. В результате образовывалось патриномальное, то есть вотчинное государство, которое может быть достаточно эффективно в политическом, экономическом и военном смысле, но совершенно чуждо личной свободе, законоправию, официальным ограничениям политической власти. Аналогии такому политическому режиму Р. Пайпс находит в Древнем Египте и в Пергаме. Такая же негативная точка зрения распространяется на русскую нацию и русскую культуру. Портрет русского человека рисовался негативными красками, призванными вызвать неприязнь. Основными чертами русской личности назывались лицемерие, склонность к обману, лицемерию, вспыльчивости, крайним мерам и запоздалому раскаянию.

Д. Ранкур-Лаферьер указывает на неполноценность России по отношению к Европе, а в любых попытках утвердить её величие и авторитет видит только недостатки психического развития русской нации, попытку компенсировать собственные комплексы[3]. Самобытность рассудочного уровня национального самосознания, способность русского человека рассуждать и делать выводы иначе, чем европеец, исходя из одних и тех же условий, воспринимается им как признак варварства и повод для акцентирования вни-

мания на приписываемых отрицательных качествах личности. «Русский, как всечеловек, как определил его Ф. М. Достоевский, по мнению Д. Ранкур-Лаферьера <…> на поверку завзятый ксенофоб, ненавидящий евреев, поляков, французов и американцев». Во всякой же попытке принять участие в общеевропейских делах, видят образ каннибала[4]. Для В. Пфайлера Россия «квалифицируется как некая отрицательная сумма (и целостность) положительных (и исторически осуществившихся) западных качеств[5].

Продекларировав дикость и отсталость русской культуры, сторонники негативной её оценки приводят такие ей доказательства, как отсутствие Ренессанса, Реформации и морских открытий, в чём справедливо можно усмотреть тенденциозность и невнимание к объективным фактам. Сторонники такой точки зрения не задаются вопросом о целесообразности ренессанса и реформации в стране, где не прерывались культурные традиции, а церковь не была самостоятельной политической силой. Подчеркивая неучастие России в Великих морских открытиях, они «забывают» о русских первооткрывателей, действующих на континентальных просторах Евразии. Обоснование отсталости России, её чуждости цивилизационному строю Запада сторонники негативной оценки русской культуры видят в трёх факторах: географическом, заключающемся в огромных масштабах русской территории; идеологическом, выразившемся в принятии православия, и политическом, обнаруживаемым в отсутствии самих предпосылок к формированию гражданского общества, вызванных татаро-монгольским игом. Масштабы территории России вызывали и продолжают вызывать настороженное отношение у западной общественности. Несхожесть размеров территории России и европейских государств приводят к неприятию европейцами русских, к оторванности последних от интеллектуальных достижений человечества, а, следовательно, к варварскому решению своих задач. До настоящего времени величина территории России вызывает настороженность европейских государств, которые полагают, что она и после распада СССР слишком велика, а следовательно, непредсказуема. Следует признать, что большая территория России и сейчас, и в прошлом вызывает настороженность, непонимание. Западной личности, чьё мировоззрение пропитано рационализмом, сложно представить, что территориальные приобретения могут не противоречить интересам коренного населения и не быть фактом агрессии. В работах западных мыслителей создавался образ русского народа, проникнутого жаждой захвата чужого, не способного создать и сохранить свое. Данная оценка нередко давалась без серьёзной аргументации, без приведения фактов, доказывающих её объективность.

Наиболее ярко мнение о врождённой агрессивности русских, вызванной географическим фактором, отстаивает Р. Пайпс. В попытке доказать негативное влияние большой территории он находит в географических условиях бытия русского человека причину всех бед русской цивилизации. Изначально места расселения русских, по мнению Р. Пайпса, природно бедны и не подходят для ведения земледелия, а фатальная ошибка предков русских, которая состояла в выборе в качестве основного занятия не охоты и рыболовства, а земледелия, обусловили постоянное стремление к захвату новых территорий, более пригодных для жизни. Давая такую оценку географическому фактору развития русской культуры, западные мыслители старались не замечать то, что ни идеологических, ни политических, ни экономических предпосылок к агрессии со стороны русских не существовало. Тщательный анализ природных условий доказывает, что они содержат условия для развития производительного хозяйства, а следовательно, не существовало экономической потребности в захвате чужой территории. Особенности национального менталитета, открытость русского национального менталитета, способного творчески переосмыслить элементы иных культур, свидетельствует об отсутствии приписываемой западными авторами агрессивной идеологии, направленной на уничтожение других наций и государств. Напротив, исторические примеры свидетельствуют о неоднократном мирном включении Россией в ареал своего влияния новых территорий.

Русское православие рассматривается в качестве другого, не менее важного фактора, обусловившего отсталость России от Европы, её чуждость Европейской цивилизации. Православие воспринимается отдельными мыслителями как ненастоящее христианство. Идея Москва-Третий Рим для них является кощунственной, ксенофобной, антицивилиза-

ционной идеей. Православная церковь понимается как закрытый, враждебный институт, не склонный к диалогу, а отсутствие в России реформации подтверждает для западных мыслителей целесообразность данной оценки. В православии, которое Русь восприняла от Византии, западные авторы находят также причины формирования особой роли государства в России, подчинённое положение личности коллективу и государству, которое противоречит западным идеалам, во многом пришедшим из Древнего Рима. Необходимо признать, что различия между христианскими церквями Европы и Америки и Русской православной церкви существуют как в теологическом, так и в обрядовом аспектах. Вместе с тем несправедливым является утверждение о православном мракобесии, варварстве и подавлении личности. Русская православная церковь опровергает своими деяниями, особенно в последние годы, и предположение о своей неготовности к диалогу.

Третьим фактором, обусловившим негативный облик России, стала чуждая западному либерализму и индивидуализму политическая система, порождённая длительным влиянием восточного культурного кода в период татаро-монгольского ига. Длительное пребывание под влиянием Востока привело к изоляции политической жизни России, к несформированности присущего Западу приоритета личности, к подавлению государством гражданского общества. С точки зрения В. Пфайлера, монгольское господство, так же как и византизм, не позволили развиться росткам политического участия, создали непреодолимые препятствия на пути демократизации и вхождения России в число цивилизованных народов. Исследователь указывает на такие черты, свойственные русской политической культуре, как первенство образования государства перед нацией, заимствование Просвещения, отсутствие индивидуального рыцарства.

Русское государство рассматривается как преимущественно территориальное образование, искусственно поддерживаемое, в котором отсутствует единая цель и единая идея, а русская нация, следовательно, не имеет культурной значимости и не может претендовать на сколько-нибудь существенную роль в мире. Русские в представлении сторонников негативной оценки России и русской культуры представляются пассивными и рабски покорными, не способными к формированию и отстаиванию собственной точки зрения. Указывая на недостатки политической культуры России, среди которых важное место занимают отсутствие демократических традиций, первенство государства перед нацией, В. Пфайлер старается не замечать ни развития Новгородской и Псковской демократии, ни выборов правящей династии, ни Соборного принятия базисных законов государства, ни общинного самоуправления, ни иного опыта участия личности в политической жизни, который в той или иной мере никогда не прекращался[6].

Негативные, крайне отрицательные оценки русской культуры, усматривающие во всех её самобытных проявлениях только фактор дикости и деградации, отчуждения от цивилизованного мира, находит особое распространение в те периоды существования российского государства, когда оно начинает играть существенную роль на мировой арене и пытается отстаивать свои интересы, противоречащие интересам Запада. Неслучайно в период нахождения у власти первого президента России Б. Н. Ельцина отрицательные оценки русской культуры были не столь заметны, многие авторы оценивали происходящее как стремление России к положительным переменам, то Россия периода В. В. Путина получает совсем иную оценку.

Сегодня Россия видится как авторитарное, варварское государство, продолжатель имперской политики. Обладание энергоресурсами понимается как возможный повод к агрессии, стремление диктовать свою волю другим странам, которое необходимо пресечь на корню во что бы то ни стало. Наведение конституционного порядка в Чечне понимается как уничтожение чеченского народа. Отстаивание своих позиций в Южной Осетии и Абхазии вызывает истерию об имперских стремлениях и демонтаже демократии в России. Суммируя высказывания авторитетных западных деятелей, можно прийти к заключению о том, что, с их точки зрения, страна осуществляет путь к возможной «ретоталитаризации постсоветского общества в России»[7].

Подводя итоги рассмотрения негативных оценок России среди западных исследователей, следует отметить слова А. Тойнби: «Русские навлекли на себя враждебное отношение Запада из-за своей упрямой приверженности чуждой цивилизации»[8]. Рассматривая Рос-

сию и русскую культуру, сторонники её негативной оценки не ставили задачу исследования сущности идеалов национальной культуры, их объективной обусловленности, а лишь констатировали её глубокие отличия от европейской, которая представляется эталоном, всякое же несоответствие ему не может быть признано равноценным для мирового сообщества. Особенности русской культуры, иное отношение к государству, церкви, коллективу, иным народам, чем то, которое существовало на Западе, вызывают отторжение западного общества. Во многом негативные оценки русской культуры являются не следствием серьёзного исследования жизни России, а преобладанием стереотипов, изначальным признанием в качестве менее ценного всего того, что не соответствует западному идеалу.

Вместе с тем негативные концепции оценки России и русской культуры не являются единственными и всеобъемлющими. Объективное наличие в русской и европейской культуры схожих черт, выражающихся в единой логике решения мысленных задач, в схожести образа жизни, литературы и искусства, приводят к возникновению иной точки зрения, в соответствии с которой в России можно найти положительные черты.

Россия и русская культура рассматриваются сторонниками данной тенденции, среди которых можно назвать Дж. Милтона, Ф. Брие, Д. Голсуорси, И. Г. Гердера, Ж. Ширака, Р. Хингли, М. Койвисто и других. Признавая существенные отличия России от Европы, сторонники данной концепции отмечают, что эти отличия не столь глубоки, как отличия Европы и Азии, и указывают на возможность и необходимость интеграции России с Европой. Дж. Милтон, Ф. Брие и Ж. Ширак относили Россию к культурному ареалу большой Европы[9].

Точка зрения о взаимодополняемости русской и зарубежной культуры представлена в известной статье Д. Голсуорси «Русский и англичанин», где писатель формирует образы представителей двух культур как частей единого целого. Русские, по его мнению, ставят на первое место познание собственного внутреннего мира, погруженность в чувства, они ищут правду не вовне, а внутри себя, своего миропонимания. Русский человек, возможно, завидует прагматичности и рациональности англичанина, но ему чужда его меркантильность и неумение отдаться чувствам вопреки разуму. Русский видится ему «средоточием правдивости и искренности»[10], которые наряду с всеобъемлющей терпимостью рассматриваются им как положительные черты русской культуры. Русские человек нацелен не на умопостигание сущности вещей и явлений, а на их понимание, поэтому автор ждал именно от России понимание ожиданий европейцев и движение навстречу.

С ним соглашается И. Г. Гердер, который видит в России необходимое дополнение Западу, которое совместит рационализм и сердечность, энергию и эмоциональность, твёрдость воли и отзывчивость души. Мыслитель видел в русских носителей высокой гуманности, чуткой совести, самоотверженного человеколюбия[11]. Позиция, в соответствие с которой России и Европе следует сблизиться, укрепляется в условиях глобализации как средство сохранения духовности в стремительно рационализирующемся мире.

В отличие от исследователей, занимающих крайне негативную позицию по отношению к России, мыслители данной школы относятся к России и русской нации более доброжелательной. Так, Дж. Хоскинг видел возможным выход России из вечной гражданской пассивности, находя в ее истории традиции участия в политической жизни[12].

Р. Хингли отмечает сложность для западного ученого изучать русскую нацию и русский национальный характер, так как чаще всего западный исследователь сталкивается с различными собирательными образами русского человека: одним в жизни, другим на страницах литературы. Он делает вывод об антиномичности русского характера, отмечая широту амплитуды качеств у россиян. «Они широки душой, но узко мыслят; бездумны, но осторожны; терпимы, но нетерпимы; свободолюбивы, но рабски покорны; они независимы, послушны, жестки, зловредны, добры, жестоки, любвеобильны, способны ненавидеть, энергичны, ленивы, наивны, циничны, вежливы, грубы – эти разные качества берут в них верх в разное время»[13]. Для русских, по мнению Р. Хингли, более важным является сопереживание, то есть эмоциональная окраска действия, а не ее рациональный исход. Современники отмечают особую чуткость русского человека к чужой беде, которую не всегда могут проявить более рациональные европейцы. Антиномичность русского само-

сознания является источником критического отношения русских к самим себе, что может явиться источником позитивных перемен. Русские не теряют способность ощущать негативные черты своего характера, своей культуры и государственности и обличают отрицательные черты еще более активно, чем внешние наблюдатели. Причину антиномичности находят в максимализме мировосприятия русских.

В оценке современного положения России сторонники более конструктивной позиции делают акцент на нормализации различных сфер функционирования общества. Вместе с тем сильны позиции тех, кто утверждает, что Россия не может стать местом, «где процветает гедонизм, а целью будет создание системы, стремящейся лишь к обеспечению наивысших благ для своих граждан», то есть принятие как основных базисных видимых ценностей западной культуры. Перспективы существования России, с точки зрения М. Койвисто, благоприятные, а ее слабость – «это исключительно временное явление»[14]. А. Франс находил Россию страной, «где сбывается невозможное»[15].

В настоящее время существуют точки зрения, признающие особую позитивную роль России в мировой истории. Автор книги «Как Россия сформировала современный мир» С. Маркс признает особенность влияния русской культуры и России на мировые процессы, причём намного более сильного, чем оказали Соединённые штаты Америки.

Наряду с культурно-цивилизационным аспектом оценки России, последнее время широко развивается прагматический аспект. Характер научной дискуссии приобретает в этом случае конструктивный характер, так как объектом изучения становятся не общефилософские рассуждения о ментальных особенностях русской личности, а способность и перспективы реального взаимодействия России со странами Запада. Основными темами обсуждения является сотрудничество в энергетической сфере, в области мировой торговли, инноватики и инвестиций. Тенденции глобализма отчетливо ставят задачу прекратить поиск общего врага и направить реальные силы на расширение кооперации и совместное решение глобальных задач, стоящих перед мировым сообществом.

Прагматика проявляется и в формировании точки зрения о том, что потрясения в России, тем более её распад, могут привести к отрицательным последствиям для самого Запада, прежде всего для США. Западные политики и исследователи призывают отказаться от оценочности суждений при решении конкретных вопросов, справедливо утверждая, что элементы негативизма и менторства не приведут к конструктивному взаимопониманию и решению общих задач.

Таким образом, мы можем прийти к заключению о том, что формируемый на Западе образ России, русской культуры и русского человека неоднозначен, но в нем в существенное место занимают негативные и тревожные ноты. Во многом складывание именно такого образа связано с жизнестойкостью стереотипов восприятия России, основанных на изучении фактов, тенденциозных научных политизированных исследований. Следует также отметить, что негативная тенденция в оценивании России и русской культуры традиционно усиливается в периоды активизации России на внешней арене, ведения её независимой политики великой державы. Вместе с тем существует подход к оценке России и русской культуры, предполагающей развитие ее взаимодействия с Западом, перспективность которого разделяют как зарубежные, так и отечественные исследователи.

Примечания

[1] Концепции и оценки развития России (XX – начало XXI в.) в зарубежных исследованиях : коллектив. моногр. / РАН. ИНИОН ; отв. ред. Ю. И. Игрицкий. М., 2012. С. 206.

[2] Чикаева, Т. А. Поиск путей развития России, обусловленных русским национальным менталитетом : монография. М., 2012. С. 53.

[3] Ранкур-Лаферьер, Д. Россия и русские глазами американского психоаналитика : (В поисках национальной идентичности) / пер. с англ. А. П. Кузьменкова. М. : Ладомир, 2003. С. 194.

[4] Там же. С. 183–184.

[5] Концепции и оценки развития России… С. 46–47.

[6] Там же. С. 45–47.

[7] Там же. С. 133.

[8] Русская нация и государство : сб. ст. / Ассоц. по комплекс. изучению рус. нации (АКИРН) и др. ; сост. Е. Троицкий. М. : Граница, 2002. С. 184.

[9] Россия глазами правящих элит и общественности стран Запада : сб. ст. / РАН, Ин-т мировой экономики и междунар. отношений ; науч. ред. Н. В. Загладин. М. : ИМЭМО РАН, 2007. С. 33.

[10] Голсуорси, Д. Собр. соч. : в 16 т. Т. 16 / пер. с англ. под ред. М. Лорие, И. Гуровой, Т. Озерской, И. Бернштейна и др. М. : Правда, 1962. С. 370.

[11] Россия в многообразии цивилизаций / Н. П. Шмелев и др. ; редкол.: А. А. Галкин (науч. ред.) и др. ; РАН, Ин-т Европы. М. : Весь мир, 2011. С. 193.

[12] Концепции и оценки развития России… С. 23.

[13] Чикаева, Т. А. Поиск путей развития России… С. 71.

[14] Койвисто, М. Русская идея / пер. с фин. Ю. С. Дерябина. М. : Весь Мир, 2002. С. 236.

[15] Русская нация и государство… С. 21.

Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 11 (340).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 32. С. 104–107.

Е. В. Шаповалова

НОВЫЕ ПРИНЦИПЫ ХОЗЯЙСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РОССИЙСКОГО РЕГИОНА: КЛАСТЕРНЫЙ ПОДХОД И ЛАНДШАФТНОЕ ПЛАНИРОВАНИЕ

Главным препятствием на пути эффективного энергоэкологического развития арктического региона, по мнению автора, является сложившаяся традиция хозяйственной деятельности. Важнейшим условием модернизации развития становится создание новой хозяйственной культуры региона. Для этого необходимо освоить такие инструменты, как кластерная организация и ландшафтное планирование, которые являются предметом рассмотрения автора в данной статье.

Ключевые слова: хозяйственная культура; кластер; ландшафтное планирование; устойчивое развитие; модернизация.

В конце XX века стало ясно, что бесконечный рост потребления невозможен, так как он привел планету к обострению экологических проблем. В условиях экологического кризиса все чаще стали говорить о новой культуре хозяйственной деятельности. Работа в этом направлении осуществляется в двух аспектах: практическом и теоретическом. В данной статье рассматриваются практические, содержательные аспекты новой хозяйственной культуры, связанные с ландшафтным планированием и кластеризацией.

В практике развитых государств интересы территориального сообщества по организации хозяйственной деятельности включают учет интересов экосистемы. Причем человек берет на себя роль того голоса, который сообщает об этих интересах.

Подобный подход лежит в основе организации хозяйственной жизни в Германии, где ландшафтное планирование начало развиваться более двадцати лет назад.

Не концентрируясь на экономических аспектах, отметим, что приоритеты ландшафтного планирования располагаются в области охраны окружающей среды в интересах местной экосистемы и местного сообщества. В России, опираясь на германский опыт, ландшафтное планирование стали понимать «во-первых, как совокупность методических инструментов, используемых для построения пространственной организации деятельности общества в конкретном ландшафте, которая обеспечивала бы устойчивое природопользование и сохранение основных функций этих ландшафтов как системы поддержания жизни; во-вторых, как коммуникативный процесс, в который вовлекаются все субъекты и природоохранной, и хозяйственной деятельности на территории планирования и который обеспечивает выявление интересов природопользования, проблем природопользования, решение конфликтов и разработку согласованного плана действий и мероприятий»[1].

Ландшафтное планирование предполагает предварительный анализ территории, который включает: инвентаризацию природных и социально-экономических условий территории планирования; оценку экономической, экологической, социальной и интегральной ценности территории, характеризующие ее полезные и вредные для человека качества; разработку альтернативных схем оптимального использования ресурсов территории, направленных на сохранение ее самовосстановительного потенциала и удовлетворение потребности природопользователей[2].

В европейских странах существуют различные модели реализации ландшафтного планирования, которые исходят из специфики экологических проблем и политических особенностей региона.

Экологическая составляющая национальных программ развития территорий выражена в разной степени. Например, в Англии большое значение имеют интересы частных собственников, а законодательство носит прецедентный характер, поэтому о комплексном развитии территорий на основе экологического мониторинга говорить не приходится.

В Нидерландах при значительной эффективности и большом числе экологических программ они носят частный характер, направлены на охрану видов и биотопов. Не-

которую системность природоохранным мероприятиям придает «План предотвращения ущерба природе», ориентированный на построение национальной системы биотопов.

Во Франции региональное планирование осуществляется исходя из практической нужд каждой конкретной ситуации. Поэтому часто мероприятия по развитию территорий носят противоречивый характер.

В целом, «в рамках ЕС усиливается тенденция осуществлять предпроектную и послепроектную оценку результативности планирования»[3]. Однако для целей определенных стратегией устойчивого развития и для перспективного социально-экономического развития требуется комплексное освоение территорий и введение их в хозяйственный оборот[4].

Термин ‘ландшафтное планирование’ появился в Германии и только там приобрел комплексный характер. В Германии ландшафтное планирование осуществляется на основе экологической экспертизы, которая определяет и координирует различные типы землепользования. Ландшафтное планирование осуществляется для разработки стратегии хозяйственного развития территории.

Экологическая основа ландшафтного планирования состоит в «выявлении и оценке функций и свойств ландшафта, разработке предложений по сохранению почвы, воды, воздуха и климата, растений и животных, а также эстетических качеств ландшафта»[5]. После этого вырабатываются варианты пространственного развития и вырабатываются компенсационные меры. «Это единственный вид планирования, который системно анализирует основные направления охраны окружающей среды – от видов и биотопов, почв и климата до проблем рекреации – и представляет суждения о них в конкретной пространственно определенной форме»[6].

Ландшафтное планирование для достижения устойчивого развития региона предполагает осуществление взаимосвязей, постоянное партнерство в попытках учесть требования окружающей среды, интересы бизнеса, власти, науки и местного сообщества. Выполнение указаний, выработанных в рамках этого планирования, осуществляется совместными усилиями планировщиков, землепользователей и собственников. Таким образом, предполагается постоянное взаимодействие людей по поводу обустройства своей жизни. Поэтому ландшафтное планирование не абстрактно, оно рассматривает ландшафт как место для жизни людей. Осуществляется оно на федеральном уровне, на уровне земель, на уровне регионов, на уровне землепользования и на уровне отраслей: строительной, транспортной, лесной и т. д.

Ландшафтное планирование предполагает активное участие ученых, поскольку основано на знаниях о законах функционирования экосистем, биотопов, о минимизации вредоносного воздействия на окружающую среду. За счет этого местное сообщество получает новые знания о мире и о ценности своего местообитания.

Данная практика сложилась далеко не сразу и вынуждена была преодолеть сопротивление властных структур, крупного бизнеса и инертность массового сознания. В течение десятков лет происходило законодательное оформление и апробация практики ландшафтного планирования.

В России одним из первых о необходимости комплексного хозяйственного освоения территорий и о приоритете экологических аспектов этого освоения заговорил Д. Л. Арманд, советский ученый, географ, много лет проработавший в Институте географии АН СССР. В своих научных работах и научно-популярных книгах – «Ореховая экспедиция» (1947), знаменитая «Нам и внукам» (1964), «Физическая география в наши дни» (1968) – он являлся систематизатором и популяризатором экологических идей[7].

Рассмотренный опыт приобретает актуальность в связи с назревшей необходимостью модернизации социально-экономического развития. В документе «Основы государственной политики в области экологического развития Российской Федерации на период до 2030 года»[8] в качестве приоритетов выделено решение социально-экономических задач, обеспечивающих экологически ориентированный рост экономики, сохранение благоприятной окружающей среды, биологического разнообразия и природных ресурсов для удовлетворения потребностей нынешнего и будущих поколений, реализация права каждого на благоприятную окружающую среду, а также укрепление правопорядка в области охраны окружающей среды и обеспечения экологической безопасности.

Эти задачи распространяются и на Ямало-Ненецкий автономный округ (ЯНАО). Долгое

время регион имел сырьевую экономику, слабо учитывающую экологические интересы. Однако подобная практика хозяйствования себя исчерпала, поскольку четко обозначились пределы добычи углеводородов и эксплуатации природных богатств. Сокращение добычи нефти и газа привело к проблемам социального характера: роста безработицы, снижения доходов и жизненного уровня населения. Одним из путей модернизации является диверсификация экономики за счет развития обрабатывающих отраслей.

На территории ЯНАО имеются предпосылки для хозяйственной кооперации: доступность и близость дешевого сырья, наличие подготовленных площадок для размещения крупных нефтехимических производств, квалифицированные специалисты, растущие рынки сбыта на продукцию нефтехимии, понимание органов государственной власти региона о необходимости развития нефтехимических производств в округе. Реализовать эти предпосылки возможно путем создания кластера. «Кластеры – географические сосредоточения фирм, поставщиков, связанных отраслей и специализированных институтов»[9]. Кластерный подход имеет целый ряд положительных эффектов. Это и способность консолидировать усилия всех заинтересованных сторон, и развитие инструментов партнерства бизнеса, власти и науки, и возможность более или менее четкого определения перспектив развития на 5–10 лет, и другие эффекты. Одним из принципов кластерного подхода является обустройство среды, забота об интересах территориального сообщества. В современных условиях глобального экологического кризиса забота расширяется до экосистемного масштаба.

Экологические проблемы Ямало-Ненецкого автономного округа связаны с промышленным освоением этих территорий во второй половине XX века. В XXI веке российское правительство имеет весьма серьезные планы относительно арктических территорий. В частности, активный сценарий социально экономического развития ЯНАО, изложенный в «Стратегии социально-экономического развития Ямало-Ненецкого автономного округа до 2020 года»[10], предполагает, что основными центрами нефтегазодобычи в перспективе будут месторождения суши полуострова Ямал. Также предполагается дальнейшее продвижение на континентальный шельф северных морей и на восток автономного округа, а именно освоение шельфа Карского моря.

Попыткой комплексного освоения арктической территории на новом этапе стала программа «Энергия Арктики». Согласно авторам программы: «Перспективным направлением преодоления кризиса является экологически безопасное освоение крупных месторождений нефти, газа, а в перспективе и гидратов в регионах программы и проекты партнерства цивилизаций Арктики»[11]. Программа предполагает создание Арктического научно-образовательного комплекса (АНОК) и Арктического инновационного центра (АИЦ). В основу формирования АНОК положены принципы интеграции науки и высшего образования для решения проблем освоения Арктики. Таким образом, будут созданы условия для осуществления практики, близкой ландшафтному планированию. Ее использование может стать гарантией того, что ошибки предыдущего этапа освоения Арктики не будут повторены. Поэтому необходимо изучать практику ландшафтного планирования накануне создания кластера, ее уровни и содержание.

В целом, можно отметить, что внедрение практики ландшафтного планирования в ЯНАО столкнется с двумя дилеммами.

Дилемма первая: хозяйственную деятельность определяют экономические факторы или хозяйственную деятельность определяют экологические факторы.

Дилемма вторая: хозяйственная деятельность осуществляется в интересах взаимодействующего местного сообщества или хозяйственная деятельность осуществляется в корпоративных интересах.

Рассмотрение этих дилемм применительно к развитию ЯНАО может стать предметом рассмотрения следующих исследовательских работ.

Таким образом, хозяйственна культура, лежащая в основе экономического развития, подошла к новому этапу. Если экономическое развитие будет осуществляется путем создания кластера на территории ЯНАО, то экологические интересы территории способна защитить практика ландшафтного планирования, которая предусматривает научно обоснованное развитие территории с учетом интересов окружающей среды и местного сообщества.

Примечания

[1] Антипов, А. Н. Руководство по ландшафтному планированию / А. Н. Антипов, В. В. Кравченко, Ю. М. Семенов. Т. II. М. : Гос. центр эколог. программ, 2001. С. 7.

[2] Козлов, Д. Н. Инвентаризация ландшафтного покрова методами пространственного анализа для целей ландшафтного планирования // Тр. Междунар. шк.-конф. «Ландшафтное планирование. Общие основания. Методология. Технология». М. : Геогр. фак. МГУ, 2006. С. 117–137.

[3] Ландшафтное планирование : принципы, методы, европейский и российский опыт. Иркутск : Изд-во Института географии СО РАН, 2002. С. 34.

[4] См.: Кетова, Н. П. Экологические императивы управления природохозяйственными агроэкосистемами / Н. П. Кетова, В. И. Трухачев // Эконом. науки. 2011. № 12. С. 210–216.

[5] Dressler, H. von. A comparison of instruments for landscape planning and sustainable development in Russia and Germany : Lessons learnt from the sascha-project / H. von Dressler, E. Gladun, P. Kues // Окружающая среда и менеджмент природных ресурсов : тез. докл. IV Междунар. конф. (г. Тюмень, 11–13 сент. 2013 г.) / под ред. А. В. Соромотина, А. В. Толстикова. Тюмень : Изд-во Тюмен. гос. ун-та, 2013. С. 186.

[6] Ландшафтное планирование… С. 31.

[7] См.: Дроздо, А. В. Рыцарь науки и охраны природы / А. В. Дроздов, А. А. Тишков // Охрана дикой природы. 2005. № 4. С. 24–28.

[8] Основы государственной политики в области экологического развития России на период до 2030 года (утв. Президентом РФ от 30 апреля 2012 г.) [Электронный ресурс]. URL : base.garant.ru (дата обращения: 12.12.2013).

[9] Портер, М. Э. Конкуренция. М. : Издат. дом «Вильямс», 2005. С. 28.

[10] Стратегия социально-экономического развития Ямало-Ненецкого автономного округа до 2020 года [Электронный ресурс]. URL : nadymregion.ru (дата обращения: 20.11.2013).

[11] Международная энергоэкологическая программа «Энергия Арктики» (основные положения) [Электронный ресурс]. URL : intelros.ru (дата обращения: 20.11.2013).

Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 11 (340).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 32. С. 108–115.

Л. А. Гафарова

СОЦИАЛЬНОЕ ПРОЕКТИРОВАНИЕ КАК ОСНОВА ФОРМИРОВАНИЯ НОВОЙ МУНИЦИПАЛЬНОЙ УПРАВЛЕНЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ

Раскрываются теоретические и методологические вопросы использования социального проектирования в системе местного самоуправления. Особое внимание уделено социальному проектированию и специфике разработки комплексных социально-экономических программ муниципального образования. Раскрываются возможности и перспективы использования технологии социального проектирования в системе муниципального управления.

Ключевые слова: технология социального проектирования; местное самоуправление; социальный проект; стратегическое планирование; проектирование социального развития; проектирование комплексного социального развития; социально ориентированное муниципальное управление.

Стратегия инновационного развития российского общества предполагает кардинальные изменения в системе социального управления, в том числе в сфере государственного и муниципального управления. В связи с этим сегодня востребованы современные управленческие технологии, новые методы и способы принятия управленческих решений для дальнейшей демократизации и децентрализации социального управления и усиления ответственности муниципальных органов власти за развитие территорий, повышение благосостояния и качества жизни населения, сохранение и развитие социально-экономического потенциала муниципальных образований. В этих условиях особую роль играет социальное проектирование как управленческая технология, направленная на стратегическое социально-экономическое развитие муниципальных образований с учетом всех основных факторов внешней и внутренней социальной среды. Совершенствование муниципального управления на основе социального проектирования является сложной научно-практической проблемой. Необходимым условием ее разрешения и достижения выступает формирование новой муниципальной управленческой парадигмы. Задачи качественного повышения эффективности муниципального управления в Российской Федерации в недостаточной мере подкреплены теоретико-методологическим анализом эффективности технологии социального проектирования как особого метода принятия управленческих решений для преобразования социальных процессов и объектов с учетом их будущих тенденций развития и определением алгоритма достижения конечного результата.

Актуальность использования проектно-ориентированных управленческих технологий в системе местного самоуправления обусловлена масштабными и сложными задачами проведения муниципальной реформы в Российской Федерации и необходимостью разработки и реализации комплексных социально-экономических программ развития муниципальных образований как основы современного муниципального управления.

В перечне полномочий органов местного самоуправления по решению вопросов местного значения принятие и организация выполнения планов и программ комплексного социально-экономического развития муниципального образования выделяется как одна из основных задач органов местного самоуправления. Разработка этих программ в современных условиях должна осуществляться в демократическом режиме с привлечением всех основных социальных субъектов муниципального образования (граждан, администрации муниципального образования, бизнес-сообщества, некоммерческого сектора и др.). При этом функция организации и координации их взаимодействия должна осуществляться органами местного самоуправления. Значимость развития теории и практики социального проектирования в современном муниципальном управлении заключается в разработке и реализации таких социальных программ и проектов, которые ориентированы на развитие человеческого потенциала, социальную ориентированность системы муниципального управления. Сущность со-

циального проектирования в муниципальном управлении заключается в разработке комплексных программ социально-экономического развития муниципального образования, исходя из его будущего состояния с учетом стратегических изменений окружающей внешней среды, внутренних потребностей МО и внедрения субсидиарных принципов в муниципальном управлении и привлечения к принятию решений всех основных социальных субъектов местного сообщества.

Социальное проектирование в муниципальном управлении рассматривается нами как целенаправленная управленческая деятельность всех социальных субъектов местного самоуправления по формированию прообраза требуемого и желаемого состояния муниципального образования. Социальное проектирование как управленческая технология обеспечивает эффективное функционирование и быструю адаптацию системы муниципального управления к изменяющимся внешним условиям. В этих условиях социальное проектирование становится не только методом принятия управленческих решений, но и основой для оценки эффективности управления в целом

Для реализации стратегических целей муниципального образования необходима разработка теории и технологии социального проектирования, которая вызвана необходимостью нового понимания принципов взаимодействия в условиях децентрализации процессов разработки решений и слабой ресурсной обеспеченности. Технология социального проектирования в полной мере реализует свои сущностные свойства только в условиях реализации неоклассической муниципальной управленческой парадигмы, которая ориентирует субъектов управления на реальные изменения и развитие муниципальных образований, меняет направление управления от процессов к результатам, обеспечивает эффективное использование инструментов стратегического управления. В современной практике муниципального управления наблюдаются кризисные явления, связанные с реализацией традиционной классической модели централизованного управления.

В большинстве исследований, посвященных данной проблеме, социальное проектирование анализируется преимущественно с позиций субъектно-объектных управленческих отношений и в большей мере как способ воздействия субъектов муниципального экономического развития на социальную сферу жизнедеятельности общества. Научных разработок, рассматривающих социальное проектирование как процессно-ориентированную управленческую технологию, позволяющую демократизировать процессы принятия муниципальных управленческих решений на основе субъектно-субъектных взаимодействий (когда социальные субъекты как объекты управленческого воздействия также участвуют в процессах принятия управленческих решений), пока недостаточно. Имеющиеся теоретико-методологические работы в области социального управления, социологии, теории управления и других наук позволяют нам рассматривать социальное проектирование как способ формирования новой организационной парадигмы управления. Методология социального проектирования развивается в пределах трех основных подходов – объектно-ориентированного, проблемно-ориентированного и субъектно-ориентированного. Каждый из этих подходов формирует особую логику проектируемого объекта.

1. Объектно-ориентированный подход позволяет оптимизировать административно-управленческие процессы в системе органов местного самоуправления и описать основные свойства проектируемого объекта, определить тенденции и механизмы его реализации. Объектно-ориентированный подход отдает предпочтение разработке проектов объективной реальности с локализацией социально-проектной деятельности и четкой проработкой нормативных требований (Г. А. Антонюк, Н. А. Аитов, Н. И. Лапин, Ж. Т. Тощенко)[1]. В современной России наиболее распространен данный подход к социальному проектированию, где социальный проект представляет собой четкое планирование и постоянный контроль выполнения. В основе данного подхода понимается модель проекта с его динамическими параметрами, где учтены все варианты сценария развития проекта и возможных событий. «Логика объектно-ориентированного проектирования дедуктивная: вначале формируется общий образ объекта в виде набора желаемых качеств, которыми он должен обладать, а затем осуществляется моделирование его структуры и механизмов, обеспечивающих его функционирование. Движение проектной мысли от общего к частному обеспечивает формиро-

вание целостного представления о проектируемом объекте, позволяет использовать научный потенциал системной методологии»[2].

2. Проблемно-ориентированный подход в центр ставит проработку вариантных образцов решений текущих и перспективных социально-значимых проблем. Т. М. Дридзе считала, что важнейшим и наиболее сложным этапом проработки проблемно-ориентированного социального проекта является его первый поисково-прогнозный этап, конечным продуктом которого должна явиться «сетевая» модель проблемного поля эмпирического объекта[3].

3. Субъектно-ориентированный подход концентрируется на необходимости учета субъективного восприятия объективного мира, при котором важная роль отводится установкам, устремлениям и ценностным ориентирам, вовлеченных в проектную деятельность людей[4]. «Смысл данного подхода заключается в переходе от функционального подхода к изменению социокультурной среды (фактически навязываемому “сверху”), к активному вовлечению граждан в процессы обустройства этой среды». Так, И. В. Бестужев-Лада видит в социальном проектировании (разработке социальных проектов) форму конкретизации управления, представляющую собой директивное определение будущего состояния конкретного объекта[5].

Социальное проектирование будущего в последние десятилетия рассматривается во взаимосвязи с социальным прогнозированием, планированием, моделированием и «включает в себя базовые принципы управления, стратегическое видение, целевые установки и задачи, совместно вырабатываемые ценности, структуру и порядок взаимодействия ее элементов и др.»[6]. Данная категория в рамках различных теорий организации рассматривалась в качестве функционального элемента. В зависимости от социально-экономических критериев социальное проектирование рассматривается как деятельность, связанная с научно обоснованным определением вариантов развития новых и модернизируемых социальных объектов, процессов и явлений с целенаправленным изменением их социальных характеристик.

В современной научной литературе можно выделить четыре модели управления организацией, которые указывают на противоречия, приводящие к разрыву адаптационных механизмов между управляющей и управляемой системами, усилению кризиса существующих управленческих форм, методов, технологий управления организациями:

1) инновационная модель допускает «подход к организации как к коллективному, активному и сознательно действующему субъекту деятельности, способному менять состояние самого окружения»[7];

2) сторонники феноменологической модели (К. Вейк, С. Рэнсон, Б. Хайнингс и др.) считают, что организации – слабосвязанные системы и их отличает неопределенность отношений. В силу этого необходимо предугадывать в проектах планируемые изменения[8];

3) конфликтная модель (Р. Эдвардс, М. Буравой) рассчитана на описание динамичных процессов в организации, рассматривающих инновации как не связанные между собой действия[9];

4) экологическая модель (М. Ханнан, Дж. Фримен) анализирует процессы, происходящие в популяциях организаций, которые представляют собой совокупность организаций, выполняющих сходные виды деятельности и «эксплуатирующие» одну и ту же экологическую нишу, составляющую внешнюю организационную среду. Организация и ее окружение составляют единую экосистему, в которой внешняя среда определяет стратегию организационного развития и вероятность выживания организации. Согласно данной теории, организации обладают инертностью, и их трансформации не могут происходить параллельно с внешними условиями. Имеет место тенденция сохранения организационной инертности относительно внешних динамичных условий[10].

Применение технологии социального проектирования в условиях неопределенной внешней среды создает возможность для самореализации самих субъектов управления. К примеру, «наукограды могли бы встать на инновационный путь развития, активизировать ресурсы местного населения в рамках программ локального и федерального уровней. На сегодняшний день в организации коммуникативного пространства управления наукоградами присутствует, но в недостаточной степени реализуется, определенный коммуникативный потенциал, что заметно влияет на процесс выработки и реализации социально значимых управленческих решений»[11]. Социальное проектирование как управленче-

Таблица 1

Критерии для анализа особенностей классической
и неоклассической муниципальной управленческих парадигм

Отличия между классической и неоклассической муниципальной управленческой парадигмой	*Классическая муниципальная парадигма*	*Неоклассическая муниципальная парадигма, основанная на социальном проектировании*
Особенности решения проблем	Управленческое воздействие направлено в основном на последствия проблем	Управленческое воздействие направлено на преодоление причин, вызывающих появление проблем
Характер планирования	Преобладание оперативно-тактического планирования. Планирование «от достигнутого» и от финансовых возможностей	Проактивное управление, стратегическое планирование. Планирование «от потребности» и будущего состояния развития МО на основе оптимальных стандартов
Роль и место оказания муниципальных услуг в системе муниципального управления	Ориентация преимущественно на оказание муниципальных услуг	Создание условий для оказания услуг другими социальными субъектами через делегирование полномочий
Преобладающий тип организационной структуры управления	Преобладает линейно-функциональная организационная структура управления	Переход к проектно-матричным организационным структурам управления
Особенности компетентности муниципальных служащих	Преимущественная опора на функциональную компетентность муниципальных управленческих кадров	Развитие социально-проектной компетентности и формирование управленческих команд для реализации комплексных программ социально-экономического развития муниципальных образований
Характер принятия муниципальных управленческих решений	Органы муниципального управления монополизируют принятие управленческих решений	Муниципальное управление становится частью местного самоуправления с подключением населения МО к решению всех важных решений
Особенности мотивации персонала	Ориентация на принудительную мотивацию персонала	Ориентация на развитие внутренней мотивации персонала
Особенности контроля в системе муниципального управления	Преобладание методов внешнего контроля деятельности муниципальных служащих. Преобладание контрольных управленческих функций в муниципальном управления	Развитие самоконтроля и внутреннего контроллинга. Преобладание функций планирования и прогнозирования в муниципальном управлении
Характер взаимоотношения муниципальных служащих	Функциональная разобщенность в системе деятельности органов местного самоуправления	Межфункциональная кооперация в рамках реализации муниципальных проектов
Особенности ориентации муниципального управления на изменения	Сохранение стабильности состояния муниципального образования важнее проведения необходимых и опережающих изменений	Ориентация на изменения, стабильность муниципального образования рассматривается лишь как условие проведения постоянных изменений
Особенности кадровой политики	В кадровой политике преобладает субъективизм, отсутствуют четкие критерии оценки персонала	Стратегия муниципального образования – основа формирования кадровой политики и развития кадрового потенциала; объективные критерии оценки персонала
Стиль принятия муниципальных управленческих решений	Преобладание авторитарно-директивного стиля принятия муниципальных управленческих решений	Партисипативные методы принятия муниципальных управленческих решений

Роль и место обучения в системе развития муниципальных служащих	Обучение муниципальных служащих основано на формальных критериях	Обучение проектных команд на основе программ социально-экономического развития муниципального образования
Использование современных управленческих технологий	Слабо выражена у муниципальных служащих потребность в освоении современных управленческих технологий	Актуализируется потребность у муниципальных служащих в использовании современных управленческих технологий
Личностно-психологические и профессиональные качества муниципальных служащих	В личностно-психологических и профессиональных качествах муниципальных служащих преобладают: лояльность, исполнительность, консерватизм, формальное следование должностным регламентам, «двойной» стандарт поведения и др.	В личностно-психологических и профессиональных качествах муниципальных служащих преобладают инновационность, стратегичность, готовность к изменениям, демократичность, работа в команде, проектно-аналитические способности и др.

ская технология обеспечивает эффективное функционирование и быструю адаптацию системы муниципального управления к изменяющимся внешним условиям. В этих условиях социальное проектирование становится не только методом принятия управленческих решений, но и основой для оценки эффективности управления в целом.

Выбор проектно-стратегических альтернатив в настоящее время обусловлен стратегией, внутренними возможностями, влиянием факторов внешней и внутренней среды, преобладанием оперативно-тактического планирования над стратегическим.

В процессе социального проектирования должна измениться традиционная система планирования.

Использование проектного подхода в муниципальном управлении позволило выявить особенности классической и неоклассической муниципальной управленческой парадигм (см. табл. 1).

Изучение причин, определяющих необходимость перехода к новой неоклассической муниципальной парадигме, показало, что технология социального проектирования в полной способствует преодолению межведомственной и межсубъектной разобщенности, позволяет использовать современные кадровые технологии в муниципальном управлении. В этих условиях разработка и внедрение социального проекта – это сложный процесс, что вызвано кризисом мотивации муниципальных служащих и преимущественно пассивной формой их участия в процессе разработки и принятия муниципальных правовых актов. Социальное проектирование в муниципальном управлении не может внедряться одновременно и равномерно во всех муниципальных образованиях. Формирование технологии социального проектирования в системе местного самоуправления во многом зависит от потенциала, условий, складывающихся в конкретных муниципальных образованиях, а также создания возможностей для реальной вовлеченности населения в местное самоуправление. Технология социального проектирования становится механизмом, позволяющим инициировать перманентные изменения в системе муниципального управления.

В настоящее время существуют две модели определения стратегического развития МО: стратегическое управление МО – это деятельность органов местного самоуправления на основе разработанных и принятых стратегических программ комплексного социально-экономического развития муниципального образования; стратегическое планирование развития МО – управление на основе программ, которое соответствует этапу разработки проекта программы и не включает в себя этапы ее принятия и реализации. Стратегической задачей органов местного самоуправления является создание и развитие условий для оказания муниципальных услуг другими субъектами МО; осуществление перманентных и опережающих социально-экономических изменений в МО.

Проведенная диагностика эффективности действующих программ социально-экономического развития МО позволила выявить объективные и субъективные потребности использования методов проектно-стратегического управления при разработке программ комплексного социально-экономического развития МО. Переход от модели му-

ниципального управления с существующей практикой принятия управленческих решений (классической) к проектно-процессному муниципальному управлению (неоклассической) предполагает изменение технологии принятия управленческих решений (см. табл. 2).

Таблица 2

Роль и место программ комплексного социально-экономического развития муниципального образования в классической и неоклассической управленческой парадигме

Классическая парадигма	*Неоклассическая парадигма*
Разрабатывается формально и не является основой для организации деятельности органов муниципальной власти	Программа социально-экономического развития – основа управления муниципальным образованием
Реализация программы не является основным критерием для оценки эффективности деятельности органов исполнительной власти местного самоуправления	Реализация программы – основной критерий оценки эффективности управленческой деятельности органов местного самоуправления
Реализация программы носит затратный характер, и нет достаточных финансовых ресурсов для ее реализации	Ресурсное обеспечение органов местного самоуправления на задачах реализации программы
Большинство программ социально-экономического развития носят оперативно-тактический характер	Программы социально-экономического развития муниципальных образований носят стратегический характер

С целью анализа состояния и основных направлений совершенствования муниципального управления на основе социально-проектного подхода автором проведен социологический анализ использования социального проектирования в современной системе муниципального образования (далее МО) Республики Башкортостан, выявлены тенденции и направления развития муниципального управления на основе социально-проектного подхода. Цель исследования состояла в изучении мнения муниципальных служащих (далее МС) по отношению к социальному проектированию, в том числе в выявлении мнения экспертов по ключевым проблемам развития местного самоуправления (далее МСУ) в Республике Башкортостан. Экспертный опрос МС Республики Башкортостан был проведен автором в октябре – ноябре 2009 года и в маеиюне 2012 года на основе пропорциональной квотной выборки.

В настоящее время преобладают краткосрочные программы социально-экономического развития МО, не ориентированные на изменяющиеся условия внешней среды и не предусматривающие проектные сценарии развития в долгосрочной перспективе.

Анализ этапов разработки программы комплексного социально-экономического развития МО свидетельствует, что традиционно их разрабатывают работники исполнительных органов местной власти, а принятие и утверждение осуществляется представительным органом муниципального района. По мнению большинства экспертов (93 %), в перспективе возможна ситуация, когда программа социально-экономического развития МО станет основой муниципального управления.

Определение стратегических целей и задач развития МО эксперты связывают с типом и объемом проектных задач, которые решают органы муниципального управления и местное сообщество, и указывают на необходимость проведения комплексной диагностики социально-экономического развития (76,5 %), определение возможностей и ресурсов МО (57,4 %), тенденций развития внешней среды МО (52,2 %), разработку варианта прогноза социально-экономического развития МО (47,1 %). Результаты социологического опроса показывают, что большинство МС понимают, в чем заключаются условия, необходимые для использования технологии социального проектирования в МО – это: проектно-управленческая компетентность МС; заинтересованность МС в использовании результатов проектирования в своей повседневной работе; принятие нормативно-правовых актов, обязывающих органы МСУ совместно с гражданами разрабатывать программы комплексного социально-экономического развития МО; наличие компьютерных программ для обработки информации; информационная открытость органов муниципального управления; открытость и доступность результатов проектирования всем гражданам МО; объективность и доступность информации; доверие МС к результатам проектирования.

Среди этапов, вызывающих сложности при разработке социальных проектов, экс-

пертами выделены следующие: регулярное отслеживание воздействий внешней среды и обновление проектных данных; проведение проблемной диагностики; определение концепции, структуры, сроков поэтапной реализации социального проекта. МС объясняют эти проблемы следующими группами причин. Первая группа причин связана с преобладанием в МО авторитарного метода управления (57 %). Респонденты высшей группы муниципальных должностей считают, что МС, не обладающие руководящими функциями, принимают участие в процессе принятия управленческих решений только на этапе разработки проекта управленческого решения (100 %). Вторую группу причин, мешающих эффективной реализации задач МСУ в МО, эксперты связывают с недостатком финансовых ресурсов (26,1 %); недостаточной компетентностью МС (18,0 %); слабой экономической базой (17,4 %); пассивным участием населения в МСУ (15,4 %); преобладанием старых управленческих подходов в муниципальном управлении (13,5 %); излишним вмешательством государства в МСУ (9,5 %).

Респонденты разных групп муниципальных должностей в одинаковой мере убеждены, что в связи с реализацией Федерального Закона № 131 «работать стало сложнее: стало больше самостоятельности и одновременно много неопределенности» (44 %), «содержание работы изменилось, а методы управления остались старыми» (33 %). Большинство экспертов понимают необходимость внедрения в практику муниципального управления метода социального проектирования путем оптимизации существующей модели муниципального управления в рамках традиционной управленческой парадигмы и уже сегодня применяют элементы технологии социального проектирования (планирование, прогнозирование, коллективные методы принятия решений). Эксперты отмечают, что сначала необходимо апробировать технологию социального проектирования в отдельных МО и только потом решать вопрос об обязательном внедрении ее в систему муниципального управления.

Результаты экспертного опроса МС Республики Башкортостан показывают, что в системе муниципального управления доминирует оперативно-тактическое планирование на основе среднесрочных программ социально-экономического развития, которые ориентированы на сохранение стабильности состояния МО, а не на проведение опережающих изменений. Наблюдается преобладание контрольных функций, методов внешнего контроля и авторитарно-директивного стиля принятия решений. Основными причинами неэффективного муниципального управления выступают: преимущественная опора на функциональную компетентность МС; ориентация на принудительную (внешнюю) мотивацию МС. Анализ результатов социологического опроса МС Республики Башкортостан позволил выявить региональные особенности использования социального проектирования в муниципальном управлении, основные из которых сводятся к следующему: при классической муниципальной управленческой парадигме программы социально-экономического развития МО направлены преимущественно на сохранение сложившихся тенденций, а не на совершенствование механизмов и повышение эффективности муниципального управления.

Основными направлениями развития муниципального управления на основе социально-проектного подхода являются: разработка и принятие программ комплексного социально-экономического развития МО; обеспечение финансово-экономической самодостаточности МО на основе совершенствования бюджетно-налоговой системы и развития предпринимательства, привлечения инвестиций; формирование системы социального партнерства государства, органов МСУ, бизнеса и населения при разработке этих программ; определение требований к социально-проектной компетентности МС в программах кадрового потенциала муниципальной службы.

Смена управленческой парадигмы в системе муниципального управления должна привести к внедрению технологии социального проектирования как основы принятия муниципальных управленческих решений. Категориальный анализ основных понятий, относящихся к неоклассической муниципальной управленческой парадигме, позволил выделить два основных подхода: «проектно-процессный подход в муниципальном управлении» – это управленческий метод, ориентированный на учет стратегических изменений параметров внешней и внутренней среды и поэтапный процесс разработки, принятия и внедрения муниципальных управленческих

решений (проектов); «программно-стратегический подход в муниципальном управлении» – это метод управления на основе комплексных программ социально-экономического развития муниципального образования, разработанных с учетом стратегических изменений его внешней и внутренней среды.

В качестве основных задач формирования механизма неоклассической муниципальной парадигмы предлагается рассматривать обеспечение единого коммуникативного пространства, единства правовой регламентации социального проектирования в муниципальном управлении, использование современных методов и технологий муниципального управления.

Таким образом, социальное проектирование как метод стратегического планирования предполагает развитие и укрепление принципов самоорганизации в деятельности органов местного самоуправления на основе стратегических программ комплексного социально-экономического развития муниципального образования. Стратегической задачей органов местного самоуправления является создание и развитие условий для оказания муниципальных услуг другими субъектами муниципальных образований; осуществление перманентных и опережающих социально-экономических изменений в муниципальных образованиях. Социальное проектирование как основа формирования новой муниципальной управленческой парадигмы позволит уменьшить степень социально-управленческого отчуждения населения и муниципальных служащих в осуществлении местного самоуправления.

Примечания

[1] Луков, В. А. Социальное проектирование : учеб. пособие. 2-е изд., испр. М. : Социум, 2000. С. 200.

[2] Пушкарева, Г. В. Технологии социального проектирования в процессе реформирования государственной службы // Обществ. науки и современность. 2011. № 4. С. 44–45.

[3] Дридзе, Т. М. Прогнозное проектирование в социальной сфере как фактор ускорения социально-экономического и научно-технического прогресса : теоретико-методологические и «технологические» аспекты // Прогнозное социальное проектирование в условиях научно-технического прогресса. М., 1987. Кн. 1. С. 109.

[4] Луков, В. А. Указ. соч. С. 223.

[5] Бестужев-Лада, И. В. Поисковое социальное прогнозирование. Перспективные проблемы общества (опыт систематизации). М., 1984. С. 50.

[6] Социология управления : учебник / под общ. ред. В. Э. Бойкова. М., 2006. С. 154.

[7] Щербина, В. В. Современные концепции структурных изменений в организациях / В. В. Щербина, Е. П. Попова // Социол. исслед. 1996. № 1. С. 43–50.

[8] Weich, K. Sources of Order in Underorganized Systems : Themes in Recent Organizational theory // Theory and Jnguiry : The Paradigm Revolution. Beverly Hills, 1985. P. 49.

[9] Попова, Е. П. Социология организаций : некоторые аспекты становления и современная проблематика [Электронный ресурс] : учеб. пособие. Волгоград, 2002. URL : sor.volsu.ru›library/docs/00000543.pdf.

[10] Фримен, Дж. Словарь HR-терминов, HR-глоссарий [Электронный ресурс]. URL : http://hrm.ru/db/hrm/Freeman_John/glossary; go.mail.ru/search. (дата обращения 02.02.2013).

[11] Тихонов, А. В. Наукограды в кризисной ситуации (по материалам интерактивного исследования) / А. В. Тихонов, Е. М. Акимкин, В. С. Богданов [Электронный ресурс]. М. : Ин-т социологии РАН, 2012. 55 с. URL : http://www.isras.ru/inab_2012_02.html.

Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 11 (340).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 32. С. 116–119.

Н. Ю. Ланцевская

ПРОВИНЦИАЛЬНЫЙ ГОРОД В ПОИСКАХ БРЕНДА

Статья посвящена проблемам малых провинциальных городов, находящихся в поисках собственной идентичности, обозначается роль провинциального пространства в формировании социокультурного колорита страны, рассматриваются возможности брендинга территории как способа эффективной политики продвижения интересов городов и повышения их инвестиционной и туристической привлекательности. На примере малого провинциального города Шадринска обозначаются и описываются локальные суббренды: исторический, природный, культурно-символический и личностный капитал, событийные мероприятия. Отмечается их потенциал в процессе социально-экономической и культурной реабилитации нестоличного пространства.

Ключевые слова: провинциальный город; брендинг территорий; бренд; городская идентичность.

В настоящее время периферийные территории, регионы, области России являются объектами пристального внимания и активного исследования ученых самых различных профилей. Интерес вызывает целый спектр проблем и вопросов, связанных с жизнью нестоличного пространства: от ярких социально-политических проявлений до бессобытийной истории повседневности, от экономических аспектов существования до духовного наполнения территории. «Возрождение России начинается с провинции», – подобные смелые заявления подогревают в россиянах чуть ли не мистическую веру в особую миссию малых городов, деревень, поселков и т. д., на чьи плечи возлагается нелегкая ноша ответственности перед страной – сохранить культурные константы: особую духовность, традиции, материальные ценности, оформляющие уникальный лик страны, привлекающие внимание всего мира, пробуждающие желание соприкоснуться с «русским духом». Но в действительности провинциальное пространство нашей страны не ощущает в себе приписываемых ему мощи и особенности, не признает себя достойным роли «спасителя» страны, не видит собственной ценности, пребывает в глубокой депрессии. В работе С. А. Баканова «Депрессивные города Урала в 1960–1980-е гг.: экономические аспекты» встречаем следующее определение термина ‘депрессивные города’, данное учеными Научно-методического центра «Города России» Института макроэкономических исследований: под «депрессивными городами понимают города, связанные со спадом производства, снижением инвестиционной и миграционной привлекательности, появлением безработицы и оттоком населения»[1]. В 2013 году в правительстве Российской Федерации рассматривались предложения по ликвидации малых городов в силу их неэффективности, экономической и социальной кризисности. Проект не нашел поддержки, но проблема продолжает существовать, и ее преодоление возможно лишь благодаря признанию социокультурной многоликости нашей страны, уникальности каждого ее субъекта, его важности для здорового бытия целого, коим является Россия. В связи с этим возникает вопрос: кто поможет провинции в действительности стать той возрождающей, созидательной силой, которой ее наделяет научное и обыденное сознание и которая способна качественно трансформировать социокультурный ландшафт России, повысить ее конкурентоспособность на мировом уровне? Как показывает практика, такую помощь, прежде всего, способны оказать себе сами локальные территории, заинтересованные в формировании и развитии собственной инвестиционной и туристической привлекательности. И определяющую роль в этом играет эффективная политика брендинга субъекта (города, села, региона и пр.).

Брендинг территорий – тема относительно молодая, однако, по словам известного урбаниста, специалиста по маркетингу и брендингу Д. Визгалова, несмотря на это, «в мире вышло уже немало теоретических монографий (в основном англоязычных), а также книг, посвященных результатам практических исследований в этой сфере <…> Также появилось

большое количество научных и публицистических статей по теме»[2]. Отечественные исследования, связанные с брендом места, уступают зарубежным в количестве, но отмечается формирование устойчивого интереса российских ученых к проблемам территориального брендинга: защищаются диссертации, проводятся конференции, семинары, погружающие в практику геобрендинга, его настоящее и перспективы. Тема приобретает все большую популярность и, более того, она с каждым годом обогащается эмпирическими разработками, представляющими опыт зарубежных и отечественных городов в процессе осознания собственной уникальности, самоидентификации и эффективной культурно-исторической и экономической презентации не только для своих жителей, но и для внешней целевой аудитории – потенциальных туристов – потребителей услуг материальной, духовной и художественной сфер культуры.

Вслед за Д. Визгаловым под брендингом территории мы будем понимать осознанный процесс целенаправленной, систематической деятельности по формированию бренда, то есть поиска, выражения и развития территориальной идентичности[3]. Исследователь А. П. Панкрухин в своей статье «Маркетинг территории – ключ к успеху региона» отмечает, что обнаруженная, утвержденная, аргументированная и правильно поданная вовне идентичность города позволит ему продать себя «как площадку и как инструмент для запуска и реализации наиболее перспективных инвестиционных проектов»[4], что даст городу не только чувство самодостаточности и уверенности в себе, но и принесет экономическую свободу и позволит внести значимый вклад в развитие рынка страны. Универсальных путей формирования бренда города не существует, однако можно выделить основные условия организации и осуществления территориального брендинга: во-первых, осознание необходимости продвижения города, признание за брендом роли генератора развития, источника успешности, репутации места; во-вторых, формирование сообщества, заинтересованного в появлении и функционировании бренда города – наиболее сознательных и творчески активных горожан, включая бизнесменов, политиков и деятелей культуры и искусства, патриотически настроенных, знающих историю своей малой родины, чувствующих ее «точки роста»; в-третьих, создание единой стратегии продвижения города[5], основанной на истории и традициях, но свободной от ксенофобии; в-четвертых, привлечение сил региональных властей.

Мы будем говорить о возможностях брендинга малого провинциального города Шадринска Курганской области, типичного с точки зрения универсальных критериев оценки (среднестатистического по всем параметрам): удаленного от Центра, с небольшим количеством жителей, невысоким уровнем развития сферы услуг и промышленности, находящегося в поисках собственных стратегий развития.

Шадринск имеет богатую историю, связан с личностями, прославившими его своей деятельностью даже за пределами страны: И. Д. Шадр (1887–1941) – русский советский художник, скульптор-монументалист, представитель направления «академический модерн»; Ф. И. Бронников (1827–1902) – живописец, «передвижник», мастер исторического и бытового жанров, портретист, иконописец, профессор, он заложил основы развития изобразительного искусства в родном городе, завещав свое художественное наследие Шадринску; Т. С. Мальцев (1895–1994) – селекционер и новатор сельского хозяйства СССР, дважды Герой Социалистического Труда (1955, 1975), лауреат Сталинской премии (1946), Заслуженный работник сельского хозяйства СССР; В. П. Бирюков (1888–1971) – ученый-краевед, фольклорист, этнограф, музеевед, архивист, археолог, писатель, диалектолог, член Союза писателей, основатель Шадринского научного хранилища; К. Д. Носилов (1858–1923) – полярный исследователь, этнограф, писатель, журналист; Н. В. Здобнов (1888–1942) – классик отечественной библиографии и др.

Природный капитал города не уступает личностному капиталу: реликтовый бор, простирающийся на песчаных дюнах вдоль реки Исеть, пронизывающий городскую черту и являющийся парковой территорией города (явление довольно редкое для городов); месторождение минеральной воды – аналога лучшего Кавказского месторождения минеральных вод (Ессентуки), большое поголовье сибирской косули, позволяющее успешно развиваться охотничьим хозяйствам и трофейной охоте.

Культурно-символическое наследие Шадринска продолжает привлекать внимание

как самих горожан, так и гостей города – речь идет о купеческой архитектуре, легендах города, образах-символах, выступающих в качестве атрибутивных для данного места. Архитектурные особенности, характерные для большинства усадебных комплексов и купеческих складов в исторической части Шадринска, не имеют аналогов в остальных регионах Урала. Воплощение замыслов шадринских купцов в строительстве зданий для жизни и работы неповторимо, и при условии сознательного и бережного отношения к архитектурной традиции город имеет все шансы сохранить свою визуальную красоту и уникальность и использовать этот ресурс с максимальной выгодой. Городские легенды также выступают немаловажным средством для формирования имиджа места, его энергетической притягательности, то есть мифология города – это тот символический капитал, который может трансформироваться в капитал экономический[6]. Некоторые образы-символы Шадринска (то, с чем город прочно ассоциируется) имеют (или имели ранее) реальное материальное воплощение, например, река Исеть, регулярно упоминаемая в поэтических текстах, посвященных городу; шадринский гусь как одна из старых местных пород, хорошо приспособленных к суровому климату Урала и Сибири. Шадринские гуси произошли от приручённых диких серых гусей, в большом количестве гнездящихся на Урале. В 1936 году увидела свет повесть Е. Федорова «Шадринский гусь», благодаря которой словосочетание окрасилось иным значением. По замечанию А. М. Бритвина, «появился элемент домысла, иносказательности <…> Псевдоисторический анекдот о путешествии гусей в Петербург во времена Екатерины Великой позволил расширить ценностную интерпретацию образа гуся для шадринцев: <…> через метафору зазвучали личностные характеристики жителей. На основе общеизвестной фраземы “Каков гусь!”, обыгранной в повести, возникла локальная, эмоционально насыщенная фразема “Шадринский гусь”»[7]. Данный бренд обладает мощным потенциалом, т. к. имеет все признаки, необходимые символу данного вида: яркий образ, метафоричность, историческая правдивость и локальная привязанность. Однако, как отмечают исследователи, существует опасность не увидеть данный бренд полноценно сформированным в связи с тем, что промышленные и культурные условия (неразвитость птицеводства в промышленных объемах, нерегулярность социокультурных мероприятий, пропагандирующих образ шадринского гуся как бренд) не позволяют закрепиться этому символу и придать ему «такие свойства бренда, как предсказуемость, стабильность и постоянство»[7]. Кроме прочего, следует назвать образ Царевны-лягушки, героини одноименной народной сказки, текст которой был записан А. Н. Зыряновым в Шадринском уезде, а затем был включен известным исследователем фольклора А. Афанасьевым в сборник «Народные русские сказки». Образ Царевны-лягушки в контексте культурного наследия Шадринска привлек внимание общественности относительно недавно[8]. Это один из самых юных брендов, нуждающихся в активном продвижении. К культурно-символическому капиталу отнесем также редчайшее явление «удвоения» иконы в Спасо-Преображенском соборе в 2007 году, но ценность этого феномена еще не до конца осознана и признана самими горожанами.

Событийные мероприятия также могут претендовать на роль участников в процессе обретения Шадринском идентичности, уникальности, оказать действенную помощь в формировании эффекта позитивной известности города. Здесь мы назовем такие традиционные для Шадринска мероприятия, как Иваново-Крестовская ярмарка, исторические реконструкции «Шадринск 1918», фестиваль боди-арта «Боди-Март». Иваново-Крестовская ярмарка исторически возникла в конце XVII века и называлась Торжком (до 1859 года) и являлась второй по товарообороту в России после Нижегородской, выполняя роль посредника в торгово-товарном обороте между центральными городами России и Сибирью. К середине 30-х годов ярмарка была упразднена в пользу государственной и кооперативной торговли. Сейчас ярмарочные традиции возрождаются, и уже в течение нескольких лет богатейший опыт предшественников актуализируется в современных условиях. Исторические реконструкции гражданской войны на Урале организует военно-исторический клуб «Штандартъ» при поддержке Администрации города Шадринска. Масштабность данных мероприятий (в них принимают участие военно-исторические клубы из Екатеринбурга, Санкт-Петербурга, Перми, Уфы, Тольятти, Новоуральска и дру-

гих городов, а также гости из Чехии) позволяет увидеть в них источник развития положительного познавательно-рекреационного имиджа города. Фестиваль боди-арта в Шадринске – уникальный перфоманс, аналогов которому нет во всем Уральском Федеральном округе. Его потенциал также можно использовать для привлечения внимания к городу внешнего целевого потребителя.

Исторический, природный, культурно-символический и личностный капитал, событийные мероприятия – так называемые суббренды Шадринска – могут послужить «точками роста», основой обретения городом собственной идентичности, сделать территорию более узнаваемой, интересной, помочь занять свою нишу в инвестиционно-туристической сфере.

Однако город нуждается в ведущем бренде, аккумулирующем в себе вневременной потенциал, перспективном и востребованном большинством. Таким брендом может стать шадринская минеральная вода. Месторождение местной минеральной воды, открытое около 30 лет назад, дает возможность городу развиваться как курортному центру. Потенциал шадринской минеральной воды, аналогичной по своим целебным свойствам ессентукской, уже на протяжении 20 лет частично используется шадринцами в рамках деятельности санатория «Жемчужина Зауралья», который за все годы его существования посетило около 150 тысяч человек из самых разных городов России. Уже это позволяет утверждать, что рассматриваемый нами природный ресурс является потенциально выгодным инвестиционным объектом и определяет вектор развития города: Шадринск может стать городом-курортом, местом развития частного бизнеса, связанного с отдыхом и оздоровительными мероприятиями. Через востребованность туристами ресурса лечебной минеральной воды окажется возможным сделать востребованным культурно-историческое наследие Шадринска – все вышеперечисленные суббренды, которые прочно связаны с городом и определяют его специфику и потенциал. Единый бренд способен обеспечить городу оптимальную самоидентификацию, уникальный культурный колорит, определенную стабильность и эффективность коммуникации города с внешней целевой аудиторией, повысить конкурентоспособность, улучшив тем самым качество жизни горожан. По словам основателя компании Future Places, руководителя экспертной группы Стратегического плана развития Барселоны, Х. К. Беллозо, «обладание сильным брендом – это лучшее конкурентное преимущество, которое может иметь сегодня город»[9].

Таким образом, практика брендинга провинции должна быть рассмотрена в качестве действенного метода экономической и культурной реабилитации нестоличного пространства и направлена на то, чтобы сделать локальные возможности максимально интересными, полезными и востребованными как для внутреннего потребителя, так и для внешних экономических агентов.

Примечания

[1] Баканов, С. А. Депрессивные города Урала в 1960–1980-е гг. : экономические аспекты // Экономическая история. Обозрение / под ред. Л. И. Бородкина. М., 2005. Вып. 10. С. 165–167.

[2] Визгалов, Д. В. Брендинг города. М. : Фонд «Ин-т экономики города», 2011. 160 с.

[3] Там же. С. 47.

[4] Панкрухин, А. П. Маркетинг территории – ключ к успеху региона // МаркетингPRO. 2007. № 12. С. 35.

[5] Бетехтина, А. В. Брендинг монопрофильных и «закрытых» городов : особенности и возможности // Брендинг малых и средних городов России : опыт, проблемы, перспективы : материалы Всерос. науч.-практ. оч.-заоч. конф. / отв. ред. А. М. Бритвин. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2012. С. 9.

[6] Мещеряков, Т. В. Бренд территории как символический капитал [Электронный ресурс] // Креатив. экономика. 2008. № 8 (20). С. 61–69. URL : http://www.creativeconomy.ru/articles/2566/ (дата обращения: 16.01.2014).

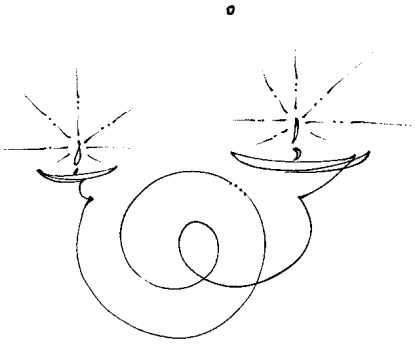
[7] Бритвин, А. М. Образ Шадринского гуся как культурно-символический ресурс / А. М. Бритвин, А. Н. Мурзин // Социокультурное пространство русского провинциального города / под ред. Н. Ю. Детковой. Шадринск : Шадр. Дом печати, 2011. С. 231.

[8] Бритвин, А. М. Шадринская Царевна-лягушка // IX Зыряновские чтения : материалы Всерос. науч.-практ. конф. (Курган, 8–9 дек. 2011 г.). Курган : Изд-во Кург. ун-та, 2011. С. 133–134.

[9] Визгалов, Д. В. Брендинг города. С. 56.

Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 11 (340).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 32. С. 120–125.

ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ



Е. А. Казакова

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ РАССМОТРЕНИЯ ДУАЛЬНОСТИ ‘СВОЁ – ЧУЖОЕ’

Статья посвящена рассмотрению наиболее актуальной проблемы современной культурологии – проблеме культурной дуальности ‘своё – чужое’. Особое внимание уделяется современным культурологическим концепциям и моделям понимания данной дуальности. Предложенный поливариантный подход призван продемонстрировать сложность и неоднозначность конституирования и функционирования феноменов ‘своего’ и ‘чужого’ в топосе современной культуры.

Ключевые слова: ‘своё’; ‘чужое’; дуальность; амбивалентность.

‘Другой’, ‘чужой’, ‘инаковый’ – понятия, являющееся весьма актуальными и часто употребляемыми сегодня как в специализированных научных кругах, так и на уровне повседневного, обыденного сознания. «Тема “Другого” – и особенно того, что составляет инаковость “Другого”, – была центральной для всех основных философов XX века»[1], – отмечает И. Нойманн.

Различение культур на «свою» и «чужую» является одним из способов самоидентификации любой культуры. Понятие ‘чужого’ имеет множество значений. Этимологически термин ‘чужой’ заимствован из готского языка и образован от термина ‘tjudъ’ – народ. «Этим понятием обозначались люди, принадлежавшие другому народу, не имеющие личности, собственного лица»[2]. В научной литературе встречаются схожие с категорией ‘чужого’ термины: другой, инаковый, иной, инобытийный. Последнее время стало особенно модным заменять понятие ‘чужой’ термином ‘другой’, признавая, таким образом, что феномены, принадлежащие к разным культурным традициям, сохраняют и демонстрируют свою самостийность, но при этом принципиально схожи в глубинных своих основаниях, не оппозиционны и способны к межкультурным взаимодействиям, быть может, даже диалогического толка. «Внутренне “чужое” так же неоднородно: невозможно, – пишет О. А. Довгополова, – под одно понятие подвести и то, что незнакомо нам в нашем привычном, освоенном мире, и то, что существует вообще в другой системе координат и не побуждает нас даже к попытке интерпретации»[3]. Поэтому разговор о феномене ‘чужого’ следует начинать с обозначения того, о чём именно будет идти речь, сквозь призму какого подхода данный термин будет рассматриваться.

Наиболее обобщённую классификацию ‘своего’ и ‘чужого’ находим у немецкого исследователя межкультурной коммуникации Г. Малецке. Автор даёт достаточно абстрактную трактовку понятию ‘чужой’, рассматривая его семантически вариативно и настаивая на том, что ‘свой’ в данном случае будет являться таким же максимально общим, но прямо противоположным понятием по отношению к ‘чужому’[4]:

1) чужой как нездешний, иностранный, находящийся за границами родной культуры;

2) чужой как странный, необычный, контрастирующий с обычным и привычным окружением;

3) чужой как незнакомый, неизвестный и недоступный для познания;

4) чужой как сверхъестественный, всемогущий, перед которым человек бессилен;

5) чужой как зловещий, несущий угрозу для жизни.

Очевидно, что чужесть интерпретируется автором в самом широком значении как всё то, что противоположно понятому, осмысленному и привычному, стоящему за спиной «своего». Однако даже такая обобщённая классификация со всей очевидностью обнаруживает внутреннюю, интуитивную дисциплинарную дифференциацию, способную представить рассматриваемую проблему более теоретично, обоснованно и предметно.

Обратимся к некоторым из таких классификаций, начав с исследования современного норвежского учёного И. Ноймана, предлагающего рассматривать феномен ‘своего – чужого’ в культуре, основываясь на четырёх подходах: этнографическом, психологическом, подходе континентальной философии и «восточного экскурса»[5]. Выбор именно этих концепций обусловлен особенностями их становления и характером содержания, т. е. «первые три подхода являются институционализированными формами производства знания, четвёртый подход развивался на окраинах академической науки и представлял собой формы деятельности, которая разворачивалась в местах, маргинальных во многих отношениях…»[5].

Последний из заявленных подходов представляется И. Нойману наиболее актуальным, т. к. позволяет рассмотреть интересующую нас дуальность с точки зрения не магистральной линии исследования, признанной в европейских научных кругах, а взглянуть на то, что считается «чужестью» для европейской культуры с точки зрения самой этой «чужести»: своего рода взгляд на «другого» с точки зрения «другого». Разработку данного подхода к пониманию «другого» автор, безусловно, связывает с именем М. М. Бахтина.

Современный российский исследователь проблем дуальностей в культуре А. В. Шипилов[6] исходит из предположения о необходимости системного и, отчасти, эволюционного подхода к изучению оппозиции ‘своё – чужое’. Так, он предлагает рассматривать данную дихотомию как наличествующую первоначально на уровне живой природы, экстраполируя выводы о её присутствии во внекультурном состоянии на собственно культуру. Данная позиция составляет основание этологического подхода и обоснована тем, что «социальное поведение людей диктуется отнюдь не только разумом и культурной традицией, но всё ещё подчиняется также и тем закономерностям, которые присущи любому филогенетически возникшему поведению»[7]. Однако, осознавая невозможность полной экстраполяции данных выводов на сферу человеческих отношений, А. В. Шипилов предлагает обратиться к психологическому подходу, отражающему уже не столько инстинктивные, сколько когнитивные условия и факторы формирования дуальности ‘своё – чужое’ как на уровне отдельного индивида, так и на уровне человеческих сообществ и групп.

Социальность, обозначенная психологическим подходом, в первую очередь, в ключе враждебности и агрессивности общностей по отношению друг к другу, становится следующей важной ступенью в методологической концепции А. В. Шипилова, рассматривающего её в рамках социологического подхода к пониманию обозначенной дуальности. Как отмечает А. Хог, различение между «мы-группой» и «они-группой» возникает с неизбежностью: «члены мы-группы находятся в отношении мира, порядка, закона друг к другу. Отношения ко всем не-членам, или они-группам – это отношения войны и трофеев…»[8].

Социологический подход расширяет, дополняет и конкретизирует понятие социальности, рассматривая его уже не просто на уровне общества как абстрактной категории, отражающей наличествующие в культуре социальные связи и взаимодействия, но в сфере этнического его своеобразия, в рамках которой ‘своё’ и ‘чужое’ становятся зримыми, очевидными и наглядно овнешняемыми. Главный вопрос, который определяет позиции ‘своего’ и ‘чужого’ в культуре, сводится в рамках данного подхода к определению конституирующих этнос характеристик (общность языка, местопроживания, происхождения, генетическая близость).

Завершая свою концепцию политологической трактовкой дуальности ‘своё – чужое’, А. В. Шипилов тем самым подчеркивает значимость данной сферы культуры в процессе не только конституирования, но и постепенного её [дуальности] видоизменения

по оси ‘высшие – низшие’, что, в свою очередь, представляется автору концепции весьма продуктивным, т. к. позволяет несколько «сгладить» этническую и национальную «чужесть», заменив её сословной и стратификационной.

Однако в терминах ‘высший’ и ‘низший’, ‘развитый’ и ‘отсталый’ можно говорить не только, имея в виду политическую сферу общества. Многие культурные миры, отдалённые от магистральной линии западного развития, вплоть до начала XX века мыслились именно в этих категориях, поэтому нам представляется необходимым обращение к более развёрнутой трактовке проблемы ‘своего’ и ‘чужого’ в культуре, представленной в концепции В. Г. Лысенко[9]. Автор концепции полагает, что для всесторонней представленности этих феноменов необходимо их рассмотрение сквозь призму постепенного перехода от биологического к культурному. Методологическая схожесть со взглядами А. В. Шипилова очевидна, однако является только лишь внешней, поскольку содержательное наполнение концепции В. Г. Лысенко объёмнее, шире, многограннее и включает в себя:

– *этологическую трактовку* ‘своего’ и ‘чужого’ как «биологически заложенное в нас отношение к чужому как к угрозе для своей группы»[10];

– *мифологическую (фантастическую) модель* как присущую ‘чужому’ аномалию по отношению к нормальности ‘своего’. Миф, по точному замечанию К. Леви-Стросса, обладает особой двойственностью: внутриязыковой и внеязыковой представленностью[11]], т. е. способен маркировать культуру по оси ‘своё – чужое’ не только языково и речево, но и более широко на уровне глубинных укоренённых доминант человеческой культуры.

Миф выступает особым способом смыслополагания культуры, чётко обособляющим ‘своё’ от ‘чужого’ не просто географически и топологически, но мировоззренчески и ментально. В рамках созданных мифологем ‘своё’ и ‘чужое’ в культуре становятся явственно определяемыми, помогающими самоутвердиться в своей нормальности и правильности.

Мифологический образ ‘чужого’ совершенно не обязательно должен быть конкретно овнешняем. Он внутренне задан и глубоко укоренён в коллективных представлениях того или иного народа, культуры. Существуя на уровне архетипа, он обобщённо конституирует это ‘чужое’, которое К. Г. Юнг назвал «образом Тени», под которым понимал «совокупность всех низших черт характера в людях»[12]. Создавая ткань культуры по оси ‘своё – чужое’, миф оперирует антагонистическими несхожестями, принципиальными инаковостями, цель которых – на фоне и по контрасту со странными и необычными традициями других народов показать «нормальность» собственного, продемонстрировать их «чужесть» невключённостью в мифологему «своей» культуры. Согласимся с мнением Р. Барта, отмечавшим, что «деформируя собственные представления о нормальности и приемлемости в сторону, на которой они становятся прямо противоположными, миф формирует область “чужого”»[13];

– *модель антиподов,* подразумевающую ‘чужое’ как противоположное ‘своему’, ‘то, чем нам не следует быть’. В данном случае на первый план выходит моральная оценка: ‘своё’ является воплощением положительных качеств, в то время как ‘чужое’ кажется средоточием негативного и разрушительного начала;

– *модель рас* (‘чужие’ непременно принадлежат к более «низкой» расе, чем ‘свои’). Первые расовые концепции, касающиеся проблемы ‘своего’ и ‘чужого’ в культуре, принадлежат мыслителям Древней Греции. Основоположник расово-антропологической школы, французский философ Ж. А. де Гобино обосновал идею о том, что существуют радикальные антропологические различия между расами, причём не только внешние, но и интеллектуальные. Расовые различия и продиктованный ими этноцентризм привлекают внимание и Г. Лебона. ‘Свой’ в данной модели непременно принадлежит к более высокой, развитой расе, однако подобный нарциссизм «отнюдь не является способом оскорбить другие расы <…> Это прежде всего желание возвысить и очистить свою собственную»[14]. По отношению к ‘чужому’ исчезает всякое нравственное правило. Смешение, взаимодействие, взаимопроникновение ‘своего’ и ‘чужого’ в рамках данной теории абсолютно неприемлемо;

– *модель детского состояния,* рассматривающая ‘чужое’ как детское состояние, более наивное, а потому – менее развитое. Применительно, к примеру, к одной из структурных параллелей устойчивого конструкта ‘своё

– чужое’, выраженной в дихотомии ‘Запад – Восток’, детскостью наделяются, безусловно, восточные культуры. Классик немецкой философии Г. Гегель дал поистине философское обобщение проблемы ‘Восток – Запад’, высказав мысль о том, что «Восток и Запад присущи каждой вещи»[15]. Не отказывая «чужой» восточной культуре в самостийности и ценности, Гегель всё же признаёт, что на современном ему этапе образцом культурного развития является «своя» западная культура.

Для русской культуры, «в которой, – подчёркивает А. Малашенко, – так и не появился характерный для Западной Европы миф о “загадочном Востоке”, Восток всегда был своим»[16]. Однако «свойскость» в данном случае не абсолютна. Русский Восток, наверное, смотрится пусть и более близким, нежели он представлялся европейцам, но всё же загадочным и экзотичным, охарактеризовать который возможно словосочетанием ‘свой – чужой’;

– *модель «естественного состояния»* как противоположность цивилизованному, имеющая свою представленность в разных областях бытия культуры (в сфере религии, образования, политики, социального устройства и т. д.). В данном случае дуальность ‘своё – чужое’ на бытийном уровне выражается в оппозиции ‘натура – культура’. Наиболее часто к данной теории прибегали мыслители Просвещения, создавая концепции «естественного человека» (Ж.-Ж. Руссо) и «естественной религии» (Вольтер).

С другой стороны, конституирование данного образа ‘чужого’ происходит, по мысли Л. Сумм, что называется, «под себя»[17]. Такому ‘чужому’ легче противостоять, изначально зная, на что он способен, будучи зеркальным отражением ‘своего’. Однако эта модель, с точки зрения В. Г. Лысенко, имеет существенный недостаток: «…она не позволяет чужому быть иным, а просто без остатка растворяет его в “своём”»[18]. Культура, какой бы первозданной она ни казалась, не может быть естественной. Культура есть сфера преобразованного человеком. Она со-человечна, поэтому граница между ‘своим’ и ‘чужим’ действительно представляется несколько размытой и нечёткой. Отсутствие или иллюзорность ‘чужого’ затрудняет самоидентификацию ‘своего’;

– *пассеистская модель (от фр. ‘passé’ – прошлое),* подразумевающая идеализацию прошлого ‘чужой’ культуры, воспевание его в качестве идеала цивилизационного развития собственной культуры. Автор рассматриваемой классификации отмечает, что данная модель восприятия чужести в отношении к неевропейским культурам появилась в эпоху романтизма и явилась своеобразной трансформацией модели детскости в пассеистскую: «…детство остаётся самым лучшим, самым ярким периодом жизни, эдаким “золотым веком”, взросление же предстаёт как деградация»[19] и потеря наивности и лёгкости детского мироощущения;

– *гетеротопическая модель,* основанная на понимании ‘чужого’ прежде всего как другого топоса, под которым понимается «то, где находится агент или предмет, где он “имеет место”»[20]. «Своё пространство определяется как “культурное”, “безопасное”, “гармонически организованное”. Ему противостоит “их-пространство”, “чужое”, “враждебное”, “хаотическое”»[21]. ‘Своё’ находится в пределах досягаемости, доступности.

‘Чужой’, с точки зрения Б. Вандельфельса, является местом особого рода, характеризующимся состоянием своеобразного «интенционального сбоя». ‘Своё’ в данном случае будет определяться как некий автоматизм, не требующий каких-либо усилий. Такой механизм формирования «свойскости» Э. Финк назвал «прохождением мимо»: «…прохождение мимо вообще есть преимущественный способ человеческого существования <…> Подлинные переживания общности всегда избирательны»[22].

Возникновение же ‘чужого’ в этом выстроенном и понятном ‘своём’ связано со сбоями в функционировании последнего. ‘Чужой’, возникая «вдруг», «насильственно определяет меня к вниманию»[23]. В рамках данной модели ‘своего – чужого’ примечательно также и то, что ‘чужой’ топос зачастую наделяется не только отрицательными и неприемлемыми для «своего» характеристиками, но и привлекательными. Так, О. А. Довгополова обращает внимание на это фундаментальное качество, отмечая, что ‘чужой’ «с самого начала обнаруживает свою *амбивалентность*; он одновременно предстаёт увлекательным и угрожающим <…> Он угрожающ, поскольку Чужое конкурирует со Своим, угрожает подчинить его; привлекательным – потому что Чужое актуализирует возможности, которые в той или иной мере являются исключёнными порядками собственной жизни»[24].

‘Чужой’ интересен и привлекает тем, что в момент встречи с ним ‘своя’ культура, отвечая на притязания ‘чужого’, предполагает отбор тех его характеристик и особенностей, которые считает для себя необходимыми и естественными в разнообразии представленных образцов.

Таким образом, проявляя по отношению к ‘чужому’ осторожное любопытство, ‘своя’ культура демонстрирует тем самым и некоторую открытость, готовность вступить в контакт с этим пугающим, и, одновременно, манящим ‘чужим’;

– *универсалистская модель,* придерживающаяся идеи принципиального сходства ‘своего’ и ‘чужого’ как принадлежащих к общему инварианту и, являющихся, по сути, всего лишь возможными его вариантами. Для иллюстрации данной модели обратимся к концепции Г. Д. Гачева, утверждающего, что каждая культура «есть Космо-Психо-Логос, то есть единство национальной природы, склада психики и мышления»[25]. Инаковость культур по отношению друг к другу в данном случае объясняется разностью обозначенных способов мироустройства и миропонимания. Несмотря на отличность национальных логик, Г. Д. Гачев рассматривает все возможные культурные миры как определённые «варианты инварианта».

Созвучной данной идее является концепция современного исследователя культурных несхожестей А. В. Смирнова, полагающего, что исходное различие в смыслополагании или логике культуры, тем не менее, не исключает интеракцию как таковую. Категория ‘чужой’ заменена в концепции А. В. Смирнова на ‘инаковый’, под которой автор понимает различие в способах смыслополагания: «Две культуры являются инаковыми, если они различаются *способом* смыслополагания»[26]. Способ смыслополагания, характерный, к примеру, для мусульманской культуры, является инаковым по отношению к способу смыслополагания, конституирующему тело христианской культуры, и дело здесь не только в собственной конфессиональных основаниях рассматриваемых культур, но в тех чертах ментальности и стилях мышления, которые сопрягаются с соответствующей религиозной системой, воспитываются ею и порождают её особенности. Архетипические же основы этих культур во многом можно считать схожими.

Подытожив всё сказанное, можно констатировать, что «каждый методологический подход выдвигает свою концептуальную модель видения “своего” и “чужого”, которая очевидным образом определена социокультурной ситуацией и личным опытом философа»[27]. Полипарадигмальность и вариативность в вопросе изучения данной проблемы говорит не о мозаичности и собирательности рассматриваемого феномена, а о сложности его конституирования и функционирования в рамках современной культуры.

Примечания

[1] Нойманн, И. Использование «Другого» : (Образы Востока в формировании европейских идентичностей) / пер. с англ. В. Б. Литвинова, И. А. Пильщикова. М. : Новое изд-во, 2004. С. 28.

[2] Садохин, А. П. «Свой – чужой» в межкультурной коммуникации : подходы к изучению проблемы // Вопр. культурологии. 2007. № 3. С. 16.

[3] Довгополова, О. А. Амбивалентность как характеристика образа чужого // Междунар. журн. исслед. культуры. 2011. Вып. 1 (2). Своё и чужое в культуре. СПб. : ЭЙДОС. С. 26–27.

[4] Садохин, А. П. «Свой – чужой»… С. 16.

[5] Нойманн, И. Использование «Другого»… С. 28.

[6] Шипилов, А. В. «Свои», «чужие» и другие. М. : Прогресс-Традиция, 2008. 568 с.

[7] Леви-Стросс, К. Структурная антропология / пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. М. : Академ. Проект, 2008. С. 217.

[8] Hogg, M. A. Social identifications : a social psychology of intergroup relations and group processes / M. A. Hogg, D. Abrams. L. : Routledge, 1998. P. 17.

[9] Лысенко, В. Г. Познание чужого как способ самопознания (попытка ксенологии) // Россия в диалоге культур / отв. ред. А. А. Гусейнов, А. В. Смирнов, Б. О. Николаичев. М. : Наука, 2010. С. 90–102.

[10] Там же. С. 92.

[11] Леви-Стросс, К. Структурная антропология. С. 241.

[12] Юнг, К. Г. Душа и миф : шесть архетипов : пер с англ. М. ; Киев : Совершенство : Port-Royal, 1997. С. 354.

[13] Барт, Р. Мифологии / пер. с фр., вступит. ст. и коммент. С. Зенкина. М. : Академ. Проект, 2008. С. 280.

[14] Этнопсихологические проблемы вчера и сегодня : хрестоматия / сост. К. В. Сельченок. Минск : Харвест, 2004. С. 49.

[15] Гегель, Г. В. Ф. Афоризмы. Иенский период // Гегель, Г. В. Ф. Работы разных лет : в 2 т. М., 1971. Т. 2. С. 554.

[16] Малашенко, А. Ислам для России / Моск. центр Карнеги. М. : Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2007. С. 52.

[17] Сумм, Л. Римский стык // Новый мир. 2000. № 11. С. 176.

[18] Лысенко, В. Г. Познание чужого как способ самопознания (попытка ксенологии) // Россия в диалоге культур / отв. ред. А. А. Гусейнов, А. В. Смирнов, Б. О. Николаичев. М. : Наука, 2010. С. 99.

[19] Там же. С. 100.

[20] Бурдье, П. Социология социального пространства / пер. с фр.; отв. ред. пер. Н. А. Шматко. М. : Ин-т эксперим. социологии ; СПб. : Алетейя, 2007. С. 49.

[21] Лотман, Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М. : Яз. рус. культуры, 1996. С. 175.

[22] Финк, Э. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии : переводы / сост. и послесл. П. С. Гуревич. М. : Прогресс, 1988. С. 384.

[23] Вандельфельс, Б. Мотив Чужого. Минск : Пропилеи, 1999. С. 46.

[24] Довгополова, О. А. Амбивалентность как характеристика образа чужого // Междунар. журн. исслед. культуры. 2011. Вып. 1 (2). Своё и чужое в культуре. СПб. : ЭЙДОС. С. 28.

[25] Гачев, Г. Д. Космо-Психо-Логос : национальные образы мира. М. : Академ. Проект, 2007. С. 9.

[26] Бессмертная, О. Ю. Россия и мусульманский мир : (Инаковость как проблема) / О. Ю. Бессмертная, А. В. Журавский, А. В. Смирнов, Ю. Е. Федорова, Н. Ю. Чалисова / отв. ред. вып. А. В. Смирнов. М. : Яз. славян. культур, 2010. С. 19.

[27] Суковатая, В. Лицо другого. Телесные образы Другого в культурной антропологии : монография. Харьков : Изд-во Харьк. нац. ун-та, 2009. С. 460.

Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 11 (340).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 32. С. 126–129.

О. А. Брильц

МЕСТО И РОЛЬ МЕНТАЛЬНЫХ МОДЕЛЕЙ В ПОНИМАНИИ

Рассматривается возможность анализа процесса понимания через построение ментальных моделей. Программы ментальных моделей формируются с опорой на внутренний опыт, воображение, анализ экстралингвистических и лингвистических данных. В статье анализируется соотношение понятий ‘мыслеформа’ и ‘ментальная модель’.

Ключевые слова: ментальная модель; понимание; мыслеформа; идея; коммуникация; коммуникант; реципиент.

Понимание является сложным гносеологическим явлением, не сводящимся к освоению смысла языковых выражений. Освоение смысла, обобщенно говоря, слов является лишь звеном в сложной структуре процесса понимания.

Рассмотрим понимание в процессе коммуникации. В этом случае понимание не сводится к усвоению реципиентом содержания ментальных образов объектов (смыслов), скрывающихся за словами коммуниканта. Понять коммуниканта для реципиента означает и понимание мотивов, причин и целей лингвистических (и экстралингвистических) действий коммуниканта. При этом речь идет о мотивах, причинах и целях, не только осознаваемых коммуникантом, но и о не осознанных им мотивах, причинах и целях. Кажется, что говорить о неосознаваемых мотивах, причинах, целях некорректно. Однако мы считаем, что деятельность человека может руководствоваться и неосознаваемыми мотивами, причинами, преследовать и влечься неосознаваемыми целями. Как нам представляется, об этом свидетельствует вся практика психоанализа Фрейда и его последователей. Основной блок внутренних мотивов и причин человеческого поведения скрыт от самих людей и может быть частично понят только в специальных провоцирующих ситуациях (под гипнозом, при нервном стрессе и т. п.).

Состояние реципиента после завершения процесса понимания отличается от его состояния до начала процесса понимания появлением некоторых новых элементов опыта, новых представлений об объекте лингвистических сообщений, его свойствах, качествах. Состояние реципиента, предшествующее пониманию, может быть охарактеризовано как проблемная ситуация, в которой субъект понимания осознает свое непонимание получаемых сообщений, свидетельств. По нашему мнению, существует два способа разрешения проблемной ситуации. Первый связан с обращением к новой информации извне (например, обращение к толковому словарю в ходе интерпретации полученных сообщений или обращение к психологическим работам, раскрывающим психологические механизмы и законы деятельности, в случае интерпретации действий) для формирования ответа на проблемный вопрос. Второй путь связан с опорой на собственный интеллектуальный потенциал (свой опыт, свои знания) при формировании ответа на проблемный вопрос. В любой из указанных двух возможностей на основе лингвистических и экстралингвистических знаний создается «понимающая модель», модель, которая позволяет найти правильный ответ на проблемный вопрос и понять поступающую к субъекту понимания информацию. Рассмотрим такого рода модель на примере понимания действий человека.

В сознании любого человека на основе опыта формируются определённые программы действий и реакции на действия других людей. Программа представляет собой взаимосвязанную систему команд к совершению различных элементов действия. При сопоставлении достигнутого результата осуществления действий с планированным результатом программы и обнаружении несовпадения указанных результатов программа обычно корректируется. Для полного понимания деятельности коммуниканта необходимо реконструировать программу коммуниканта и вытекающую из него логику его поведения. Если реципиент такую реконструкцию заменит выбором, по его мнению, подходящей программой своего собственного поведения, то почти неизбежно могут возникнуть несо-

впадения между звеньями программ коммуниканта и реципиента. Исходя из совпадения или несовпадения «внутренней логики» и структуры программы коммуниканта с программой реципиента, последний соглашается или не соглашается с поступающей от коммуниканта информацией. Таким образом, при понимании действия понять – значит уяснить себе мотивы, причины, а также цели действий, в том числе лингвистических (речь, письмо). Понять коммуниканта – значит, для реципиента выяснить ментальные по своей природе мотивы и причины действий, в том числе лингвистических, коммуниканта и, соотнеся эти мотивы и причины со своей деятельностью, своим поведением, установить: порождают эти ментальные мотивы аналогичные действия или нет. Если реципиенту удаётся смоделировать лежащие в основе поведения коммуниканта ментальные мотивы и причины его действий, то можно сказать, что реципиент понял коммуниканта, поскольку мотивы и причины коммуниканта, усвоенные реципиентом, порождают у последнего аналогичные результаты. Следовательно, понять – для реципиента означает смоделировать мотивацию и причины, побудившие коммуниканта к определенным действиям, и установить, что при превращении мотивов и причин, обусловивших действия коммуниканта, в собственные внутренние мотивы и причины деятельности реципиента последние детерминируют аналогичные действия и поступки (практического и языкового характера).

Значит, понимание основывается на анализе собственного опыта реципиента. Реципиент понимает что-либо в данном случае, если «поставит себя на место коммуниканта». Последнее означает проецирование опыта и мотивации деятельности реципиента на внутренний мир коммуниканта, позволяющее причинно объяснить поведение коммуниканта. Этому проецированию предшествует наблюдение за внешними проявлениями практической и языковой деятельности коммуниканта, под влиянием которого реципиент определенным образом настраивает, структурирует свой собственный менталитет, а также экстралингвистический и лингвистический опыт.

Понимание коммуниканта реципиентом, как мы видим, тесно переплетается с самопониманием реципиента. Самопонимание, или несамопонимание, является условием понятности сообщений и действий коммуниканта. Ведь после сопоставления возможных действий реципиента в рамках смоделированной ментальной программы со словами или поступками коммуниканта возможен и отрицательный исход. Этот отрицательный исход демонстрируется неработоспособностью созданной реципиентом модели мотивации и т. д. коммуниканта во внутреннем мире самого реципиента. Реципиент попадает в проблемную ситуацию непонимания.

Мы выдвигаем положение, что, в сущности, те же механизмы лежат в основе понимания не только «живой» деятельности коммуниканта, но и такого результата этой деятельности, как текст. Реципиент на основе лингвистического и экстралингвистического опыта и имеющихся в его распоряжении знаний (множества смыслов языковых выражений) строит, а затем проверяет модель текста. Самым естественным толкованием понимания является его толкование как формирование реципиентом смысла (смыслов), идентичного смыслу коммуниканта, что можно было бы образно назвать схождением реципиента и коммуниканта в одной точке пространства (или множества) смыслов. Реципиент и коммуникант не могут находиться в одной точке физического пространства и времени, но они могут совпасть в одной точке пространства смыслов. Возможность точного схождения в одной точке такого пространства (возможность для реципиента сформировать смысл, абсолютно идентичный смыслу коммуниканта), конечно, является лишь идеальным случаем. Понимание в действительности происходит через приближение к идеальному случаю совпадения смыслов, к точке абсолютной понятости и понятности, абсолютного совпадения вербально выраженных ментальных образов.

Формирование общей модели понимания позволяет рассмотреть этот процесс безотносительно к конкретной ситуации. Понимание, скорее, нацелено на уяснение некоторого сложного комплексного многоаспектного смысла.

Первое представление об этом комплексном образовании дает, например, понятие ‘мыслеформа’ А. С. Шохова[1]. Традиционно выделяемые формы отражения действительности, такие как ‘ощущение’, ‘восприятие’, ‘представление’, ‘образ’, ‘понятие’ и т. д.,

Шохин предлагает рассматривать в качестве «отдельных аспектов мыслеформы», которая является синтезом, единством перечисленных и некоторых других аспектов. Мыслеформа имеет ментальную природу, как и составляющие ее аспекты. Мыслеформа как синтез и единство вместе с тем не сливается ни с одним из своих аспектов, которые в составе мыслеформы в свою очередь не смешиваются друг с другом, хотя и несут на себе печать целого. Ни один из этих аспектов мыслеформы в ходе непосредственной жизнедеятельности не воспринимается человеком в своей отдельности. Отражение действительности в сознании является комплексным и достигается одновременно в составе всех аспектов мыслеформы. Мыслеформа не является простым набором аспектов, она есть некая целостность и, как таковая, обладает рядом качеств, отличных от качеств составляющих ее аспектов. Как индивидуальное ментальное образование мыслеформа всегда единственна в своем роде и неповторима. Она обладает способностью изменяться, как только субъект обратит свое внимание на нее. Мыслеформа целостна, и ее целостность является целостностью системы, состоящей из других мыслеформ.

Мыслеформа может быть включена в любую ментальную систему в качестве элемента. Мыслеформа не может быть передана вербально, так как вербальная передача переводит ее в разряд знаковых образований, которые в процессе трансляции, восприятия и толкования в большей или меньшей степени утрачивают изначальную природу. Все мыслеформы, населяющие ментальный мир, несут на себе печать своих создателей. Мыслеформы как системы активно формируются субъектом познания на основе усвоенной практики построения искусственно создаваемых систем с помощью правил, принятых в обществе. Необходимые субъекту познания мыслеформы он сопоставляет со знаками или группами знаков языка.

По мнению Юма, «вся творческая сила ума сводится лишь к способности соединять, перемещать, увеличивать или уменьшать материал, доставляемый нам чувствами и опытом»[2]. Мы привели слова Юма только для того, чтобы подчеркнуть отличие мыслеформы от юмовских мыслей-субстанций, заполняющих наше сознание. Мыслеформа не относится к простым преобразователям полученной информации, она участвует в создании этой информации и является формой организации возможного (воображаемого) мира.

Возможный мир можно интерпретировать либо как возможное положение дел, либо как возможное направление событий. По мнению Я. Хинтикка[3], «каждый, кто когда-либо обдумывал то, что он воспринимает или не воспринимает в данной ситуации, тем самым неявно классифицировал возможные положения дел на совместимые с содержанием его восприятия и несовместимые с ним, так как именно это и означает описание его восприятия». Описания возможных миров, которые являются частичными и не содержат взаимоисключающих высказываний, представляют собой модельные множества, способные раскрывать альтернативные возможные миры.

Существенную роль в процессах понимания вообще и формировании моделей возможных миров играют идеи. Идеи являются не пассивными формами воспроизведения действительности, но проектами возможной действительности и возможных действий человека, т. е. они лежат и в основе проектирования возможных миров. Даже при отсутствии непосредственного восприятия какой-либо ситуации остается возможность формирования ее идеи на базе доступных форм воспроизведения этой ситуации. Слепой человек не может, подобно зрячему, непосредственно воспринять цвет, однако это не означает, что у слепого нет никакого образа цвета. Такой образ идеи существует в форме субъективной идеи. Идеи – это своеобразные модели отсутствующего, не данного непосредственно.

В нашем понимании в основе мыслеформы лежит моделирование в форме идей. Модели здесь создаются на основе различных аналогий (по сходству, по смежности во времени или пространстве, причинной смежности). Примером аналогии по сходству может быть воспоминание о человеке по его фотографии, поскольку между фотографией и сфотографированным человеком есть сходство. Разглядывая фотографию, мы можем вспоминать предметы и события, одновременные с моментом фотографирования. Здесь срабатывает аналогия по смежности в пространстве и времени. Такие взаимосвязи возникают чаще всего на основе опыта, большого количества однородных примеров, имевших место ранее. По нашему мнению, понимание включает в

себя формирование идей (моделей) мысленных некоторых ситуаций, положений вещей в форме мыслеформ.

Для теории понимания существенно уяснить способ явленности реципиенту ментальных по своей природе значений и смыслов, существующих в сознании коммуниканта, которые с помощью языковых средств последний хотел бы довести до реципиента. Хайдеггер отмечал, что «намек – основная черта слова»[4]. Слово намекает на смысл, значение, существующие в сознании коммуниканта. Намек – это, в сущности, указание. Именно универсальные отношения указывания «приводят нечто к явленности, позволяют воспринять являющееся, пропустить через себя воспринятое»[5]. Указание содержит в себе момент предположительности, вероятностности. Этим оно отличается от отношения обозначения, претендующего на достоверность связи между обозначающим и обозначаемым, так что превращение знака из указания в обозначение оказывается изменением существа дела.

В виде мыслеформ происходит, по нашему мнению, построение ментальных моделей. Любой объект, в принципе, обладает бесконечным множеством качеств, а модель вбирает в себя принципиально конечное подмножество качеств моделируемого объекта, и при том значимых для создателя модели. Как отмечает, например, Коштоев, «модель никогда не может быть тождественна познаваемому объекту <…> Выделение упомянутого подмножества происходит всегда на основании приоритетных оценок субъекта. Причем существенность выделяемого качества определяется не сутью объекта, а зависит от целевых установок субъекта»[6].

Казалось бы, отбор конечного подмножества качеств объекта из всего бесконечного множества его качеств при моделировании создает возможность формирования «обобщенного» образа объекта. Но известно, что процедура обобщения есть выявление минимального числа самых специфических, имеющих наибольший приоритет, качеств, совокупность которых наиболее адекватно отражает суть объекта. Отсюда следует, что хотя процедура обобщения осуществляется с позиций субъекта, при корректном обобщении отбору полежит максимальное количество специфических качеств отображаемого объекта. Следовательно, если интеллектуальный горизонт (тезаурус) реципиента недостаточен для сформирования подмножества вполне адекватных качеств моделируемого объекта, то реципиент может сформировать лишь обобщенный образ, имеющий природу верования. Обобщенные образы большинства объектов, явлений и процессов человек формирует в процессе воспитания и обучения. Именно с этим и связана значимость коммуникации и понимания ее элементов.

Следовательно, процесс понимания проходит следующие этапы: моделирование ментальной программы коммуниканта, сопоставление полученных мотивов со стратегией поведения реципиента, самопонимание и возвращение к вопросу – понятен ли коммуникант реципиенту. Для понимания действия, услышав реплику, важно выявить мотив коммуниканта, принятое им решение и затем осмыслить предпринятое действие. Стоит заметить, что для понимания нужно схватывать и пытаться понять реплику, мотив, решение и действие каждого из участников коммуникации. В противном случае понимание будет неполным.

Следует подчеркнуть, что в процессе понимания субъект вынужден сам создавать модели ментальной программы, а не усваивать их в готовом виде, так как они не даны в объекте для непосредственного восприятия. Нельзя, к примеру, увидеть смысл в тексте, цель – в действии, структуру – в объекте, сущность – в явлении. Но их можно построить, выявить, открыть.

Таким образом, понимание, с этой точки зрения, представляет собой процесс построения модели ментальной программы фрагментов внутреннего или воображаемого мира.

Примечания

[1] Шохов, А. С. Структура ментального мира классической Греции. Новосибирск, 1993. 285 с.

[2] Юм, Д. Исследование о человеческом разумении. М. : Прогресс, 1995. С. 53.

[3] Хинтикка, Я. Логико-эпистемологические исследования : сб. избр. ст. М. : Прогресс, 1980. С. 39.

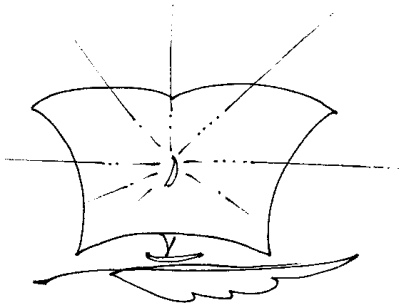
[4] Хайдеггер, М. Бытие и время. М. : Ad Marginem, 1997. С. 280.

[5] Хайдеггер, М. Время и бытие. М. : Республика, 1993. С. 261.

[6] Коштоев, В. В. Информационные системы и феномен жизни. Тбилиси, 1998. С. 183.

Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 11 (340).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 32. С. 130–134.

МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО



Ш. Ш. Хайрулин, И. Ю. Макаров, Е. В. Пинчуков, А. А. Чернышов

СТОЛКНОВЕНИЕ ИЛИ МЕСТОРАЗВИТИЕ? ОПЫТ КРИТИЧЕСКОГО ПРОЧТЕНИЯ КОНЦЕПЦИИ «ВТОРОГО МИРА» П. ХАННЫ

Рассматривается опыт критического осмысления книги П. Ханны «Второй мир» с учетом присутствующих в ней элементов психологического давления. В результате применения критического подхода раскрывается альтернативное, евразийское моделирование взаимоотношений между бывшими союзными республиками, а ныне – независимыми государствами.

Ключевые слова: второй мир; манипуляция сознанием; столкновение цивилизаций; месторазвитие; евразийство; геополитика.

Теоретическая и политическая нагруженность, а одновременно с ними – закамуфлированность, наукообразность методов ведения психологической войны в современном мире предполагают наличие не только высоких морально психологических качеств, но и высокий уровень философско-теоретической рефлексии, позволяющей защитить сознание от скрытого воздействия.

В 2010 году в московском издательстве «Европа» вышла книга американского политолога и историка Парага Ханны «Второй мир». За короткий срок данный труд переведен на восемь языков, а его автор – старший научный сотрудник и руководитель проекта «Глобальное управление» вашингтонгского New America Foundation – отмечен журналом Esquire как один из 75 потенциально наиболее влиятельных людей XXI века, в 2008 принимал активное участие в выборах Барака Обамы[1]. Эти факты, по всей видимости, свидетельствуют о том, что труд Ханны в значительной степени отражает политическую стратегию Запада в XXI веке.

Свое видение геополитических реалий XXI века автор основывает на предположении о «трехполюсности» сформированного после завершения «холодной войны» мира. Своеобразие этого подхода заключается в том, что переосмысливаются понятия «первого» и «второго» миров. К «первому» миру исследователь относит лишь Соединенные Штаты, Европейский Союз и Китай. Большинство других крупных и влиятельных государств, таких как Япония, Россия или Индия, причисляются им к «новому второму миру». Это в терминологии Ханны «сверхдержавки» – страны, которые, обладая огромным потенциалом, «…не могут и не смогут “подняться” вопреки воле Первого мира. При этом автор подробно рассматривает будущее Независимых государств, бывших союзных республик, отводя им скромные роли энергетических и аграрных придатков либо территорий с безликим населением, требующих освоения. Политический сценарий, стремящийся поменять основной вектор внешней политики Независимых государств, представляется как безальтернативный. Но так ли это?

Концепция «второго мира» основана на умозрительном методе «притягивания» эмпирического материала к целенаправленно обосновываемой теории. При этом ее создатель активно применяет методы психологической атаки и психологического давления на общественное сознание.

Психологическая атака – метод многообразного, многозначного воздействия на психику человека либо социальной группы с целью отвлечения его от своих намерений,

введения в состояние растерянности с последующим предложением или указанием желаемого для атакующего выхода из неопределенной и запутанной ситуации. Психологическое давление можно определить как метод воздействия, направленный на принуждение более слабого к каким-либо действиям либо размещение его на нижних ступенях социальной лестницы[2]. Если подойти к прочтению работы П. Ханны с этих позиций, то можно рассмотреть следующее.

Во-первых, уже в предисловии В. Иноземцева к книге отмечено: Ханна неоднократно подчеркивает, что книга стала результатом его многочисленных путешествий, в ходе которых он посетил половину существующих стран мира[3]. Автор нанизывает все увиденное и услышанное на стержень его гипотетических построений ради возможности действовать и «с уверенностью принимать непростые политические решения»[3]. То есть – обоснование мировоззренчески активной, преобразовательной позиции, больше похожее на психологическое давление, поскольку он пользуется средствами манипуляции сознанием. А именно: дробит, изымает из контекста информацию, не позволяя осмыслить проблему в ее целостности. Производит смешение информации и собственного, теоретически нагруженного мнения с целью, которая является определяющей в любой психологической войне: вызвать недоверие к стране, её прошлому и настоящему, растерянность, смятение, неопределённость своей гражданской позиции и как результат апатию, безразличие к настоящему и будущему своей страны и своего народа.

В первую очередь постараемся защитить сознание, заведомо зная, что наш оппонент имеет определенный политический интерес, стоящий над его исследовательской и научной позицией. Обширный арсенал средств защиты от манипуляции сознанием поможет нам «размышлять усиленно, как землекоп копает тяжелую глину»[4]. От нашего восприятия информации, мыслей и речи зависит многое, и прежде всего наше мировоззрение, убеждения и идеалы, а значит, по большому счету – наше будущее.

Включение здравого смысла. Существует важнейший признак попыток манипуляции сознанием, легко выявляющийся интуитивно. Это некогерентность высказываний, когда в рассуждениях манипулятора «концы с концами не вяжутся». Если Бжезинский[5] говорит о том, что распад СССР в конце 1991 года способствовал образованию «черной дыры» в самом центре Евразии, он констатирует умозрительный факт исчезновения государства с политической карты в том виде, в котором оно существовало. За два десятилетия «утекло много воды», но Ханна пользуется фактически той же установкой, проводя ту же самую, двухдесятилетней давности мысль Бжезинского: «…центральную и важную в геополитическом смысле часть суши стерли с карты земли…». Об этом свидетельствуют его сочные эпитеты: «утраченная Россия», бывшие союзные республики – Киргизия, Таджикистан – как серия «станов», Украина – «форпост борьбы с Россией». Наконец, оба исследователя говорят о проблемах Независимых государств как факторах, ведущих к «положительному» ослаблению прежней региональной политики. В обоих исследованиях рассуждение о бывших союзных республиках идет как об очерченных границами, но абсолютно не организованных территориях, требующих то ли нового освоения, то ли подчинения другому порядку. И при этом совершенно игнорируется факт, который никуда не исчезал, – на месте бывшего СССР нет «черной дыры» – есть Содружество независимых государств, основанное главами БССР, РСФСР и Украины путём подписания 8 декабря 1991 года в Вискулях (Беловежская пуща) под Брестом (Беларусь) «Соглашения о создании Содружества независимых государств». Кроме этого, есть и альтернативные формы сотрудничества в СНГ: Организация договора о коллективной безопасности (ОДКБ), Евразийское экономическое сообщество (ЕврАзЭС), Шанхайская организация сотрудничества (ШОС), Таможенный союз ЕврАзЭС.

Поиск корня проблемы. Важным является в нашем случае поиск основания теории. Концепция «второго мира» является логическим продолжением геополитических концепций, создающих основную смысловую линию, ведущую к теории «второго мира».

В самых общих чертах определяя направление мысли западных геополитиков (Ф. Ратцель, Х. Макиндер, А. Мэхэн), Независимые государства являются предназначенной к отрыву от России частью континентальной массы. Именно эта линия отношения к небольшим государствам как к территориям, отрыв

которых от «осевого ареала» необходим мировым державам для ослабления евразийской «сердцевины» и установления господства, прослеживается в работах З. Бжезинского и других, среди которых нам наиболее интересна концепция С. Хантингтона.

Смысл его теории сводится к следующему. После падения СССР наряду с западной цивилизацией (Северная Америка и Западная Европа) Хантингтон предвидит фиксацию еще семи потенциальных цивилизаций: славяно-православной, конфуцианской, японской, исламской, индуистской, латиноамериканской и африканской.

Все они оказываются едиными в том, что вектор их становления будет ориентирован в направлении, отличном от траектории развития Запада. Хантингтон считает неизбежным возникновение ситуации противостояния к ним и призывает взять за основу формулу: «The West and The Rest» («Запад и все остальные»).

Характер концепций, возникающих на такой теоретической основе, более чем очевиден. Фактически красной нитью проводится призыв к всемерному укреплению стратегических позиции западной цивилизации, к подготовке к противостоянию, к консолидации стратегических усилий против соединения цивилизаций в антизападный континентальный альянс[6].

Поэтому в концепции «второго мира» мы не найдем призывов к содружеству, взаимодействию, взаимопомощи, развитии в культурном и духовном взаимопроникновении. Основная смысловая линия – столкновение цивилизаций ради овладения геополитическим пространством – «разделяй и властвуй». Следовательно, именно противостояние и столкновение, а не Содружество, закладывается в основу современной западной политики в Средней Азии. Существуют ли альтернативные варианты теоретической мысли в этом направлении?

Исходя из принципа толерантности и плюрализма, мы предлагаем найти эти альтернативные точки зрения в расширенном поле теоретических концепций. И в этом случае будет вполне уместным осмыслить основные идеи, озвученные в российской геополитической традиции[7].

Создание альтернатив. П. Н. Савицкий создает концепцию «Евразии как Срединной Земли». Россия-Евразия есть «месторазвитие», которое является интегральной формой существования многих более мелких «месторазвитий». Понятие месторазвития перекликается с такими понятиями русской философии, как ‘соборность’, ‘всеединство’.

Очень важное понятие философии Савицкого – идеократия – термин, который объединяет собой все формы нелиберального правления, основанного на нематериалистических, духовных мотивациях. Это иерархическое правление, основанное на доминации религиозного идеала. Это приобретает особое значение в ситуации необходимости объединения социальных общностей с разнящейся религиозной спецификой.

Л. Гумилев, ученик и последователь П. Савицкого, развивая это направление, формирует теорию евразийской пассионарности. Он доводит до логического предела общеевразийскую идею о русских как этносе, сложившемся на основе тюркско-славянского слияния и этногенеза, предопределяя характер российской культуры, цивилизации, идеологии, политической судьбы. Великороссы, с точки зрения Гумилева, являются относительно «свежим» этносом, сплотившим вокруг себя «суперэтнос» Евразии.

На основе концепции Гумилева создаются неоевразийские концепции, имеющие несколько разновидностей. Нас интересует направление, сложившееся вокруг инициативной фигуры А. Дугина[8], в структуре которого мы сможем найти следующие интересные моменты. Во-первых, Евразия представляет собой полноценное месторазвитие, богатейшую почву этногенеза и культурогенеза. И в этом смысле неоевразийцы дают нам прекрасную альтернативу хищнической концепции «столкновения цивилизаций». Во-вторых, геополитический союз Леса и Степи, который лежит в основе российской государственности, обладает ключевым положением для культурно-стратегического контроля над Азией и Восточной Европой. Но такой контроль может быть основан лишь на гармоничном балансе Востока и Запада. Безоглядное стремление западной культуры к преобладанию, которое к тому же сопровождается непониманием культуры Востока, и ведет к конфликтам и потрясениям.

На территории Евразийского континента протекают процессы политической интеграции, которой способствуют такие структуры, как Содружество независимых государств,

Евразийский экономический союз, ОДКБ, ШОС, Таможенный союз. Это структуры, созданные на межгосударственном уровне, которые призваны постепенно решать очень важную задачу, озвученную на уровне общественного сознания: как, каким образом развернуть на практике концепцию многополярного и справедливого мира?

В этом смысле, безусловно, стоит присмотреться к решениям, уже найденным представителями политически активной части населения стран евразийского континента. К примеру, в 2001 году было создано Общероссийское политическое общественное движение «Евразия», в «Манифесте» которого обозначено, что поиски реализации многополярного мира ставит человечество перед проблемой поисков форм сочетания, с одной стороны, открытости миру (глобализация), а с другой – сохранения национальной и цивилизационной идентичности[9].

Таким образом, в евразийских геополитических концепциях мы видим полноценную альтернативу концепции «The West and The Rest». В оптике теоретических положений евразийской концепции страны СНГ представляются не как безликий перевал, а как месторазвитие, населенное полноценными этносами, имеющими право на самореализацию в духовном, культурном, экономическом и политическом отношении.

Включение памяти. Хорошая Россия для З. Бжезинского – это Россия «несуществующая»[10]. В этом случае под термином ‘Россия’ следует понимать то братство народов, которое складывалось веками, воплощением которого в данный момент является Содружество независимых государств. Плодотворной основой народов СНГ может стать только идея «цветущей сложности». И именно эта идея наиболее органично соединяет историю Независимых государств – участников Содружества. Этногенез российских этносов представляет собой сложную картину. В российской истории практически никогда не было моноэтничного государства. Раннее формирование восточных славян, русских – это этническое сочетание славян и финно-угров. После этого возникший сложный этнокультурный ансамбль дополняется мощным толчком из Золотой Орды. Поэтому Россия воплощает идею целого как симфонии участия многих народов в строительстве государственности. Именно этот подход лежит в евразийском взгляде на действительность. И именно этот принцип воплощает в себе идея СНГ.

Проекция в будущее. Золотая середина между двумя крайностями – прохладным сосуществованием и религиозным фанатизмом – путь евразийского диалога активных, фундаментально и горячо верующих людей. Это – новая модель межконфессионального диалога, который базируется на глубоком осмыслении и уважении традиции своего и другого народа. Это идеальная модель органичного многовекового сосуществования мусульман и православных как полноправных граждан своих независимых государств[11]. На этой же общей платформе возможно решение межэтнических конфликтов, поскольку в общем евразийском доме не может быть места национализму, а цивилизации не имеют целью столкновение.

Более того, если отталкиваться от необходимости многостороннего военного сотрудничества государств – участников СНГ, перед нами возникает один существенный вопрос, который получает свое разрешение именно в логическом развитии линии евразийского сотрудничества с учетом религиозного традиционализма. Это – стремление к надежному сохранению и разностороннему приумножению исторических и культурных традиций как основы самосознания народов, участвующих в Содружестве. Патриотизм, внутренняя духовная жертвенность – именно это объединяет воинов любых конфессий, что объединяет нас, что осталось живо и только усиливается традиционно-религиозными средствами[12]. Многостороннее взаимодействие именно в военной области, в первую очередь повлияет на дальнейшее укрепление связей в СНГ, позволит усилить практическую реализацию положений, заложенных в идею Содружества независимых государств[13].

Таким образом, будучи вписанными в сценарий «Запад и все остальные», Независимые государства представляют собой территории, предназначенные для освоения западной культурой. Для полноценного ответа на политический вызов необходимо глубже осмыслить идеи, рожденные представителями евразийского мировоззренческого направления. Только единение в рамках общеевразийского дома позволит сохранить независимость, культурную и духовную идентичность, оставаясь полноценным месторазвити-

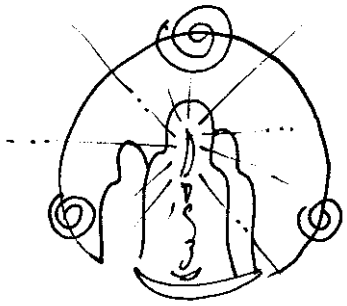
ем в «соцветье» евразийских культур. Путь, обретенный в 1991 году, – это независимость. Наверное, этот путь является на практике наиболее тяжелым в современной геополитической и экономической обстановке. Но, пожалуй, и самым достойным. Есть трудности, но есть и воля к их преодолению. Особенно если это – объединенная политическая воля единого и цельного международного Содружества независимых государств. Евразийское понимание СНГ как единого месторазвития требует и самоопределения, и повышения конкурентоспособности национальных экономик, и совместного решения проблем экономического роста, достижения стратегических целей, заявленных при его образовании СНГ.

Примечания

[1] Ханна, П. Второй мир. М. : Европа, 2010. С. V.
[2] Дерюгин, В. И. Тайное становится явным. Социально-психологическое воздействие и влияние на людей : (Специальные методы). Челябинск, 1996.
[3] Ханна, П. Второй мир. С. XIV.
[4] Кара-Мурза, С. Г. Манипуляция сознанием. М., 2000. С. 825.
[5] Бжезинский, З. Великая шахматная доска : (Господство Америки и его геостратегические императивы). М., 1998. 256 с.
[6] Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций. М., 2003. 603 с.
[7] Дугин, А. Г. Основы геополитики. Геополитическое будущее России. Мыслить Пространством. М., 1999. С. 8–90, 152–159, 629–688.
[8] Там же. С. 152–159.
[9] Манифест ОПОД «Евразия» [Электронный ресурс]. URL : http://eurasia.com.ru/eurasianlook.html.
[10] Бжезинский, З. Великая шахматная доска…
[11] Евразийство : от философии к политике : тез. докл. Александра Дугина на Учредительном съезде ОПОД «Евразия» (Москва, 21 апр. 2001 г.) [Электронный ресурс]. URL : http://eurasia.com.ru/eurasianlook.html.
[12] Мацына, А. И. «Путь воина» : неизбывность самопреодоления // Бытие человека : проблема единства в многообразии современного мира : материалы междунар. науч. конф. Челябинск, 2012. С. 108–114.
[13] Мацына, А. И. Таджикистан : альтернативы цивилизационного развития / А. И. Мацына, Ф. Г. Зарифбеков // Бытие человека : проблема единства в многообразии современного мира : материалы междунар. науч. конф. Челябинск, 2012. С. 124–128.

Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 11 (340).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 32. С. 135–140.

СОЦИОЛОГИЯ



С. С. Логиновский

СОЦИАЛЬНАЯ МЫСЛЬ И СОЦИОЛОГИЯ: КОНТРАДИКТОРНОСТЬ ИЛИ СУБОРДИНАЦИЯ?

Рассматривается отношение ‘социальная мысль – социология’. Критикуется традиционная модель, согласно которой они находятся в отношении контрадикторности. Вместо нее предлагается новая модель, согласно которой социология является одной из возможных парадигм осмысления социальной реальности и находится, наряду с другими парадигмами, как вид, в отношении подчинения к ближайшему роду – социальной мысли.

Ключевые слова: социальная мысль; социология; наука; Т. Кун; парадигма; контрадикторность; субординация.

В настоящее время все случаи рефлексии над коллективной жизнью людей делят на две хронологически неравные части: на *социальную мысль*, зародившуюся в глубокой древности, и на *социологию*, созданную Огюстом Контом в XIX веке. При этом предполагается, что социальная мысль и социология находятся в отношении контрадикторности[1]. Основанием для такого разделения является эпистемологический статус знания: социология – это научное знание об обществе, а социальная мысль – знание не научное.

Конкретизируя это положение, известный социолог А. Б. Гофман выделяет ряд «эпистемологических критериев» для различия социологии и социальной мысли. Прежде всего, научность социологии проявляется в оперировании научными фактами, которые являются результатом специальной обработки реальности, особыми идеализированными объектами. Далее, «как и всякая наука, социология основана на *понятийном* аппарате и, шире, *теоретическом* осмыслении реальности. Это *систематизированное* знание, отличное от хаотичного набора различных сведений… Оно формулируется в более или менее *универсальных высказываниях, называемых номологическими: законах, закономерностях, принципах, зависимостях, частных обобщениях*… Подобные высказывания предполагают определенные *процедуры доказательства*, *проверки и опровержения*»[2].

Тесно связан с эпистемологическими критериями этический критерий. Он предполагает, что социология, в отличие от социальной мысли, характеризуется установкой, согласно которой познание является высшей ценностью. Ради достижения объективного знания социолог в процессе своей познавательной деятельности должен абстрагироваться от всех своих пристрастий, от своих религиозных, политических и т. п. предпочтений.

В социальной мысли, напротив, различного рода ценности – религиозные, нравственные, политические – не просто существуют, но и организуют эту разновидность знания об обществе. Если социология как наука бесстрастно описывает, объясняет и предсказывает поведение изучаемого объекта, то социальная мысль интересуется не только и даже не столько этим, сколько построением моделей правильного, идеального общественного устройства. Говоря иначе, социальная мысль интересуется не столько сущим, сколько должным. Даже обращаясь к сущему, она рассматривает его сквозь призму должного,

т. е. оценивает сущее, причем, как правило, критически.

Конечно, современные социологи, отрицающие научный статус социальной мысли, тем не менее, признают, что она имела и имеет определенное положительное значение. Нередко указывается даже на преимущества социальной мысли перед социологией, причем эти преимущества видят именно в её ненаучных особенностях. Например, А. Б. Гофман считает, что социальная мысль лишена многих «комплексов» социологии (стремления сохранять предметную и методологическую чистоту, строгое следование стандартам научности) и поэтому для нее прозрачны различного рода междисциплинарные границы, на которых нередко «сосредотачиваются важнейшие проблемы социальной жизни. Социальная мысль, не озабоченная постоянным поиском доказательств обоснованности своих утверждений, заключает в себе большой эвристический потенциал, имеющий существенное значение и для социологии»[3]. Однако, несмотря на подобные суждения, в целом социологи воспринимают социальную мысль как нечто несовершенное, имеющее значение лишь как необходимое условие появления полноценного – научного – знания об обществе – социологии.

Несмотря на то, что подобное в*и*дение отношений между социальной мыслью и социологией является общепринятым, современное состояние научного знания позволяет предположить, что различия между социальной мыслью и социологией как минимум преувеличены. По мысли Ю. Н. Давыдова, социальная теория не только XVII и XVIII веков, но и эпохи Средневековья, не говоря уже о греко-римской античности, была далеко не такой уж «мифологичной», религиозной и утопической, как пытались представить ее Конт и Маркс, одинаково претендовавшие на лавры создателей «подлинной науки об обществе»[4]. Исследователь не без оснований считает, что создатели социологии сознательно преуменьшали возраст науки об обществе, «ведь только таким образом каждый из крестных отцов “подлинной науки об обществе” мог безбоязненно присваивать не столь уж скудное наследие этой явно великовозрастной девицы, попутно обесценивая то, что присвоить не удалось»[5]. Такие используемые для этой цели характеристики социальных теорий прошлого, как ‘мифологизм’, ‘религиозный обскурантизм’ и ‘утопизм’, есть не более чем оценочные суждения мыслителей эпохи Просвещения, которые создали мировоззренческое (идеологическое) обоснование как для естествознания Нового времени, так и для подражающей этому естествознанию «социальной физики».

Действительно, с одной стороны, те признаки, которые якобы отличают социологию как научное знание об обществе от донаучной социальной мысли, в действительности наличествуют и в социальной мысли. У древних и средневековых мыслителей есть и эмпирические наблюдения, и понятийный аппарат, и теоретическое осмысление социальной реальности, и определенные процедуры доказательства, проверки и опровержения (пусть и не всегда тождественные новоевропейским научным стандартам), одним словом – рациональное осмысление социальной действительности. Это признают и представители социологи, в лице М. Вебера констатируя, что ещё во времена Платона «впервые был открыт для сознания смысл одного из величайших средств всякого научного познания – понятия. Во всем своем значении оно было открыто Сократом. И не одним им. В Индии обнаруживаются начатки логики, похожие на ту логику, какая была у Аристотеля»[6].

Но ещё важнее другое обстоятельство – социальная мысль обладает своей собственной стандартом (точнее – стандартами, поскольку существуют различные варианты социальной мысли) рациональности. Обозначая донаучный вариант осмысления мира обобщающим термином ‘*миф*’, К. Хюбнер отмечает, что «миф обладает своей собственной рациональностью, которая реализуется в рамках его собственных понятий об опыте и разуме <…> Соответственно миф обладает своей собственной формой систематической гармонизации: он упорядочивает явления в их взаимосвязи, использует “логику” своего “алфавита” и свои фундаментальные структуры (Gestalten)»[7]. В современной науке подобное восприятие мифа является общепризнанным. Обсуждается лишь, что именно собой представляет эта альтернативная логика и может ли она быть адекватно выражена в понятиях новоевропейской науки[8].

С другой стороны, ненаучные особенности социальной мысли, якобы успешно изжитые социологией, в действительности присутствуют и в этой «подлинной науке об об-

ществе». Не только в социальной мысли, но и в социологии есть место для религиозно-метафизических, нравственных, политических и прочих ценностей и основанных на них оценках. Как отмечает Лео Штраус, пользоваться беспристрастным, лишенным оценок (и, стало быть, стоящих за ними ненаучных метафизических допущений) языком не смог даже такой бескомпромиссный сторонник «свободы от оценок», как Макс Вебер. В его работах Лео Штраус находит множество оценочных суждений, таких как «великие личности», «несравненное величие», «непревзойденное совершенство», «возвышенный характер этических требований», «чистое и глубокое убеждение»[9].

Очевидно, что за этими (как и любыми другими) оценками стоят научно недоказуемые, принимаемые на веру ценности, являющиеся предпосылками (часто неосознаваемыми) и оценок, и всех остальных суждений. Наличие подобных вненаучных предпосылок у ученых, в том числе социологов, сегодня ни для кого не секрет. Общеизвестно, что социология XIX века была «зачарована» идеей Прогресса, которую О. Конт называл «истинно основным *догматом* [выделено мной. – *С. Л.*] человеческой мудрости как практической, так и теоретической»[10]. Прекрасный анализ этого и других догматов социологии XIX века дан в статье Ю. Н. Давыдова «Метатеоретические устои социологии XIX века». Этот анализ позволяет автору говорить о целом «метатеоретическом “комплексе” социологии XIX века, в котором на общей почве “социологического реализма” слились обожествление науки Нового времени и абсолютизация идеи Прогресса, обусловившие еще одну черту этого культурно-исторического типа социально-научного знания – редукционизм»[11].

Социологи XX века, хотя и осознавали проблематичность многих положений предшествующего этапа развития социологии, во многом продолжали следовать им, одновременно создавая свои собственные «метатеоретические допущения». Хотя времени с момента окончания XX века прошло сравнительно немного и созданные тогда теории еще не стали достоянием истории (что затрудняет их анализ), всё же примеры таких «метатеоретических допущений» указать можно. Показательный пример – анализ А. У. Гоулднером одной из ведущих теорий XX века – функционализма Т. Парсонса и его последователей[12].

Метафизические допущения присутствуют и в социологических рекомендациях относительно изменений общества. Хотя нередко подчёркивается, что в социологии разработка рекомендаций относительно путей воздействия на социальные процессы, в отличие от социальной мысли, базируется на исследовании «реальных тенденций» (А. Б. Гофман), а не того, что представляется желаемым или должным, в действительности практические рекомендации социологии поразительно похожи на построения социальных мыслителей. И это относится не только к очевидно утопическим социальным проектам О. Конта и К. Маркса. Если другие, более поздние социологи, и кажутся по сравнению с ними реалистичными, то это зачастую объясняется тем, что, в отличие от О. Конта, К. Маркса и подобных им критически настроенных по отношению к наличной действительности мыслителей, «реалисты» в целом довольны существующим порядком вещей и поэтому склонны занимать в отношении наличествующей социальной действительности апологетическую позицию. Хорошим примером подобной ангажированности служит объяснение социального неравенства в структурном функционализме. Несмотря на то, что даже для обозначения проблемы социального неравенства в нем используется нейтральный – заимствованный в естественных науках – термин ‘стратификация’, на деле речь идет не о беспристрастном рассмотрении проблемы, а об апологии существующего социального порядка.

Представляется, что ангажированность любого мыслящего человека (не ангажированность конкретным набором идей, здесь выбор есть, а ангажированность как таковая) является неизбежной. В самом деле, стоит только задать простой вопрос: «что такое реальные тенденции?», «что в данном случае означает слово “реальные”?», и проблематичность данного понятия, его ценностная метафизическая «нагруженность» станет очевидной. Очевидно, что в данном контексте слово ‘реальные’ означает «потенциально возможные», «осуществимые на практике» тенденции развития социальной реальности. Но, во-первых, в действительности существует множество возможных («реальных») вариантов развития событий. Во-вторых, что еще более важно, сам перечень того, что представляется

реальным, определяется не столько самой реальностью, сколько мировоззрением составляющего этот перечень человека. Для Платона осуществимость его проекта идеального общества была более чем реальной, иначе бы он не ездил в Сиракузы. Как убедительно показывает нам современный конструктивизм, если социальное и не сводится полностью к феномену, сконструированному людьми, то все же оно в значительной степени зависит от человеческого восприятия, от представлений людей о том, что реально, а что нет.

Одним словом, как резюмирует Л. Штраус, «вопросы, которые мы задаём общественным феноменам, зависят от направления нашего интереса или от нашей точки зрения, а последние – от наших ценностных представлений. Но ценностные представления исторически относительны. Следовательно, суть общественной науки радикально исторична, ибо концептуальные рамки общественных наук целиком определяются ценностными представлениями и направлением интереса. Соответственно, бессмысленно говорить о «естественной системе отсчёта» или ожидать окончательной системы основных понятий: все системы отсчёта эфемерны»[13]. Не зависимо от того, проводиться ли социологами эмпирическое исследование общества или нет, ему предшествуют и его определяют некоторые априорные представления об обществе и людях, субъективное отношение (нередко весьма эмоциональное) исследователя к ним. «Не означает ли это, – задаёт риторический вопрос А. У. Гоулднер, – что на наших глазах проделывается фокус… [когда. – *С. Л.*] выдвигается требование, чтобы то, что открывает социология в социальном мире, было ограничено теми предпосылками, которые социология уже выдвинула относительно него априори, или зависело от них»[14].

Указанные недостатки не являются проблемой исключительно социологии, они есть проблема науки как проекта эпохи Модерна. Они присущи социологии именно потому, что она искренне и небезуспешно пытается следовать новоевропейскому стандарту научности. Суть этого проекта связана с убеждением, что ученый способен абстрагироваться от всех субъективных моментов, от всех своих страстей и привязанностей, т. е. от самого себя как представителя конкретного общества и культуры. Предполагалось, что ученый способен достичь состояния полной незаинтересованности, объективности, социокультурной необусловленности, находясь в котором он и описывает реальность такой, какая она есть «сама по себе». При этом считали, что достигается подобное состояние сравнительно легко, практически автоматически: «главная сила нашего организма, – пишет О. Конт, – исправляет в умах ученых, иногда непроизвольно, неполноту и узость общего направления нашего века»[15].

С современной точки зрения, этой концепции присуще множество недостатков, и главный из них – неосуществимость. Познание не может начаться с нуля, на основе недоверия ко всем традициям. Напротив, оно предполагает вписанность познающего индивида в одну из них[16]. Поэтому всякая система знаний основывается на некоторых мировоззренческих предпосылках или допущениях, которые либо принимаются как очевидные (и потому не нуждающиеся в обосновании), либо вообще не осознаются. Каждый исследователь, осознано или неосознанно, выбирает те или иные мировоззренческие установки. Выбор этот практически всегда обусловлен «субъективными» предпочтениями исследователя, связанными с его социокультурным окружением. И выбор О. Конта и его последователей ничем не лучше и не хуже выбора других представителей социальной мысли.

В связи со всем сказанным уже не покажется чрезмерным утверждение отечественных социологов Ю. Г. Волкова и И. В. Мостовой о том, что социология, строго говоря, не является наукой. С точки зрения позитивистского подхода, наукой является лишь скрупулезное собирание «фактов», любая же попытка их систематизации и объяснения рано или поздно приводят к «научным революциям», показывающим, «что Земля не настолько плоская, как всесторонне обосновала наука, и что в лучшем случае всё предыдущее знание описывало “частные случаи” доселе неизвестных (точнее, не изученных нами) закономерностей. Собственно, – подытоживают Волков и Мостовая, – развитие социологии подтверждает, что её претензии на “научность” сначала были довольно необоснованным притязанием, впоследствии превратились в добросовестное заблуждение, а затем стали источником вполне осознанной (и весьма лукавой) мифологизации»[17].

Конечно, работы социологов содержат и объективные знания (как, впрочем, и со-

чинения представителей социальной мысли). Можно даже допустить, что количество таких знаний в социологии больше, чем в социальной мысли. Но это, как справедливо замечает Давыдов, не даёт социологии «право третировать все предшествующее ей социологическое знание как "*до*-", а то и вовсе "ненаучное". Ее научность столь же относительна, сколь относительна и научность всех иных разновидностей социальной теории, получивших свое научное достоинство от соответствующих типов науки, в культурно-исторических рамках которых они возникали, развивались и, наконец, исчерпывали свой научный потенциал, разделяя судьбу соответствующей формы "научности"»[18].

Все сказанное позволяет выдвинуть иное видение взаимоотношений социальной мысли и социологии. По мнению автора, более удачным (нежели господствующая ныне дихотомия) объяснением взаимоотношений социологии и социальной мысли является концепция Томаса Куна, изложенная им в работе «Структура научных революций». С этой точки зрения подход к обществу современных социологов (со всеми возможными вариантами) оказывается лишь одной из множества парадигм осмысления социального бытия. При этом, как подчёркивает Т. Кун, говорить о превосходстве, большей истинности (объективности) той или иной парадигмы невозможно. Чем более глубоко, пишет американский философ, историки науки изучают отвергнутые современной наукой научные теории прошлых эпох, тем очевиднее, что они были не менее научными, чем современные научные теории. «Если эти устаревшие концепции следует назвать мифами, то оказывается, что источником последних могут быть те же самые методы, а причины их существования оказываются такими же, как и те, с помощью которых в наши дни достигается научное знание. Если, с другой стороны, их следует назвать научными, тогда оказывается, что наука включала в себя элементы концепций, совершенно несовместимых с теми, которые она содержит в настоящее время <…> Устаревшие теории нельзя в принципе считать ненаучными только на том основании, что они были отброшены»[19]. Сказанное в полном объёме применимо и к социальной мысли (в различных её вариантах), которая находится в таком же отношении к социологии, как физика Аристотеля к физике Ньютона или Эйнштейна.

Другими словами, между понятиями 'социология' и 'социальная мысль' имеет место быть не контрадикторность, а субординация, где социальная мысль является родовым понятием, включающим как вид (наряду со многими другими видами) социологию. При этом существовавшие в древности и в средние века варианты осмысления социального бытия обозначают именем рода ('социальная мысль') с прибавлением видообразующего признака (например, 'социальная мысль Аристотеля'). И только для варианта осмысления социального бытия, ориентирующегося на стандарт научности новоевропейского естествознания, используется особое название ('социология'), призванное выделить его из ряда других вариантов.

Некоторые авторы, понимая условность такого выделения, считают возможным использовать термин 'социология' в качестве родового понятия (оказывающегося в этом случае эквивалентным понятию 'социальная мысль') для обозначения любых вариантов осмысления социального бытия. По мнению автора данной статьи, в этом нет необходимости. Название 'социология' может быть удержано как вариант осмысления социального бытия, ориентирующегося на стандарт научности новоевропейского естествознания. Необходимо лишь помнить, что социология как вид социальной мысли отличается от любого другого вида социальной мысли не большей степенью достоверности (доказанности, истинности), а иной «совокупностью убеждений, ценностей, технических средств и т. д.», задающих специфическое в*и*дение социальной реальности. Поэтому «выбор между конкурирующими парадигмами оказывается выбором между несовместимыми моделями»[20], выбором, предполагающим акт веры, какие бы рациональные аргументы для обоснования этого выбора ни приводились.

Сказанное относится не только к развитию науки или к паре 'социология / социальная мысль', но и к большей по объёму паре (видами которой является первая пара) – 'наука / ненаучные формы знания'. Как справедливо замечает Хюбнер, применение научного метода к самой науке показывает, что не только в случае с мифом, но и в случае с наукой, мы имеем дело с системами знаний, делающими возможным опыт, по причине чего

опыт не может быть источником суждений об этих системах. «То же самое может быть сказано и о разуме. Оба они, опыт и разум, и *тем самым* критерии истины и реальности изначально соподчинены между собой с помощью частных представлений о причинности и времени. И нет ничего более неверного, чем приписывать мифу, как это часто происходит, статус иррационального, а науку противопоставлять ему в качестве рационального… *Мифологический и научный опыт, мифологический и научный разум являются в известном смысле несоизмеримыми*»[21] в значении, которое вкладывает в это слово Т. Кун, со всеми вытекающими из этого следствиями, главным из которых является недопустимость отрицания какой-либо формы знания только лишь за её несоответствие стандартам новоевропейского естествознания.

Закономерным итогом всего сказанного являются следующие слова Ю. Н. Давыдова. «Сегодня, – пишет он, – мы, по всей видимости, присутствуем при последних минутах невероятно долгого, растянувшегося более чем на сотню лет, прощания с тщеславной просветительской иллюзией, согласно которой те люди, что жили до нас, непременно должны были быть глупее нас и уж, во всяком случае, должны были уступать нам в смысле “научности” их представлений об обществе»[22]. Вместо этого приходит понимание, что опыт иных культур, иное в*и*дение общества ценны не только как уникальная часть общечеловеческой культуры, но и как важное подспорье в деле решения проблем современного общества.

Примечания

[1] Давыдов, Ю. Н. Исторический горизонт теоретической социологии // История теоретической социологии : в 4 т. Т. 1. М., 1997. С. 15–16.

[2] Гофман, А. Б. Семь лекций по истории социологии // Гофман, А. Б. Классическое и современное. Этюды по истории и теории социологии. М., 2003. С. 21.

[3] Гофман, А. Б. История социологии и история социальной мысли : общее и особенное // Гофман, А. Б. Классическое и современное. Этюды по истории и теории социологии. М., 2003. С. 359–360.

[4] Давыдов, Ю. Н. Исторический горизонт теоретической социологии. С. 11.

[5] Там же. С. 16.

[6] Вебер, М. Наука как призвание и профессия // Вебер, М. Избранные произведения. М., 1990. С. 716. Правда, далее Вебер подчёркивает, что только на Западе (в античной Греции и, особенно, начиная с эпохи Возрождения, то есть рождения Современности) все эти достижения начинают играть заметную роль.

[7] Хюбнер, К. Критика научного разума. М., 1994. С. 320.

[8] См. сравнительно полный обзор различных точек зрения: Мелетинский, Е. М. Поэтика мифа. М., 2000. С. 12–162; Найдыш, В. М. Философия мифологии. XIX – начало XXI в. М., 2004.

[9] Штраус, Л. Естественное право и история. М., 2007. С. 53.

[10] Конт, О. Дух позитивной философии // Западно-европейская социология XIX века. Тексты. М., 1996. С. 54.

[11] Давыдов, Ю. Н. Метатеоретические устои социологии XIX века // Социс. 1998. № 8. С. 22.

[12] Гоулднер, А. У. Наступающий кризис западной социологии. СПб., 2003. С. 201–390.

[13] Штраус, Л. Естественное право и история. С. 42.

[14] Гоулднер, А. У. Наступающий кризис западной социологии. С. 53–54.

[15] Конт, О. Курс положительной философии // Западноевропейская социология XIX века. Тексты. М., 1996. С. 116.

[16] Лекторский, В. А. Теория познания (гносеология, эпистемология) // Вопр. философии. 1999. № 8. С. 76–77.

[17] Волков, Ю. Г. Социология / Ю. Г. Волков, И. В. Мостовая. М., 1999. С. 81–82.

[18] Давыдов, Ю. Н. Исторический горизонт теоретической социологии. С. 12.

[19] Кун, Т. Структура научных революций. М., 1975. С. 18.

[20] Там же. С. 125.

[21] Хюбнер, К. Критика научного разума. С. 320.

[22] Давыдов, Ю. Н. Исторический горизонт теоретической социологии. С. 22–23.

Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 11 (340).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 32. С. 141–147.

С. М. Бедюхова, М. В. Кондратов, А. А. Тараданов

ФЕНОМЕН СЕМЬЕХОЗЯЙСТВА

Рассматривается соотношение понятий ‘хозяйство’, ‘домохозяйство’, ‘семья’. Обосновываются положительные стороны синергетирующего эффекта семьи и домохозяйства, на основании чего сформулировано определение ‘семьехозяйства’.

Ключевые слова: хозяйство; домохозяйство; семья; семьехозяйство; общественное воспроизводство; социализация.

1. Домохозяйство в семье

В социальной теории не выработано убедительного разграничения понятий ‘семьи’ и ‘домохозяйства’. Настоящая статья представляет собой попытку возможного решения данной проблемы.

Г. Беккер, исследуя «экономический подход к социальным вопросам»[1], предлагает следующие принципы анализа отношений социального и экономического:

1. Максимизация функции полезности или богатства. Субъекты: семья, фирма, правительство, профсоюз.

2. Рыночное равновесие. Существуют явные или неявные рынки, которые координируют действия разных участников таким образом, что их поведение становится взаимосогласованным.

3. Постоянство предпочтений. «Стабильность предпочтений предполагается по отношению не к рыночным товарам и услугам <…>, а к основополагающим объектам выбора, которые производит каждое домохозяйство, используя для этого рыночные товары и услуги, собственное время и прочие ресурсы. Эти глубинные предпочтения определяются через отношение людей к фундаментальным аспектам их жизни, таким как здоровье, престиж, чувственные наслаждения, доброжелательность или зависть. И отнюдь не всегда остаются стабильными, если иметь в виду рыночные товары и услуги»[2].

Г. Беккер применил экономический подход к разным сферам жизнедеятельности семьи: разделение труда в семье, выбор брачного партнера, рождаемость, потребительское поведение. Последнее рассматривается Г. Беккером в рамках теории распределения времени между различными видами деятельности. Первоначально неоклассическая экономическая теория разделяла сферу производства, где агентом была фирма, и сферу потребления, где действовало домохозяйство. Г. Беккер предложил иной подход, объединяющий производственную и потребительскую функции домохозяйства. Центральное утверждение этой теории таково: «Домашние хозяйства являются как производителями, так и потребителями; они производят полезность (в виде конечных объектов потребления[3]), комбинируя затраты товаров (приобретаемых на рынке, которые служат сырьем для производства полезности[3]) и времени в соответствии с правилами минимизации издержек из традиционной теории фирм»[4]. Полная цена единицы полезности – сумма цен продуктов, выступающих в качестве сырья, и использованного времени на единицу полезности. Если стоимость времени по сравнению со стоимостью продуктов возрастет (повышается доход от продажи рабочей силы на рынке труда в единицу времени), то происходит уменьшение количества времени и возрастает количество продукции, используемых на единицу полезности. Отсюда вытекает два следствия.

Во-первых, домашним трудом (затратами времени) можно компенсировать ограниченность доходов, которых не хватает для приобретения на рынке конечных объектов потребления, а достаточно лишь для покупки товаров-сырья. Но физическая активность и, особенно, время – ресурсы, не поддающиеся увеличению подобно доходу, поэтому домашний труд не может вести к постоянному неограниченному росту уровня жизни семьи.

Во-вторых, домашним трудом как необходимостью занимаются те члены семьи, чей труд на рынке оплачивается ниже, то есть чье время дешевле. Эти различия в оплате труда могут усугубляться тем, что сложившееся внутрисемейное разделение труда заставляет членов домохозяйства специализироваться на накоплении человеческого капитала раз-

ного типа: одних – повышающих производительность на рынке, а других – повышающих производительность в домохозяйстве. Г. Беккер, как и Т. Парсонс, в качестве основополагающей предпосылки внутрисемейного разделения труда выдвигает биологические особенности полов, но вводит опосредующий элемент в виде накапливаемого человеческого капитала (развиваемых способностей). Г. Беккер не обсуждает, возможно ли накопление одним субъектом капиталов того и иного вида в таком количестве, чтобы успешно действовать в обеих сферах. Он придерживается мнения, что обязательно происходит специализация. Но накопление одних навыков ограничивает успех там, где нужен капитал иного рода. Таким образом, возникают дополнительные социальные предпосылки ограничения сфер активности. При таком объяснении, очевидно, что женщины специализируются на ведении домашнего хозяйства, а мужчины – на рыночной активности[5].

Однако если Т. Парсонс жестко закрепляет роли экспрессивного и инструментального лидеров за женщиной и мужчиной соответственно, то Г. Беккер считает такое разделение труда более вероятным, но не обязательным. Единая функция благосостояния семьи максимизируется исходя из ограничений в виде дохода и времени, которые, в свою очередь, зависят от накопленного каждым супругом капитала. В построениях Г. Беккера женщина вносит свой вклад в благосостояние семьи через использование своего времени, а мужчина – через обеспечение семьи доходом. Но постулирование единой функции благосостояния семьи допускает, что такое разделение ролей – нежесткое, то есть функция не чувствительна к тому, кто из супругов участвует в формировании благосостояния семьи тем или иным способом. Если продолжить цепь рассуждений, наличие единой функции благосостояния семьи подразумевает, что стабильность брака не зависит от того, муж или жена вносят больший вклад в семейный бюджет. Г. Беккер связывает рост разводов с сужением спектра семейных функций, ростом индивидуализма и рационализмом индивидуальных действий: мужчины и женщины разводятся, если ожидают, что их благосостояние от этого возрастет[6].

В концепции Г. Беккера принцип максимизации подразумевает рациональность субъектов действия, но, по мнению ученого, экономический подход не требует от агентов непременного осознания стремления к максимизации или объяснения поведенческих стереотипов. Существует оптимальная степень обладания каким-либо благом (баланс между издержками и выгодой), к которой стремятся субъекты. И не обязательно, что общий результат оптимизирующих действий отдельных факторов выльется в социально оптимальный для общества результат (в этом отличие данного подхода от функциональной теории, которая исходит из полезности явления для всего социума или значительной его части)[7]. Г. Беккер широко трактует издержки: они могут быть как материального, так и нематериального плана. Когда явно выгодные возможности упускаются субъектом, «экономический подход не ищет убежища в предположениях об их иррациональности, довольстве уже имеющимся богатством или удобных сдвигах ad hoc в системе ценностей (то есть предпочтениях). Напротив, он постулирует существование издержек, которые сводят на нет предполагаемые выгоды и которые не так легко “увидеть” сторонним наблюдателям»[8].

Экономический момент присутствует во всей жизнедеятельности семьи, он проявился более отчетливо в жизни российских домохозяйств в последнее десятилетие XX века, но его нельзя абсолютизировать, и надо понимать, что вне рассмотрения остается символический аспект супружеских отношений, личностные черты супругов как предпосылки функционирования семьи[9].

К функциям домохозяйства относятся оптимизация и разделение труда внутри домохозяйства.

Оптимизация – процесс придания чему-либо оптимальных, наиболее благоприятных, свойств, показателей, выбор наилучшего из возможных вариантов[10].

В случае домохозяйства оптимизация проявляется в виде поиска наиболее эффективного его функционирования.

Разделение труда внутри домохозяйства позволяет специализироваться отдельным его членам на конкретных видах деятельности, что позволяет увеличить эффективность деятельности домохозяйства.

2. Семья в домохозяйстве

Несмотря на возникновение и распространение в современном обществе новых форм

организации частной жизни, именно семья остается основным структурообразующим элементом домохозяйства, а домохозяйства этого типа доминируют как социальный институт, представляющий сферу частной жизни[11].

А. Тараданов исходит из того, что «…поскольку никакое другое социальное образование, кроме семьи, не способно к самосохранению и воспроизводству социального, искомым рабочим монистическим определением семьи является следующее: семья есть уникальная общность, воспроизводящая общество в процессе удовлетворения основных потребностей субъектов социального действия»[12].

В. Тышкевич характеризует семейное домохозяйство как:

– потребительское сообщество для совместного удовлетворения основных потребностей;

– производящее сообщество, создающее в процессе домашнего труда продукты, в том числе выходящие впоследствии на рынок;

– жилищное сообщество, реализующее пространственную близость между лицами, его составляющими;

– сообщество для физического, психического, экономического, социокультурного, этнического самосохранения в данных экономических и экологических условиях;

– сообщество для обеспечения рождения и воспитания детей, передачи социального опыта в соответствии с ценностными ориентациями, нормами поведения и взаимоотношений, культурными и техническими возможностями общества или социальной страты для занятия ими определенных позиций в обществе;

– сообщество для организации культурной деятельности и проведения досуга;

– сообщество, с которым соотносится интимная сфера жизни индивидуума[13].

Функции семейного домохозяйства, по В. Тышкевич, «связаны не только с реализацией хозяйственно-экономических целей, но и с выполнением общественно значимых социальных и культурных функций. В домохозяйстве экономическая рациональность принимает иные формы, чем во внешней экономической сфере. Родственные связи, общность целей по удовлетворению потребностей человека и совместное выполнение функций для их достижения создают более сильное чувство солидарности и взаимопонимания между членами домохозяйства по сравнению с несемейными домохозяйствами или другими субъектами общества. Фактором, способствующим стабильности семейных домохозяйств, является их высокая функциональная эластичность. В определенных обстоятельствах многие функции домохозяйства могут быть сведены до минимума выполняемой деятельности, а при изменении условий в кратчайшие сроки вновь активированы и в критических ситуациях доведены до требуемого уровня по числу функций и общему объему выполняемой работы. Динамика изменений в функциях и соответствующих им сферах деятельности и структурах домохозяйств отражает процессы их приспосабливания к требованиям общественного развития, что проявляется в общих изменениях домохозяйства как института»[13].

Е. Бабосов пишет о том, что функции семьи органично связаны, с одной стороны, с интересами общества, а с другой – с интересами, запросами и ожиданиями личности, входящей в состав семейной группы. Семья, функционирующая в качестве социального института, тесно связана с производством и распределением материальных благ. Включаясь в процесс производства материальных благ, трудоспособные члены семьи осуществляют функцию добывания средств к жизни, в том числе для нетрудоспособных и несовершеннолетних членов семьи, то есть экономическую функцию. Успешное осуществление семьей данной функции позволяет ей непосредственно включиться в экономическую структуру общественного производства, благотворно влиять на нее и вместе с тем определяет уровень материального благосостояния семьи как особого социального института. С ней тесно связана хозяйственно-бытовая функция, проявляющаяся в оказании хозяйственно-бытовых услуг одними членами семьи другим. Совместное ведение хозяйства повышает удовлетворенность обоих супругов, как бытовой устроенностью семейной жизни, так и хозяйственностью супруга, но одновременно снижает уровень социальной напряженности и конфликтности, возникающей тогда, когда в семье хозяйничает один из супругов[14].

Е. Бабосов утверждает, что семейные функции действуют не отдельно друг от друга, а образуют динамичную и целостную систему, которая развивается в течение всех

жизненных циклов семьи, но развитие это протекает успешно и благотворно для всех только в том случае, если членов семьи связывают глубокие и сильные эмоциональные связи, прежде всего любовь[15].

Семья функционирует как целостный организм благодаря институту (взаимо)помощи. Е. Коломасова определяет институт помощи как «…один из древнейших и важнейших социальных институтов, так же как и семья, существующих в любом обществе. Желание помочь ближнему человеку возникает вместе со становлением общества. Потребность объединить усилия людей в борьбе с природой для получения пищи, при сооружении жилища – эти и многие другие факторы человеческого общежития неизбежно порождали сочувствие друг к другу, взаимную поддержку, основанную, прежде всего, на кровно-родственых (семейных) отношениях. С момента рождения каждый человек, даже находящийся в самой благоприятной жизненной ситуации, может нуждаться в помощи, заботе и поддержке. И также каждый человек испытывал потребность или необходимость помогать другим людям (за исключением случаев полного эгоизма). Функционирование института помощи, помощь (получаемая и оказываемая) является для людей средством реализации смысложизненных, интеракционистских, социализационных ценностей, таких как благополучие близких, воспитание детей, внуков, самореализация…»[16].

Автор полагает также, что «…по отношению к миру каждое домохозяйство выступает как маленький коллектив, организованный на принципах альтруизма. Его члены взаимодействуют друг с другом на основе любви и альтруизма, не исчисляя баланс выгод и потерь. Эти принципы могут быть распространены на всю систему родства и даже на небольшие общины, которые могут быть менее эффективными по сравнению с более крупными объединениями, однако эта потеря эффективности перекрывается очевидными эмоциональными преимуществами…»[17].

В современных исследованиях семьи вычленяются три основных компонента межличностных отношений, обеспечивающих сплоченность, солидарность семейного коллектива: интимность (близость), кооперация (взаимопомощь) и когнитивное согласие (взаимопонимание). Разные элементы психологической солидарности имеют различный «удельный вес» на том или ином этапе жизненного цикла семьи. Так, в добрачный период до рождения первого ребенка наибольшее значение имеет интимность. После рождения первого ребенка решающую роль начинают играть степень и характер кооперации, то есть на первый план выступают отношения взаимопомощи: этим можно отчасти объяснить замеченную в исследованиях «традиционализацию» семейной жизни в этой фазе (муж на время становится основным кормильцем, и соответствующие изменения претерпевает вся структура семейного взаимодействия). В дальнейшем постоянно возрастает вклад в психологическую солидарность когнитивного согласия (взаимопонимания)[20].

Семья как устойчивая форма взаимоотношений между людьми, в рамках которой осуществляется основная часть повседневной жизни, является вместе с тем и сильнейшим источником эмоциональных реакций, обеспечивающих человеку в благоприятном случае помощь, поддержку, рекреацию. В связи с чем немаловажное значение в семье имеет эмоционально-психологическая составляющая отношений взаимопомощи. Большое удовлетворение человеку приносит сознание проявляемой по отношению к нему другими членами семьи заботы[19]. Без этого чувства взаимопомощи человеку трудно работать на благо семьи и домохозяйства. Но при ощущении своей необходимости, а также ощущении взаимопомощи работать на благо семьи и домохозяйства становится легче, появляется общая цель, к которой хочется стремиться. Если у человека есть цель и ощущение того, что он не один и ему всегда помогут, то исполнение этой цели становится более осуществимым.

Т. Черкашина считает, что «…кооперация, разделение труда между полами дают членам семьи определенные преимущества. С помощью концентрации на выполнении определенных задач и практического опыта их исполнения каждый из участников этого вида кооперации приобретает особые навыки и умения. При этом для выполнения задач, требующих совместных усилий, каждая из сторон может отработать исполнение собственной функции. Работа каждого из партнеров служит словно страховкой для другого. Опыт такого эффективного взаимодействия, взаимопомощи, повторяемый изо дня в день, является достаточным, чтобы укрепить союз между мужчиной и женщиной. Таким образом, развитая система

взаимной помощи и поддержки, хозяйственная кооперация являются важными факторами стабильности семьи…»[20].

Помощь – один из основных институтов, благодаря которому семья может функционировать как домохозяйство. Именно внутрисемейные отношения, построенные на взаимном уважении, поддержке, помощи и взаимопомощи, позволяют домохозяйству слаженно выполнять свою деятельность.

3. Семьехозяйство как феномен

Итак, основные функции семьи и домохозяйства не совпадают. Домохозяйство обеспечивает производственно экономическую бытовую функцию, а семья – воспроизводство и социализацию населения.

Почему мы в основном имеем семью, обладающую домохозяйством, или домохозяйство, поддерживаемое семьей? Потому что существует эффект синергии. По отдельности семья и домохозяйство функционируют менее эффективно, чем совместно.

Итак, в сфере взаимоотношений семьи и домохозяйства возникает третий феномен – ‘семьехозяйство’, ранее в литературе не определенный и не исследованный. В литературе встречается термин ‘семейное домохозяйство’, но в нем не выделено ядро (стержень) семьехозяйства. Сущность семьехозяйства как синергетического центра элементарной социоэкономической общности нигде не показана. Часто, рассуждая о семье, исследователи «съезжают» на домохозяйство, и наоборот.

Рассмотрим по отдельности функции семьи и домохозяйства.

Функции семьи: воспроизводство невозможно без питания и обслуживания, социализация невозможна без совместной деятельности и общения.

Функции домохозяйства: производит питание, одежду, жилье.

Семейные функции социализации: совместная деятельность, отношения, способность учитывать первичные навыки трудовой деятельности.

Семья дает домохозяйству: воспроизводство рабочей силы, близость отношений, позволяющую оптимизировать внутрихозяйственные процессы. Семья дает домохозяйству преемственность.

Таким образом, вышеуказанные синергитирующие функции дают возможность определить, выявить сущность семьехозяйства.

Основными функциями семьи являются воспроизводство и социализация. Основными функциями домохозяйства являются оптимизация и внутрихозяйственное разделение труда.

Семья и домохозяйство, как показано выше, имеют совпадающие и несовпадающие составляющие. Совпадают совместное проживание, общность быта и бюджета, социально-психологическое взаимоотношение совместно-проживающих лиц. И семья и домохозяйство являются уникальными социальными общностями.

Отличия понятий заключается в том, что в семье необходимым условием является отношение родства между ее членами, а в домохозяйстве это условие не является обязательным. Также в семье нет наемных рабочих, а в домохозяйстве они могут быть.

Выполнение воспроизводственной функции и функции социализации присущи только семье и никак не относятся к домохозяйству.

По принципу занятости в общественном производстве: и семья и домохозяйство могут участвовать и не участвовать.

В работе А. Тараданова и М. Кутепова «О предмете социологии хозяйства (и не только)»[21] приводится анализ понятия ‘хозяйство’. Из данного анализа делается вывод о том, что «…в качестве объекта хозяйственной науки обосновывается хозяйство как обособленное общественное воспроизводство…».

В исследованиях по социологии при изучении семьи используется понятие ‘домохозяйство’, хотя, по сути, они не сходны.

Понятия ‘домохозяйство’ и ‘семья’ раскрывают разные стороны бытия.

Поскольку ключевое отличие домохозяйства от семьи в том, что домохозяйство носит исключительно экономическо-бытовой характер деятельности, то домохозяйство есть обособленное общественное воспроизводство, сущность обособления которого состоит в обеспечении бытовых условий (условий бытия) кровнородственной группы (или одного человека как временное исключение).

Ключевое отличие семьи от домохозяйства в том, что семья представляет собой чисто социальный процесс воспроизводства и первичной социализации населения. Бытовые функции теоретически относятся к хозяйственным – но не к семейным отношениям.

Все вышеизложенное позволяет осуществить следующие рассуждения и получить итоговые выводы касательно соотношения хозяйства, семьи, домохозяйства и определения семьехозяйства:

Общественное воспроизводство являет две формы обособленности: 1) материальное воспроизводство (*хозяйство)*; 2)воспроизводство населения (*семью)*.

Хозяйство также являет две формы обособленности: 1) общественное хозяйство (отраслевое, территориальное, муниципальное, коллективное….); 2) личное хозяйство (быт).

Быт также являет две формы обособленности: 1) домохозяйство; 2) семьехозяйство.

Домохозяйство имеет содержанием деятельность жителей *ДОМА* по обеспечению своего быта. Состав жителей дома – это либо: 1) семья (кровнородственная группа в разных формах); 2) бобыль (один человек, проживающий в доме); 3) поместье (семья и не члены семьи: приживалы, дворня); 4) коммуна (несколько семей; или семьи и одинокие; или несколько одиноких…).

Семьехозяйство имеет содержанием обеспечение быта *только членов семьи*. Как правило, в современном обществе они (члены семьи) также и жители дома, но часто семьехозяйство может и не иметь дома (периодически сменяемое съемное жилье с уже имеющимся набором хозяйственных принадлежностей; табор; бомжи…), то есть – *не быть ДОМОхозяйством*.

Итак, рассмотренное со стороны *хозяйства* семьехозяйство есть вынужденная, то есть стимулируемая нуждой, деятельность членов семьи по обеспечению своего быта. Бытовая сторона обща и для домохозяйства, и для семьехозяйства. Однако последнее имеет некоторые существенные отличия.

Семья также являет две формы обособленности: 1) органическое воспроизводство (рождаемость); 2) социализацию (социальное воспроизводство, воспроизводство социальных норм и отношений).

Социализация также являет две формы обособленности: 1) воспроизводство супружества; 2) воспроизводство родительства.

Воспроизводство супружества также являет две формы обособленности: 1) секс (лично-интимная сфера); 2) гендер (социальные нормативы мужественности и женственности).

Мужественность имеет содержанием внимательное и уважительное отношение к женщине, ее защиту и поддержку.

Женственность имеет содержанием эмоциональное обогащение мира мужчины, моральную поддержку его деятельности.

Соответственно воспроизводство родительства также являет две формы обособленности: отцовство и материнство.

Отцовство имеет содержанием воспитание сына мужчиной и будущим отцом; дочери – девушкой и женщиной, уважительно относящейся к мужчине.

Материнство имеет содержанием воспитание дочери женщиной и будущей матерью, сына – юношей и мужчиной, уважительно относящимся к женщине.

То есть, и мужественность, и женственность, и отцовство, и материнство изначально предполагают проявление внимания членов семьи друг к другу – чего совершенно не требует домохозяйство. Это внимание выражается в добровольном проявлении соответствующих знаков внимания, взаимопомощи, бескорыстном оказании бытовых услуг.

И тогда рассмотренное со стороны *семьи* семьехозяйство есть добровольная, то есть стимулируемая желанием помочь, деятельность членов семьи по обеспечению своего быта.

Соответственно, завершающими анализ теоретическими определениями исследуемых феноменов являются:

– *домохозяйство* есть *вынужденная* деятельность жителей *дома* по обеспечению *своего личного* быта;

– *семьехозяйство* есть *добровольная* деятельность членов *семьи* по обеспечению *семейного* быта.

Разумеется, на практике не существует «чистого» домохозяйства, не имеющего никакой взаимопомощи (всегда есть предпочтительное отношение и симпатии одних жителей к другим, хотя, например, бобыль – представитель как раз «чистого» домохозяйства). Не существует и «чистого» семьехозяйства, не имеющего нужды и невнимания друг к другу (всегда есть те или иные неудовлетворенные материальные потребности и недовольства членов семьи друг другом), но полученный теоретический результат теперь позволяет конкретно определить и выделить феномен семьехозяйства, разработать социологическую методику и провести эмпириче-

ское исследование проявлений внимания и взаимопомощи в семьехозяйстве.

Примечания

[1] Капелюшников, Р. И. Экономический подход Гэри Беккера к человеческому поведению // США : экономика, политика, идеология. 1993. № 3. С. 17–32.
[2] Беккер, Г. Экономический анализ и человеческое поведение // Теория и история экономических и социальных институтов и систем. М. : THESIS 1993. Т. 1, вып. 1. С. 24–40.
[3] Черкашина, Т. Ю. Экономические статусы супругов : внутрисемейная иерархия / под ред. Т. Ю. Богомоловой. Новосибирск : ИЭОПП СО РАН, 2005. С. 13.
[4] Becker, G. S. A Theory of the Allocation of Time // The Economic Journ. 1965. Vol. LXXXV, № 299 (Sept.: 493–517). P. 495.
[5] Черкашина, Т. Ю. Экономические статусы супругов… С. 14.
[6] Беккер, Г. Эволюция семьи // Беккер, Г. Человеческое поведение : экономический подход. Избранные труды по экономической теории : пер. с англ. / под ред. Р. И. Капелюшникова. М. : ГУ ВШЭ, 2003. С. 413–436.
[7] Черкашина, Т. Ю. Экономические статусы супругов… С. 15.
[8] Беккер, Г. Экономический анализ и человеческое поведение. С. 24–40.
[9] Черкашина, Т. Ю. Экономические статусы супругов… С. 15.
[10] Универсальный словарь по русскому языку / под ред. М. М. Бароновой. СПб. : Весь, 2009. С. 892.
[11] Тышкевич, В. П. Основные направления исследований семейного домохозяйства в современной социальной рыночной экономике (на примере Германии) : автореф. дис. … канд. экон. наук. М., 2006. С. 10.
[12] Тараданов, А. А. Семейное благополучие в современной России : генезис и практика : автореф. дис. … д-ра социол. наук. Екатеринбург, 2004. С. 18.
[13] Тышкевич, В. П. Основные направления исследований… С. 10.
[14] Бабосов, Е. М. Социология : энцикл. слов. / предисл. Г. В. Осипова. М. : Книж. дом «ЛИБРОКОМ», 2009. С. 340.
[15] Там же. С. 341.
[16] Коломасова, Е. Н. Институт помощи в системе семейно-родственных отношений : дис. … канд. социол. наук. Саранск, 2005. С. 43–44.
[17] Там же. С. 65–66.
[18] Там же. С. 66–67.
[19] Там же. С. 67.
[20] Черкашина, Т. Ю. Экономические статусы супругов… С. 68.
[21] Тараданов, А. А. О предмете социологии хозяйства (и не только) / А. А. Тараданов, М. В. Кутепов // Вестн. Челяб. гос. ун-та. 2013. № 13. Философия. Социология. Культурология. Вып. 29. С. 159–163.

Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 11 (340).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 32. С. 148–151.

Н. А. Завьялова

КУЛЬТУРНЫЕ КОММУНИКАЦИИ ПОВСЕДНЕВНОСТИ КАК ОТРАЖЕНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ ГРУПП

Анализируются философско-социологические определения феномена повседневности в связке ‘настоящее-прошлое’. Данная связка рассматривается с позиции коммуникативных формул, отражающих современные процессы. Коммуникативные формулы, клише, фразеологические единицы рассматриваются как отражение социальных групп сквозь призму нарративов. По материалам исследования составлена база данных, отмеченная Свидетельством Роспатента № 2013620397 от 13.03.2013.

Ключевые слова: повседневность; социальная группа; нарратив; коммуникация; идиома; фразеологическая единица.

В современной повседневности понимание происходящих процессов приобретает особую остроту. Оценка повседневности чрезвычайно важна для выработки адекватной стратегии поведения в условиях глобального мира высоких технологий, изобилия в реальных и виртуальных гипермаркетах и дешевой рабочей силы из Азии. «Мы находимся в процессе перехода от социально-экономической модели, основанной на мышлении Информационного века (логическом, последовательном, компьютерном), к социально-экономической модели, основанной на творческом, эмпатическом и масштабном мышлении, которого требует от нас Концептуальный век»[1].

«В современной физике, в современной науке о мозге постоянно встает один и тот же классический философский вопрос: а что такое, собственно, действительность? Мы привыкли считать действительностью то, что становится доступным для нас благодаря поступающей из внешнего мира сенсорной информации. Мы склонны, однако, забывать о необычайной пластичности и обучаемости мозга – свойствах, которым современная наука о мозге придает особое значение. Поэтому на самом деле это некий конструкт, создаваемый в результате подтверждения или опровержения выдвигаемой нами гипотезы относительно так называемого “объективного мира”»[2].

При этом анализ действительности чрезвычайно сложен в силу самого объекта исследования. «Мы все живем в повседневном мире и полагаем не без основания, что знаем его и можем судить о нем. Одновременно с этим в нашем распоряжении нет (или слишком много или слишком мало – что одно и то же) источников, позволяющих анализировать повседневность»[3]. Современное состояние изучения повседневности ученые определяют как «начало конституирования нового философско-социологического поля, в котором еще не четко прописан предмет и объем исследования»[4].

Вслед за М. Вебером выскажем предположение о том, что *социология* более других наук призвана описать изменчивость повседневности. «Социальная наука <…> *наука о действительности.* Мы стремимся понять окружающую нас действительную жизнь в *ее своеобразии* – взаимосвязь и культурную *значимость* отдельных ее явлений в их нынешнем облике, а также причины того, что они исторически сложились именно так, а не иначе»[5].

Традиционно научное философско-социологическое осмысление феномена повседневности принято связывать с работами А. Щюца. Именно он вводит в науку ментальный конструкт ‘мышление-как-обычно’, основные положения которого можно сформулировать следующим образом: «(1) жизнь, особенно социальная жизнь, будет продолжаться оставаться такой же, какой она была до сих пор; или, иначе говоря, что в будущем будут постоянно повторяться те же самые проблемы, требующие тех же самых решений, и, следовательно, нашего прежнего опыта будет вполне достаточно, чтобы справляться с будущими ситуациями; (2) что мы можем полагаться на знание, переданное нам нашими родителями, учителями, властями, традициями, привычками и т. д., даже если не понимаем его происхождения и реального значения; (3) что в обыденном течении дел достаточно знать об общем типе, или стиле

событий, с которыми мы можем столкнуться в нашем жизненном мире, чтобы справляться с ними или удерживать их под контролем; и (4) что ни системы рецептов, служащие схемами интерпретации и самовыражения, ни лежащие в их основе базисные допущения, только что нами упомянутые, не являются нашим частным делом, а принимаются и применяются аналогичным образом нашими собратьями»[6].

Ориентация на опыт прошлого с целью рефлексии настоящего и прогноза на будущее дана в концепции повседневности В. Д. Лелеко: «Настоящее есть постоянно пребывающее прошлое <…> Для повседневности характерно наличие дальней временной перспективы, особенно в направлении настоящее – прошлое. Повседневность ретроспективна <…> Настоящее мыслится как проекция прошлого»[7].

В нашей концепции повседневности мы предлагаем социокультурное осмысление повседневности при помощи стереотипов, сформулированных в народных коммуникативных формулах (пословицах и поговорках, фразеологизмах). Данная концепция также удовлетворяет критерию соотнесенности ‘настоящее-прошлое’: «Каждый член, рожденный или воспитанный в группе, принимает заранее готовую стандартизированную схему культурного образца, вручаемую ему предками, учителями и авторитетами, как не подвергаемое и не подлежащее сомнению руководство для всех ситуаций, обычно возникающих в социальном мире»[8].

Коммуникативные штампы, формулы, фразеологические единицы представляют собой сгустки народной мудрости, механизмы трансляции знаний от одного поколения к другому, эффективные коммуникативные стратегии культуры. Фразеология предоставляет материал из прошлого, своеобразные первоисточники, анализ которых позволяет реконструировать когнитивные матрицы, переданные в наследство настоящим поколениям предшествующими. Удивительной представляется судьба некоторых ФЕ, дошедших к нам из глубины веков: «… после завоевания Казани Иваном Грозным татарские князья, стремясь выпросить всяческие поблажки, постоянно жаловались царю на свои несчастья и горькую участь. Выходит, выражение “сирота казанская” живет почти пять веков»[9].

Коммуникативную природу культуры подчеркивают многие известные социологи. Американский социолог С. Бенхабиб высвечивает важность нарративов для понимания культуры: «Культуры не выступают целостностями с четко обозначенными границами; они представляют собой смысловые сети, вновь и вновь переопределяемые через слова и дела своих носителей. Культуры конституируются через нарративы: хотя для культуры также весьма важны материальные объекты и религиозные символы, здания и памятники, города и произведения искусства; эти объекты, памятники и документы должны быть определены, а их цель, значение и смысл – прояснены нарративно»[10].

Культурантрополог А. А. Пелипенко важнейшую роль культуры видит в ее функции *смыслообразования*: «…культура есть система всеобщих принципов смыслообразования и самих феноменологических продуктов этого смыслообразования, в совокупности определяющих иноприродный характер человеческого бытия»[11]. «Коренное отличие мышления и практики человека от психики и поведения животного – способность к *порождению смыслов* <…> *Под “смыслом” понимается дискретное психическое состояние, выраженное в кодах*»[12]. В рамках данного исследования мы понимаем *фразеологию* как *семиотический код культуры*. «Если Вселенная в целом осознается и описывается нашим разумом, возникновение которого возможно благодаря ее изначальному устройству согласно антропному принципу, то само это описание невозможно без естественного языка и его искусственных аналогов. В этом смысле язык необходим для разумного осознания Вселенной, а его осознание становится одной из главных задач науки в целом. Если человек отличается не только наличием у него рассудочной деятельности (которая в своих простых формах обнаруживается и у животных), но и неизвестной ни у кого кроме него способностью помыслить о собственном мышлении, то сходным образом можно охарактеризовать и его отношение к языку. Средства общения, хотя и более ограниченные по числу элементов и их функциям, известны у пчел, птиц, дельфинов и китов, обезьян, антропоидов (орангутанов, горилл, шимпанзе). Но возможность описания языка и его исследования реализована только у человека»[13].

При этом фразеология позволяет не ориентироваться на высоко концептуальную

культуру отдельных интеллигентов, что необходимо для анализа нации как совокупности индивидов со средним уровнем интеллекта. «Вы понимаете, что сто самых интеллигентных в мире людей составят вместе тупую толпу? Десять тысяч таких обладают коллективной интеллигентностью крокодила <…> Вследствие этого многомиллионная нация являет собой нечто даже нечеловеческое. Это ящерица, или крокодил, или волк»[14]. В связи с этим отметим следующее явление, характерное для современного русского языка: «Бандитский жаргон успешно мутировал, смешавшись с “новым русским” языком чиновников и бизнесменов, в котором фигурируют такие слова и выражения, как *коммерсы, откаты* и *пилить бюджет*. Короче, жаргон соответствует социальному прогрессу – от периода начального накопления капитала к периоду государственного капитализма и государственной коррупции. В этом случае как нельзя лучше подходит совет *фильтровать базар*...»[15].

Изменчивая социально-экономическая повседневность непрерывно порождает новые ФЕ. «…ежегодно по стране фиксируются тысячи “*резиновых домов*”, в которых регистрируются сотни тысяч граждан. Однако они не намерены туда вселяться, а их реальное место жительства не известно. Только в 2011 году было зафиксировано более 6400 адресов, в которых зарегистрировано почти 300 тысяч граждан»[16].

С другой стороны, можно говорить о том, что фразеологией востребованы даже высокие научные образцы, словосочетания терминологического характера. «Ученые, совершенно правильно включающие лексикализованные словосочетания терминологического характера в состав фразеологии, разбирают их в аспекте семантической слитности пока что по-разному. В частности, довольно распространенным является выделение их в особую группу. Однако такое выделение составных терминов как одной из групп фразеологических оборотов возможно лишь с точки зрения экспрессивно-стилистической, но ни в коем случае не с точки зрения их семантической слитности»[17]. Обратим внимание на следующий пример, где по аналогии с ФЕ терминологического характера ‘человек разумный’ образованы коллокации ‘человек заборный’, ‘жилец замкнутый’, ‘горожанин обычный’, ‘житель напуганный’. «Новая акция по привлечению внимания к проблемам городской среды получила название *“Царь дверей”*. И вот ограждения Большого Афанасьевского переулка, Сивцева Вражека и других прилегающих к главной пешеходной улице территорий были украшены девятью ироничными табличками: *“Человек зазаборный”, “Жилец замкнутый”, “Горожанин обычный”, “Житель напуганный”* и т. д.»[18].

Учитывая повседневный характер фразео-

Повседневность с позиции познания

логии, мы делаем попытку сформировать модель повседневности[19]. *Модель повседневности* в рамках нашего исследования представлена в «Многоязычном тезаурусе понятийного аппарата фразеологии повседневности» Свидетельство Роспатента (№ 2013620397 от 13.03.2013). Тезаурусная объективизация гуманитарного знания подробно описана в работе И. Г. Яковлева[20]. Рассмотрим основополагающую схему тезауруса, составленного по материалам нашего исследования.

Рассмотренные примеры свидетельствуют о том, что речевые штампы, клише, коммуникативные формулы, идиомы являются прекрасной характеристикой социальных групп. Идиоматичность представляет собой воплощение «мозаичности», «прецедентности», «цитатности» современной культуры постмодернизма.

Примечания

[1] Пинк, Д. Будущее за правым полушарием. Что делать, чем думать и как быть в век нового творческого мышления / пер. с англ. Е. В. Кулешова. М. : РИПОЛ классик : Открытый мир, 2009. С. 9–10.

[2] Ренчлер, И. Красота и мозг. Биологические аспекты эстетики : пер. с англ. / под ред. И. Ренчлер, Б. Херцбергер, Д. Эпстайн. М. : Мир, 1995. С. 12–13.

[3] Касавин, И. Т. Анализ повседневности / И. Т. Касавин, С. П. Щавелев. М. : Канон +, 2004. С. 10.

[4] Савченко, Л. А. Повседневность : методология исследования, современная социальная реальность и практика (социально-философский анализ) : дис. … д-ра филос. наук. Ростов н/Д, 2001. 320 с.

[5] Вебер, М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Достоверность и доказательность в исследованиях по теории и истории культуры / сост. и отв. ред. Г. С. Кнабе. М. : РГГУ, 2002. Т. 1. С. 84.

[6] Щюц, А. Избранное. Мир, светящийся смыслом : пер. с нем. и англ. / сост. Н. М. Смирнова. М. : Рос. полит. энцикл. (РОСПЭН), 2004. С. 538.

[7] Лелеко, В. Д. Пространство повседневности в европейской культуре : монография / С.-Петерб. гос. ун-т культуры и искусств. СПб., 2002. С. 80–85.

[8] Щюц, А. Избранное. Мир, светящийся смыслом. С. 537.

[9] Аксенова, М. Д. Знаем ли мы русский язык? Используйте крылатые выражения, зная историю их возникновения. М. : Центрполиграф, 2012. С. 15.

[10] Бенхабиб, С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру : пер. с англ. / под ред. В. И. Иноземцева. М. : Логос, 2003. С. XXXV.

[11] Пелипенко, А. А. Культура как система / А. А. Пелипенко, И. Г. Яковенко. М. : Яз. рус. культуры, 1998. С. 10.

[12] Пелипенко, А. А. Дуалистическая революция и смыслогенез в истории / предисл. А. С. Ахиезера. Изд. 2-е, испр. М. : Книж. дом «ЛИБРОКОМ», 2011. С. 28.

[13] Иванов, Вяч. Вс. Лингвистика третьего тысячелетия: Вопросы к будущему. М. : Яз. славян. культуры, 2004. С. 14–15.

[14] Цит. по: Одайник, В. Психология политики : (Политические и социальные идеи Карла Густава Юнга) / пер. с англ. К. Бутырина. СПб. : Ювента, 1996 (= Odainyk, V. W. Jung and Politics : (The Political and Social Ideas of C. G. Jung). N. Y., 1976). С. 361.

[15] Кронгауз, М. Русский язык на грани нервного срыва. М. : Астрель, 2012. С. 23.

[16] В ГД внесены поправки об ответственности за нарушение правил регистрации [Электронный ресурс] // РАПСИ : Российское агентство правовой и судебной информации. URL : http://www.rapsinews.ru/legislation_news/20130109/266004452.html (дата обращения: 09.01.2013).

[17] Шанский, Н. М. Фразеология современного русского языка : учеб. пособие. Изд. 5-е, испр. и доп. М. : Книж. дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 13.

[18] Бурлакова, Д. В Москве появились «человек зазаборный» и «царь зверей» [Электронный ресурс] // MKRU : Московский комсомолец. URL : http:www.mk.ru/Moscow/article/2013/04/04/836805-v-moskve-poyavilis-chelovek-zazabornyiy-i-tsar-dverey.html (дата обращения: 05.04.2013).

[19] Zavyalova, N. Global Education: International Psychology in Idiom Analyses // World Applied Sciences Journ. 2012. Т. 20. № SPL. ISS. С. 90–97.

[20] Яковлев, И. Г. Алгоритм официальной регистрации результатов гуманитарных исследований. Поддержка предзащитной процедуры для соискателей ученых степеней в сфере гуманитарных наук // Управление мегаполисом : науч.-теорет. и аналит. журн. 2012. № 4 (28). С. 40–45.

Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 11 (340).
Философия. Социология. Культурология. Вып. 32. С. 152–154.

Г. Р. Камалова

'LIFE STORY' В ЭТНОСОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ: СТРАТЕГИИ ПРИМЕНЕНИЯ ПО Д. БЕРТО

Анализируется исследовательская стратегия 'life story / récit de vie', применяемая в социальных науках. Рассматриваются методологические перспективы применения 'récit de vie' в этносоциологических исследованиях по Даниэлю Берто.

Ключевые слова: рассказ жизни; история жизни; качественная парадигма; этносоциологические исследовательские стратегии; Даниэль Берто.

Метод качественной социологии '*life story*', в терминологии французского ученого Даниэля Берто '*récit de vie*', вызвал интерес многих исследователей, как в зарубежной социологической школе, так и в российской. Стратегии применения этого метода рассматривались западными исследователями Д. Берто[1], Й. П. Руус[2], П. Бурдье[3], Ш. Геинритц, А. Раммстед и другими. Среди российских исследователей, изучающих данный метод и анализирующих стратегии его применения, необходимо отметить ученых В. В. Семенову, Н. Н. Козлову, Е. Ю. Рождественскую, А. С. Готлиб и др.

Так, Д. Берто рассматривает представителей двух подходов к '*life story*': «*реалистов*» и «*антиреалистов*»[4]. Реалисты, к которым он относит и себя, утверждают, что рассказ жизни составляет описание, приближенное к реальной прожитой истории (объективно и субъективно), а антиреалисты, напротив, считают, что отношение между *рассказом* и *историей* весьма относительно, отмечая, что даже термин '*истории действительно прожитой*' не имеет никакого смысла. В социальных науках рассказ жизни вытекает из особой формы бесед – нарративной беседы, – в течение которой исследователь просит информатора изложить ему часть его прожитого опыта. Наряду с терминологическими дебатами присутствуют и вопросы в техниках проведения и применения *рассказов жизни* (Ш. Геинритц, А. Раммстед).

'Рассказы жизни' рассматривается как тактика, применяемая в социологическом, антропологическом и этносоциологическом исследовании. Перспектива рассмотрения *'историй жизни'* в антропологической и социологической перспективе восходит к исследователям Чикагской школы, на которых значительное влияние оказала немецкая философская герменевтика XIX века.

Исследователи, анализирующие данную тактику, продолжают задаваться вопросами о сути, методологических особенностях, возможностях и перспективах применения данной техники: что такое рассказ жизни; нужно ли, чтобы он был полон, чтобы охватывал всю жизнь и все области существования человека; каковы различия между рассказом жизни и автобиографией; что отличает рассказ жизни от простой беседы; можно ли доверять тому, что говорят информанты; является ли рассказ жизни субъективной реконструкцией прожитого опыта; несет ли он в себе объективное содержание; как оценивать описания социальных контекстов, предложенные объектами; переносимы ли техники, предложенные для анализа бесед в рассказы жизни; существуют ли специфические техники анализа рассказов жизни; как нужно перейти от содержания рассказов жизни к социологическому пониманию какого-либо социального феномена; какое количество рассказов жизни будет валидным в конкретном этносоциологическом исследовании и др.

Разнообразие предложенных ответов вытекает из теоретического и фундаментально эпистемологического выбора, считает Д. Берто. Он отмечает, что перспективы этносоциологии твердо объективистские, в том смысле, что цель состоит не в том, чтобы охватить изнутри структуры представления или систему ценностей одного изолированного лица, ни даже какую-нибудь социальную группу, но изучить один особый случай, фрагмент социально-исторической реальности, некий социальный объект; понять, как он функционирует и как он трансформируется, делая акценты на конфигурациях социальных отношений, механизмах, процессах, логиках действия, которые его характеризуют. В этой перспек-

тиве обращение к рассказам жизни совсем не исключает другие источники, такие как статистика, нормативные тексты, переговоры с информаторами, находящиеся в фокусе внимания исследователя[5].

Уточняется в корпусе текста то, что нужно понять через «особенный фрагмент общественно-исторической реальности»[5]. Д. Берто подчеркивает, что современные общества характеризуются огромным различием и направленностью секторов активности: «…каждый сектор развивает свои собственные способы функционирования, свое распределение труда и формы социальных отношений производства, свои внутренние рынки, свои нормы, свой специфический язык, знания и необходимые возможности для их активизации, свои ценности и столкновения ценностей, свою веру, цели и "игры" вокруг этих целей; коротко говоря, собственная субкультура»[6]. Этносоциологическая перспектива констатирует это распределение: она состоит в концентрации исследования на том или ином *социальном мире* с фокусом на какой-либо специфической активности, или на той или иной *категории ситуации*, группируя всех лиц, находящихся в данном социальном сегменте.

Обращение к рассказам жизни значительно обогащает эту перспективу, привнося в нее именно то, что является недостатком при непосредственном наблюдении, слишком сконцентрированном на взаимодействиях лицом к лицу: диахроническая широта, которая позволяет охватить логические действия в их биографическом развитии и конфигурации социальных отношений в историческом развитии (репродукция и динамика превращения). Наоборот, этносоциологическая перспектива способствует ориентации рассказов жизни к форме рассказов практик-ситуаций, с той основной идеей, что через практики можно начать понимать социальные контексты, внутри которых они сохранены и которые способствуют их воспроизведению или трансформации.

Как считает Д. Берто, идеологические и коллективные культурные феномены (ценности, вера, репрезентации, проекты, т. е. семантическая коллективность социальной жизни) одинаково составляют часть объективной реальности; однако в выбранной здесь перспективе приоритет отдается отношениям и социальным *структуральным* процессам. Для достижения последнего необходимо концентрировать внимание на *рекуррентных (повторяющихся)* практиках[7]. Усилие понимания практики может привести к интересу семантическим уровнем вер, представлений, значений и проектов, которые, соединившись в объективных положениях, вдохновляют логические действия акторов; между тем, вопреки другим теоретическим направлениям, которые придерживаются этого «уровня», не принимая в расчет материальных и общественных условий, в которых находятся акторы, этносоциологическая перспектива пересекает её, чтобы охватить отношения и структурные социальные процессы, согласно принципу, что бытие определяет сознание; то, что не мешает пониманию, что последнее могло бы вернуться к существованию посредством актов.

'Рассказ жизни' – это представление «полного» рассказа жизни, вся история какого-либо субъекта. Рассказ жизни начинается с момента рождения, через просмотр истории родителей, их окружения, через социальные корни. Он охватывает всю историю жизни субъекта. Для каждого периода этой истории рассказ опишет не только внутреннюю жизнь субъекта и его действия, но также межличностные отношения и социальные контексты.

Концепция, которую предлагает Д. Берто, состоит в том, чтобы считать, что из рассказа жизни, с того самого момента, как какой-то сюжет рассказывается исследователю, появляется какой-то эпизод своего прожитого опыта. Глагол 'рассказывать' ('*конструировать рассказ из*') существенен здесь: он означает, что дискурсивное изложение сюжета принимает форму нарратива.

Эта форма не исключает включения других форм дискурса в свои недра. Для того, чтобы хорошо рассказать историю, нужно изобразить персонажи, описать их взаимоотношения, объяснить их поступки; описать контексты действий и взаимодействий; дать оценки их действиям и самим акторам. Описания, объяснения, оценки, не будучи повествовательными формами, являются частью любого повествования и способствуют построению значений на их основаниях. Но если, например, дискурс сводится к описаниям или если, сообщая диахроническую серию событий, он довольствуется тем, чтобы их располагать рядом, не говоря ни слова об их внутренних отношениях (это форма «хроники»), тогда дискурс не приобретает форму нарратива.

Наоборот, как только появляется форма нарратива в беседе, сюжет используется для

выражения содержания какой-либо части прожитого опыта, мы говорим, что это *из* рассказа жизни. Эта «минималистская» концепция освобождает исследователей от применения концепции, упомянутой выше. Она оказывается существенной, в части обращения к прожитым свидетельствам в этносоциологической перспективе.

Как отмечает Д. Берто, необходимо изначально ясно отличать *реальную историю* какой-либо жизни от *рассказа*, созданного из истории в данных конкретных обстоятельствах. Против некоторой «текстуалистской» моды, которая отрицает в истории какого-либо человека любую объективную реальность и придерживается точки зрения, что единственные познаваемые реальности – это дискурсивные реальности, образованные самими дискурсами (рассматриваемые в виде текстов), Д. Берто исходит из утверждения, названным «реалистским» подходом, согласно которому история какого-либо человека (а также какого-либо города, учреждения, страны) обладает некой предшествующей реальностью – то, как о ней было рассказано, и она независима от рассказанной в этот конкретный раз. Данному утверждению Д. Берто придает статус постулата[8].

Так как рассказ жизни рассказывает историю какой-либо жизни, он структурируется вокруг одной временной последовательности *событий* и *ситуаций*, которые из них следуют. Произошедшие события включают в себя не только то, что произошло или случилось с субъектом, но также и его собственные поступки, которые для его близких родственников приобретают статус событий.

Эта событийная конструкция, в терминологии Д. Берто, составляет *линию жизни или траекторию.* Большинство людей меняет свою линию жизни/траекторию по воле коллективных сил, которая становится непредсказуемой и неконтролируемой. Война, революция, государственный переворот, серьезный экономический кризис, эпидемия отклоняют курс линии жизни одновременно миллионов людей. Закрытие шахт, заводов или, напротив, открытие новых объектов, развитие или упадок экономической активности города или региона, вследствие конкуренции или вследствие техногенных сил и других явлений, которые меняют кардинальным образом истории жизни людей. Помимо макросоциальных явлений, могут произойти случайные микросоциальные события – непредвиденная встреча, несчастный случай, хроническая болезнь, смерть близкого человека, что также приводит к смене жизненной траектории.

Явление *апостериорного* восстановления связи, «шлифовки» биографической траектории Даниэль Берто называет «биографической идеологией», а Пьер Бурдье применяет термин ‘биографической иллюзии’[9].

Таким образом, рассказы жизни (‘*life story / récit de vie*’) в качестве свидетельств по прожитому опыту служат богатым эмпирическим материалом в этносоциологических исследованиях. Даниэль Берто рассматривает рассказ жизни как рассказ практик в ситуации. Этносоциологический подход стремится к пониманию социального объекта «в глубине»; если он прибегает к рассказам жизни, то не для того, чтобы понять информанта, а чтобы извлечь опыт тех, кто прожил какую-то часть своей жизни внутри этого социального объекта, информации и описания которых помогают понять изучаемую проблему, получить в терминологии А. С. Готлиб «укрупненный взгляд на действительность»[10].

Примечания

[1] Bertaux, D. Les récits de vie. Perspective ethnosocilogique. P. : Nathan, 1997. 128 p.

[2] Roos, J. P. The True Life revisited: Autobiography and Referentiality after the “Posts” // Lives and works. Auto/Biographical occasions. Special issue of Auto/Biography. 1994. № 3 (1–2). P. 1–16.

[3] Bourdieu, P. L`Illusion biographique // Actes de la recherche en science sociales. 1986. P. 69–72.

[4] Bertaux, D. Les récits de vie. C. 7.

[5] Ibid. C. 10.

[6] Ibid. C. 9.

[7] Ibid. C. 35.

[8] Ibid. C. 15–16.

[9] Ibid. C. 37; Бурдье, П. Биографическая иллюзия [Электронный ресурс] // ИНТЕР. 2002. № 1. С. 75–81. URL : http://www.isras.ru/files/File/Inter/2002-01/6 Burdie.pdf.

[10] Готлиб, А. С. Познавательный потенциал «истории жизни» (life story) как стратегии качественного социологического исследования [Электронный ресурс] // Вестн. Самар. гуманитар. акад. Сер. «Философия. Филология». 2006. № 1 (4). С. 144–153. URL : http://www.phil63.ru/poznavatelnyi-potentsial-istorii-zhizni-life-story-kak - strategii-kachestvennogo-sotsiologicheskogo-issledovaniya.