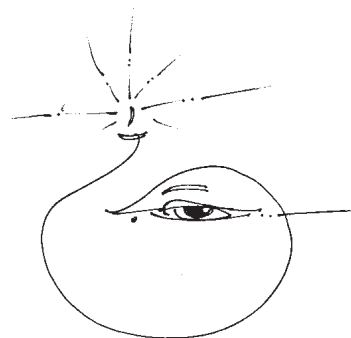


ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД НА ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ



Д. Р. Исеев

ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: СИМВОЛИЧЕСКИЙ ДИСКУРС

В символическом дискурсе цивилизационная идентичность может быть концептуализирована как система символов, которая является продуктом взаимодействий символически выраженной органической идентичности одной цивилизации с аналогичными органическими идентичностями других цивилизаций.

Ключевые слова: социокультурный подход; цивилизация; идентичность; символический интеракционизм; социальное взаимодействие.

В настоящее время точка зрения о том, что мир на протяжении 1980–2000-х гг. находится в длительном периоде переходной нестабильности, вызванном развитием целого ряда национальных, региональных и общемировых процессов, означающих смену парадигм прежнего развития, выйдя за пределы научных и экспертных сообществ, превратилась в один из стереотипов, утвердившихся в массовом сознании.

Существующие интерпретации содержания, форм и последствий наблюдаемых ныне и прогнозируемых в будущем общественных трансформаций в силу их разнородности, противоречивости и текучести слабо поддаются классификации. Но во всех интерпретациях на первый план неизменно выходят две основные проблемы – переход наиболее развитых стран мира из индустриального состояния в постиндустриальное (информационное) и глобализация как процесс, стимулирующий нивелирование социокультурных различий и национальных границ¹.

Первые десятилетия нового века несколько ослабили оптимизм многих мыслителей и учёных, предвещавших, что перемены будут стремительны и необратимы, охватят и направят по новому пути всё человечество, а сам этот путь окажется выдержан в логи-

ке прогресса. Скорее, напротив: развитие событий усилило позиции скептиков, и поэтому вновь актуальным становится грустное замечание Э. Хобсбаума в конце книги, посвящённой истории XX века: «На ощупь пробираясь сквозь окутавший их глобальный туман, люди, которым выпало жить в конце двадцатого века, с уверенностью знали только одно – завершилась историческая эпоха. А больше они не знали практически ничего»².

«Мне кажется, – заметил британский социолог З. Бауман в лекции, прочитанной в апреле 2011 г. в Москве, – что самая важная черта современного периода состоит в ненаправленности перемен. Сегодня, как никогда, сложно сказать о том, что происходящие перемены имеют какое-то заранее определенное направление, они застают нас врасплох, мы их не ожидаем и не предвидим»³.

Одним из наиболее ощутимых на повседневном социокультурном уровне последствий того, что «в наши дни паттерны и конфигурации больше не заданы и тем более не самоочевидны; их слишком много, они сталкиваются друг с другом, и их предписания противоречат друг другу, так что все они в значительной мере лишены своей принуждающей, ограничивающей силы»⁴, становится кризис идентичности, поражающий как ин-

дивидов и социальные группы, так и целые общества. О значимости этой проблемы и для современного российского общества свидетельствует рост научных публикаций данной проблематики⁵.

Проблема идентичности, как правило, становится предметом повышенного интереса гуманитарной науки именно в переходные эпохи, когда человек оказывается в центре столкновения традиции и новизны, разрушающем прежние стереотипы социального поведения и не спешащем предложить ему взамен что-нибудь столь же надёжное и долговременное. Для обществ, являющихся одновременно объектами и субъектами глобализации, кризис идентичности означает опасность утраты ориентации в потоках «текучей современности», и естественным актом самозащиты в такой ситуации становится поиск адекватных ответов, адекватных стратегий, способных обеспечить сохранение собственной «самости».

Стремясь постичь содержание и формы этих в значительной мере спонтанно происходящих поисков, социальная наука вновь закономерно обращается к тем парадигмам, которые имеют основания претендовать на всеобъемлющее объяснение логики мировой истории. Поэтому логичным выглядит появление работ, в центре внимания которых оказывается цивилизационная парадигма⁶. Идентичность является неотъемлемым компонентом культуры, и при всех частных теоретико-методологических расхождениях создателей и интерпретаторов цивилизационного концепта объединяло рассмотрение исторического процесса сквозь призму культуры как фактора, определяющего своеобразие обществ и траекторий их исторического движения. «И цивилизация, и культура относятся к образу жизни народа, и цивилизация – это явно выраженная культура <...> Культура – общая тема практически каждого определения цивилизации», – резюмировал в своей работе разные точки зрения на цивилизацию С. Хантингтон⁷.

Данная в авторитетном философском издании характеристика цивилизации как «некой устойчивой социокультурной общности людей и стран, сохраняющей свое своеобразие и целостность на больших отрезках исторического времени, несмотря на все изменения и внешние влияния»⁸, может считаться вполне типичной. Анализируя взаимосвязь

цивилизации и идентичности, философский дискурс устанавливает, что идентичность как категория, определяющая самоопределение субъекта по отношению к внешнему миру, происходя в рамках конкретного общества, неизбежно приобретает социокультурное цивилизационное измерение⁹.

Исследования цивилизационной идентичности относятся к числу сравнительно новых научных направлений, и, как справедливо отмечает В. М. Хачатурян, «её теоретическая и идейная база мало изменилась и усовершенствовалась по сравнению с прошлыми столетиями»¹⁰, что приходит в явное противоречие с новизной происходящих в глобализирующемся мире процессов. Фактически в настоящее время можно говорить только о начальных поисках в области научного конституирования категории «цивилизационная идентичность» применительно к миру XXI в. Возникновение подобной лакуны вряд ли можно отнести на счёт недостаточного внимания гуманитарной науки к данной проблеме. Скорее дело в том, что всплеск интереса к проблеме идентичности выявил на «глубинном уровне целый ряд принципиальных проблем, связанных с пониманием самой сути современных моделей социокультурного анализа»¹¹.

Очевидно, что осмысление проблемы цивилизационной идентичности в контексте перемен, происходящих в современном мировом пространстве, требует использования потенциала разных отраслей социального знания, междисциплинарного подхода. Однако, на наш взгляд, характер обсуждения цивилизационной идентичности в настоящее время диктует необходимость также философской концептуализации самой категории и всего связанного с ней понятийного ряда.

В настоящей статье рассматривается один из возможных путей реализации такой концептуализации – через рассмотрение цивилизационной идентичности в символическом дискурсе.

Первой исходной теоретической посылкой такого подхода является утвердившееся в разных научных дисциплинах, изучающих проблему идентичности, представление о том, что идентичность индивидов, коллективов и обществ определяется в процессах различений/отождествлений, являющихся результатом социокультурных взаимодействий и коммуникаций¹².

Процессы «различения / отождествления» основываются на исходной дихотомии 'Я / Другой' ('Мы / Другие'), выявляющей своё содержание через совокупность индивидуальных и групповых социальных взаимодействий и коммуникаций, в том числе и происходящих на уровне взаимодействия обществ, в последнем случае через всю совокупность индивидуальных, коллективных и государственных коммуникаций¹³.

Таким образом, процессом формирования цивилизационной идентичности следует считать всю совокупность интеракций, происходящих между социокультурными общностями, к которым можно применить определение 'цивилизация'. Поскольку в отношении последней категории также сохраняется многозначность трактовок, хотя и при преимущественном акценте на социокультурное измерение данного феномена¹⁴, то в качестве рабочего определения представляется возможным использовать получившее известность определение С. Хантингтона: «Цивилизация <...> – наивысшая культурная общность людей и самый широкий уровень культурной идентификации <...>. Она определяется как общими объективными элементами, такими как язык, история, религия, обычаи, социальные институты, так и субъективной идентификацией людей»¹⁵.

Естественно, что, учитывая не только «текущее» современного мира, но и роль, которую в нём продолжает играть относительно устойчивая историческая традиция, охватить и проанализировать всё содержательное пространство интеракций, в ходе которых происходила и происходит цивилизационная идентификация, невозможно. Поэтому неизбежен поиск методологических инструментов, позволяющих прежде всего постичь основные механизмы, посредством которых в ходе всего массива происходящих интеракций выявляются содержательные элементы такой идентификации.

Для этого в качестве второй теоретической посылки, полагаемой в основание возможной концептуализации цивилизационной идентичности, нам представляется необходимым использовать, пожалуй, самую влиятельную из современных теорий социального взаимодействия – теорию символического интеракционизма. Конечно, следует сразу оговориться, что эта теория создавалась в русле социологии и формально применительно к индивидуальным взаимодействиям, но

при этом надо иметь в виду, что её создатель Г. Блумер, развивший и кодифицировавший некоторые сходные теоретические интенции Дж. Г. Мида, не противопоставлял микро- и макросоциальные миры, полагая, что всё общество и есть ни что иное, как сеть ситуативно происходящих взаимодействий¹⁶. Он, в частности, подчёркивал, что «суть общества кроется в развертывающемся процессе действия <...> Без действия любая структура отношений между людьми лишается смысла <...> [общество – это] диверсифицированный социальный процесс, в котором люди вовлечены в формирование совместных действий, дабы как-то справляться с ситуациями, с которыми они сталкиваются»¹⁷.

Принимая подобную интерпретацию, можно считать допустимым рассматривать взаимодействие цивилизаций как множество индивидуальных и совместных взаимодействий индивидов, происходящих в различных точках контактов цивилизаций, к которому будут применимы (с соответствующей конкретным ситуациям модификацией) основные принципы индивидуальных взаимодействий.

Согласно Г. Блумеру, информационный обмен, который происходит в процессе интеракции и который (добавим мы) позволяет произвести «распознавание Другого», касается не столько материальных объектов, сколько идей, значений, символов: «Особенность этой интеракции заключается в том, что люди интерпретируют или определяют действия друг друга, а не просто реагируют на них. Их реакции не вызываются непосредственными действиями другого, а основываются на значении, которое они придают подобным действиям. Таким образом, интеракция людей опосредуется использованием символов, их интерпретацией или приданием значения действиям другого»¹⁸. Принципиально важным, на наш взгляд, в теории Г. Блумера являются указания на то, что, во-первых, поскольку участники интеракции «принимают во внимание развертывающиеся акты друг друга <...> им приходится оценивать применимость норм, ценностей и групповых предписаний к ситуации, формируемой действиями других»¹⁹, а, во-вторых, «люди, интерпретируя и определяя акты друг друга, могут встречаться и встречаются друг с другом во всем диапазоне человеческих отношений»²⁰.

Следовательно, «распознавание Другого» как средство собственной идентификации

осуществляется во всех происходящих взаимодействиях без исключения и основывается на интерпретации Другого на основании тех норм и ценностей, которыми обладает сам индивид, вступающий в интеракцию: «...поскольку действие строится актором, исходя из того, что он воспринимает, интерпретирует и оценивает <...> нужно принять роль актора и видеть мир с его точки зрения»²¹.

Размышляя в логике символического интеракционизма, мы можем, значит, придти к следующему выводу: если цивилизационная идентичность формируется в процессе различения / отождествления **‘Мы / Другие’**, происходящего посредством интеракций данной цивилизации с другими ей подобными социокультурными образованиями, то содержание идентичности определяется на основе интерпретации – в символических формах – применимости свойственных каждой цивилизации ценностей и норм к каждой конкретной интеракции.

Г. Блумер проводил различие между символическим и несимволическим взаимодействием, хотя и считал их взаимозависимыми. При символическом взаимодействии «индивиды реагируют на значение (meaning), или значимость (significance) действий друг друга», а несимволическое взаимодействие «отмечено спонтанной и прямой реакцией на действия другого индивида без посредства какой-либо интерпретации»²².

Взаимодействие на индивидуальном уровне сочетает обе эти формы, поскольку в таком взаимодействии так или иначе присутствует чувственный компонент: «Происходит что-то вроде спонтанной и неуправляемой реакции, устанавливающей некое чувство и создающей основу для нашего суждения»²³. Естественно, что взаимодействие цивилизаций, редуцированное до каждого отдельного взаимодействия принадлежащих к ним индивидов, будет сохранять эту чувственную, аффективную составляющую. Однако применительно к взаимодействию цивилизаций на собственно цивилизационном уровне, то есть, используя определение С. Хантингтона, на уровне «общих объективных элементов», взаимодействие будет осуществляться в конечном итоге исключительно в символических формах, посредством интерпретации символов, обнаружения скрытых в них «значений и значимостей».

Здесь очень уместным представляется обратиться к определению символа А. Ф. Лосе-

вым: «символ <...> – идейная, образная или идейно-образная структура, содержащая в себе указание на те или иные отличные от неё предметы, для которых она является обобщением и неразвёрнутым знаком. Как идеальная конструкция вещи символ в скрытой форме содержит в себе все возможные проявления вещи и создаёт перспективу для её бесконечного развёртывания в мысли, перехода от обобщённо-смысловой характеристики предмета к его отдельным конкретным единичностям. Символ является, таким образом, не просто знаком тех или иных предметов, но он включает в себе обобщённый принцип дальнейшего развёртывания свёрнутого в нём смыслового содержания»²⁴.

В этом отношении цивилизационная идентичность может быть концептуализирована как система символов, заключающая в себе «смысловое содержание» данной цивилизации и выявляющаяся в качестве системы во взаимодействиях с другими цивилизациями в исторических пространственно-временных пределах существования таковых взаимодействий.

Конкретизируя это положение, можно, например, утверждать, что цивилизационная идентичность России (тракуемой как православная цивилизация) в предлагаемом нами дискурсе будет идентифицирована в виде системы символов, выявить и интерпретировать смысловое содержание которой следует, в компаративистском ракурсе проанализировав и обобщив взаимодействия российской цивилизации с такими цивилизациями (если воспользоваться классификацией С. Хантингтона²⁵), как китайская, японская, индуистская, исламская, западная, латиноамериканская и, возможно, африканская, на протяжении всего исторического времени существования контактов между ними. Аналогично может быть исследована и идентичность всех остальных из перечисленных цивилизаций.

Однако в таком случае надо принять во внимание, что цивилизационная идентичность есть идентичность **‘Мы-цивилизация’**, существующая как идентичность только по отношению к **‘Другим-цивилизация’**, то есть это однопорядковые идентичности. Но наряду с цивилизационной идентичностью существуют и иные идентичности, в которых пребывают индивиды и коллективы, социальные группы, общества в целом, реальностью является множественность идентичностей, в понимании и трактовке которой современ-

ная социальная наука далека от достижения единства²⁶.

Вступая во взаимодействие с другими цивилизациями и тем самым цивилизационно себя идентифицируя, данная цивилизация (страна) не является для самой себя чем-то «неопознанным», она уже обладает «самостью», иначе говоря, прежде «идентифицировала себя по отношению к самой себе», что, среди прочего, нашло выражение в создании собственной символической системы. Поэтому понять содержание и механизмы формирования цивилизационной идентичности (как системы символов) нельзя без предварительного понимания содержания и механизмов формирования, условно говоря, исходной символической идентичности данного общества (в порядке рабочей гипотезы мы бы назвали эту исходную идентичность «органической» или «природной» идентичностью общества).

Здесь нам представляется полезным обратиться к ключевой идее Дж. Г. Мида, основываясь на которой и формировал теорию символического интеракционизма Г. Блумер, – трактовке человека через посредство разделения категории 'Я' (Self) на I (субъект) и ME (объект). Это означает, что человек не может рассматриваться как объект только по отношению к другому, напротив, он обладает свойством «быть объектом для самого себя <...> индивид переживает себя как такового не непосредственно, но лишь косвенно, с особых точек зрения других индивидуальных членов социальной группы, к которой он принадлежит, или с обобщённой точки зрения этой социальной группы в целом»²⁷. Поэтому в социальном взаимодействии для индивида имеет место двойной процесс: «...лишь поскольку индивид обнаруживает себя действующим в отношении себя так, как он действует в отношении других, он становится для самого себя скорее субъектом, чем объектом, и лишь поскольку его собственное социальное поведение воздействует на него так же, как и поведение других, он становится объектом для своего социального поведения»²⁸.

Выделяя эту сторону учения Дж. Г. Мида как основу для последующей трактовки символическим интеракционизмом человека в качестве социального актора, Г. Блумер подчёркивал, что возможность индивида быть объектом для самого себя ведёт к тому, что «человек может воспринимать себя, иметь представление о себе, общаться с собой, дей-

ствовать в отношении самого себя <...> взаимодействие с собой принимает форму создания индикаций для самого себя и ответа на эти индикации созданием дальнейших индикаций», в силу чего «обладание Я дает человеку механизм самовзаимодействия (self-interaction), с помощью которого он вступает в соприкосновение с миром <...> Благодаря механизму самовзаимодействия человек перестает быть реагирующим организмом, поведение которого является продуктом того, что воздействует на него извне, изнутри или с обеих сторон. Вместо этого он действует по отношению к своему миру, интерпретируя то, с чем он сталкивается, и, организуя свое действие на основе этой интерпретации, <...> процесс самовзаимодействия противопоставляет человека его миру, а не просто помещает внутрь него, требует от человека встречаться со своим миром и обращаться с ним посредством процесса определения, а не просто на него реагировать, и заставляет человека конструировать свое действие»²⁹.

Используя данные подходы, разработанные Дж. Г. Мидом и Г. Блумером, в рамках применения их идей к проблеме цивилизационной идентичности, можно заключить, что 'органическая идентификация' есть результат самовзаимодействия общества с самим собой. Именно в историческом процессе такого самовзаимодействия общество познаёт себя как объект, что находит своё символическое выражение в соответствующей системе символов, и, только обладая этим рождённым в ходе бесконечного множества индивидуальных и коллективных актов социальных взаимодействий знанием, оно вступает в цивилизационные взаимодействия, несущие иное знание – знание собственной уникальной цивилизационной идентичности.

Таким образом, в символическом дискурсе цивилизационная идентичность может быть концептуализирована (и в рамках такой концептуализации исследована) как система символов, являющаяся продуктом взаимодействий символически выраженной органической идентичности данной цивилизации с аналогичными органическими идентичностями других цивилизаций.

Примечания

¹ См.: Бауман, З.: 1) Глобализация. Последствия для человека и общества. М. : Весь

- Мир, 2004; 2) Текущая современность. СПб. : Питер, 2008; Бек, У. : 1) Общество риска. На пути к другому модерну. М. : Прогресс-Традиция, 2000; 2) Что такое глобализация? М. : Прогресс-Традиция, 2001; Белл, Д. Эпоха разобщённости: (Размышления о мире XXI века) / Д. Белл, В. Л. Иноземцев. М. : Центр исслед. постиндустр. о-ва, 2007; Валлерстайн, И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. СПб. : Универ. кн., 2001; Гидденс, Э. Ускользящий мир. М. : Весь Мир, 2004; Глобализация и перспективы современной цивилизации. М. : КМК, 2005; Тоффлер, Э. Третья волна. М. : АСТ, 1999; Хардт, М. Империя / М. Хардт, А. Негри. М. : Праксис, 2004.
- ² Хобсбаум, Э. Эпоха крайностей: (Короткий двадцатый век (1914–1991)). М. : Независимая газ., 2004. С. 586.
- ³ Бауман, З. Текущая модернность: взгляд из 2011 года [Электронный ресурс]. URL : <http://polit.ru/article/2011/05/06/bauman/>.
- ⁴ Бауман, З. Текущая современность. С. 14.
- ⁵ См.: Вопросы социальной теории : науч. альм. 2010. Т. IV. Человек в поисках идентичности. М. : Ассоц. «Междисциплинар. о-во соц. теории», 2010; Вопросы социальной теории : науч. альм. 2011. Т. V. Человек в изменяющемся мире : проблемы идентичности. М. : Изд-во Независимого ин-та гражд. о-ва, 2011; Гражданские, этнические и религиозные идентичности в современной России / отв. ред. В. С. Магун. М. : ИС РАН, 2006; Российская идентичность в условиях трансформации: опыт социологического анализа / отв. ред. М. К. Горшков, Н. Е. Тихонова. М. : Наука, 2005; Рубцов, А. В. Российская идентичность и вызов модернизации. М. : Экон-Информ, 2009.
- ⁶ См.: Кондаков, И. В. Цивилизационная идентичность в переходную эпоху: культурологический, социологический и искусствоведческий аспекты / И. В. Кондаков, К. Б. Соколов, Н. А. Хренов. М. : Прогресс-Традиция, 2011; Искусство и цивилизационная идентичность. М. : Наука, 2007; Поиск национально-цивилизационной идентичности и концепт «особого пути» в российском массовом сознании в контексте модернизации : сб. ст. / отв. ред. В. В. Лапкин, В. И. Пантин. М. : ИМЭМО РАН, 2004.
- ⁷ Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций. М. : АСТ, 2003. С. 48–49.
- ⁸ Новая философская энциклопедия : в 4 т. М. : Мысль, 2010. Т. 4. С. 334.
- ⁹ Там же. Т. 2. С. 80.
- ¹⁰ Хачатурян, В. М. Человек в пространстве цивилизаций: проблема цивилизационной идентичности // Вопросы социальной теории: науч. альм. 2010. Т. IV. С. 228.
- ¹¹ Абушенко, В. П. Проблема идентичностей : специфика культур-философского и культур-социологического видения // Вопросы социальной теории : науч. альм. 2010. Т. IV. С. 130.
- ¹² См.: Орлова, Э. А. Концепции идентичности/идентификации в социально-научном знании // Вопросы социальной теории : науч. альм. 2010. Т. IV. С. 87–111.
- ¹³ См. подробнее: Нойманн, И. Использование «Другого»: образы Востока в формировании европейских идентичностей. М. : Новое изд-во, 2004. Гл. 1.
- ¹⁴ См., напр.: Сравнительное изучение цивилизаций мира (междисциплинарный подход): сб. ст. М. : ИВИ РАН, 2000; Сравнительное изучение цивилизаций мира : хрестоматия / сост. Б. С. Ерасов. М. : Аспект Пресс, 1999.
- ¹⁵ Хантингтон, С. Указ. соч. С. 51.
- ¹⁶ См.: Николаев, В. Г. Герберт Блумер и символический интеракционизм // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 11. Социология. М. : ИНИОН РАН, 2008. С. 113–114.
- ¹⁷ Блумер, Г. Социологические импликации мышления Джорджа Герберта Мида // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 11. Социология. С. 126, 128.
- ¹⁸ Блумер, Г. Общество как символическая интеракция // Современная зарубежная социальная психология, тексты. М. : Изд-во Моск. ун-та, 1984. С. 173.
- ¹⁹ Блумер, Г. Социологические импликации мышления Джорджа Герберта Мида. С. 120.
- ²⁰ Там же. С. 122.
- ²¹ Там же. С. 129.
- ²² Блумер, Г. Социальные установки и несимволическое взаимодействие // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 11. Социология. С. 136–137.
- ²³ Там же. С. 137.
- ²⁴ Лосев, А. Ф. Символ // Философская энциклопедия : в 5 т. М. : Совет. энцикл., 1970. Т. 5. С. 10.

²⁵ Хантингтон, С. Указ. соч. С. 54.

²⁶ См.: Тлостанова, М. В. Человек в современном мире: проблемы множественной идентичности // Вопросы социальной теории : науч. альм. 2010. Т. IV. С. 191–217.

²⁷ Мид, Дж. Г. Разум, Я и общество (главы из книги) // Мид, Дж. Г. Избранное : сб. пер. М. : ИНИОН РАН, 2009. С. 147, 149.

²⁸ Мид, Дж. Г. Социальное Я // Мид, Дж. Г. Избранное. С. 38.

²⁹ Блумер, Г. Социологические импликации мышления Джорджа Герберта Мида. С. 115, 117.

МЕДИАФИЛОСОФИЯ КАК ПОДХОД К ИССЛЕДОВАНИЮ МЕДИАПРОСТРАНСТВА

Как известно, существует достаточно много концепций и подходов к исследованию проблематики медиа и медиапространства. В конце 1990-х – начале 2000-х гг. формируется такое направление, как медиафилософия, которое позволяет переосмыслить сущность понятия ‘медиум’. Медиафилософская трактовка таких феноменов, как ‘медиа’, ‘медиареальность’, привела нас к рассмотрению медиафилософии как подхода к пониманию медиапространства.

Ключевые слова: медиа; медиареальность; медиапространство; медиафилософия.

Наша статья посвящена рассмотрению медиафилософии в качестве подхода к исследованию проблематики медиапространства. Термин ‘медиафилософия’ был впервые использован в названии книги немецкого исследователя Рудольфа Фитца «Медиафилософия. Музыка, язык и письмо Фридриха Ницше» (1992). Рудольф Фитц называет музыку медиумом: «Музыка, – пишет Фитц, – есть медиум выражения и сообщения, медиум, беспрестанно продолжающийся, по сравнению с языком и письмом, поскольку они размерены и степенны»¹. Понятие ‘медиафилософия’ также используется в книге Юргена Хабермаса «Фактичность и значимость»² (1992), под ‘медиафилософией’ он понимает перечень нормативных предписаний для масс-медиа в целях достижения общественного консенсуса. Первые исследования по медиафилософии в России можно найти в сборнике «Медиафилософия. Основные проблемы и понятия»³ под редакцией В. В. Савчука.

Существует несколько подходов к определению сущности медиафилософии. Первый подход рассматривает медиафилософию как рефлексию понятийных и концептуальных проблем, связанных с новыми медиа, с современным медиапространством. Данного подхода придерживается Штефан Мюнкер: «Именно в тот самый момент, когда весь наш жизненный мир характеризуется обращением с так называемым новыми – с электронными и цифровыми медиа, такая научная дисциплина, как медиафилософия, является оправданной и необходимой»⁴. Возникновение медиафилософии он связывает с появлением и распространением новых медиа начиная с конца XX в. Второй подход представлен в работах Александра Рёслера, в его основе

лежит следующая идея: философия традиционно рассматривается как работа с понятиями, следовательно, медиафилософия должна заниматься работой с понятием ‘медиа’. Рёслер считает, что медиафилософия является «размышлением о медиа в связи с понятием “медиа”, о понимании того, что это понятие должно означать, о теоретическом воздействии этого понятия на другие концепции, и о статусе тех теорий, которые используют это понятие»⁵. Согласно этому подходу, медиафилософия занимается не столько изучением новых медиа, сколько в первую очередь исследует понятие ‘медиа’ в целом, независимо от временного контекста, в котором оно используется. Согласно третьему подходу, медиафилософия рассматривается как закономерный этап развития философии, реагирующей на важнейшие повороты в культуре XX в.: после лингвистического и иконического поворотов пришла очередь медиального поворота. Если в основе лингвистического поворота лежит максима: «все есть текст», а иконического поворота – «все есть образ», то медиальный поворот, по мнению Савчука, основывается на ключевом тезисе медиафилософии – «все есть медиа»⁶. Это означает, что практически все предметы и процессы можно рассматривать как медиа, т. е. как средства передачи значений или некоторого смысла. Объединяет эти подходы тот факт, что медиафилософия представляет собой соединение двух областей – философии и медиа. Философия дает абстрактное и фундаментальное понимание изучаемого феномена, т. е. медиа. Медиа имеют огромное число разнообразных видов – язык, образ, радио, танец и т. д. Авторы фундаментального исследования «Systematische Medienphilosophie» предлага-

ют разделить все виды медиа на три группы: медиа чувственного восприятия, семиотические информационно-коммуникативные медиа и технические медиа распространения, обработки и накопления информации⁷. При этом к медиа чувственного восприятия относятся пространство и время; к семиотическим информационно-коммуникативным медиа – речь, письмо, изображение, музыка, танец, театр и т. п.; к третьей группе медиа распространения относятся голос, книгопечатание, фотография, телефон, фильм, радио, телевидение, компьютерные коммуникации и т. д. Данный подход можно рассматривать как комплексный философский подход к медиальной сфере. Можно сказать, что количество видов медиа и масштаб их распространения в мире обусловили переход медиа в новое качество, а именно медиа как среда. Ведь если изначально медиа рассматривались как посредник, функция которого заключалась в передаче сообщения, то в дальнейшем медиа становятся глобальной средой, охватывающей жизнь буквально каждого человека и всего общества в целом. «Медиа оказываются не столько посредниками, сколько средой, включающей в себя то, что прежде противостояло друг другу: субъективную и объективную реальность, индивид и социум»⁸.

Максима медиафилософии «все есть медиа» означает не только внешнее, аппаратное понимание медиа. Это онтологический тезис, который означает, что медиа участвует в формировании реальности для человека, так как наше восприятие по природе свое также медиально. Медиа внутри нас и от нас неотделимы. Проводя разграничение между средствами коммуникации и медиа, медиафилософия предлагает следующую трактовку: средства коммуникации находятся вне человека, а медиа – внутри человека. Если средства коммуникации сообщают, то медиа и есть сообщение, то есть: они видят, слышат и чувствуют нами. Подобная интерпретация может быть обозначена как медийный фундаментализм, когда к понятию медиа причисляются, по сути, все орудия, предметы и даже процессы, создаваемые человеком. Более того, согласно медиафилософии восприятие человека по природе своей медиально. Подтверждением этого может служить рассмотрение органов чувств человека как медиаканалов, по которым поступает информация в головной мозг человека. И сам процесс познания осущест-

вляется при помощи медиа, которые буквально заложены в нашу способность воспринимать и понимать окружающий мир. Другими словами мы видим не медиа, но медиумами. Соответственно, рамки понятия ‘медиапространство’ включают не только СМИ и новые медиа, но также процессы восприятия, т. е. представления о реальности в сознании человека. В связи с чем медиафилософия исходит из того, что медиа, сообщение и реальность – суть одно и то же. Их объединение дает новое качество – медиареальность. Неоднородность и разнообразие медиа способствуют тому, что каждый вид медиа организует свой способ восприятия действительности и образует свою медиареальность.

Таким образом, суть медиа раскрывается не только в опосредовании социального взаимодействия, то есть инструментальной природе медиа, но в производстве новой реальности – медиареальности. Как писала И. В. Чернышева в тезисах к международной конференции молодых ученых «Медиафилософия–VI. Необратимость медиатрансформаций», посвященной анализу трансформаций медиареальности, «в реальности, создаваемой кинематографом и телевидением, конструировался новый мир зрительных образов, где фантазия существует наряду с предлагаемыми изображаемыми объектами. В условиях постиндустриального общества человек получил возможность самостоятельно моделировать совершенно новые конструкты медиареальности, в которой у каждого есть право видеть и конструировать собственную медиареальность»⁹. И очевидно, что процессы конструирования индивидуальной реальности невозможны без медиа, понимаемые по тезису «все есть медиа». Как пишет В. В. Савчук, «медиа не только становятся самостоятельным, но и единственным, можно сказать онтологическим, условием существования человека, реальностью человеческого опыта и сознания»¹⁰.

Понятие ‘медиа’ широко используется в общеупотребительной лексике и в совершенно различных областях знания и практики. Но большинство людей не занимаются абстрактным и фундаментальным осмыслением такого феномена, как медиа, и не знакомы с его онтологической трактовкой. Соответственно, использование терминов медиа, медиапространство, масс-медиа и т. д., а также и самих медиасредств, происходит не до конца осознанно со стороны большинства людей,

пользователей медиа. Но независимо от того, осознанно это или нет, на бессознательных уровнях бытия восприятие окружающей действительности всегда осуществляется посредством медиумов. Таков механизм восприятия и жизнедеятельности человека в принципе. И в связи с этим задача медиафилософии может быть обозначена как перевод бессознательных процессов восприятия реальности посредством медиа в осознанные и отрефлектированные. Для чего это нужно? Это нужно для того, чтобы у человека была полноценная картина, полное понимание такого феномена, как медиум, и, соответственно, более эффективное использование медиа в повседневной и профессиональной жизни каждого конкретного человека и общества.

В заключение отметим, что медиафилософия достаточно продуктивна в качестве подхода к исследованию такого феномена, как медиапространство. Формула медиафилософии «все есть медиа» позволяет рассматривать медиапространство более широко, дает возможность выйти за рамки определений медиапространства как СМИ и масс-медиа. Более широкая трактовка медиа в медиафилософии по принципу «все есть медиа» включает все материальные предметы и явления, способные осуществлять передачу значений или некоторых смыслов, в том числе органы чувств человека и процессы восприятия. Медиа понимается не просто как средство коммуникации, но как среда, в которой происходят взаимодействия. Медиафилософию как направление можно условно обозначить термином ‘медиадетерминизм’, поскольку в соответствии с ним процесс восприятия, познания и деятельности человека в принципе исследуется в зависимости от медиа.

Примечания

¹ Fietz, R. *Medienphilosophie. Musik, Sprache und Schrift bei Friedrich Nietzsche*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 1992. S. 11.

² Habermas, J. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1992. S. 458.

³ Медиафилософия. Основные проблемы и понятия / под ред. В. В. Савчука. СПб. : Изд-во С.-Петербур. филос. о-ва, 2008. С. 7–39.

⁴ Münker, S. *After The Medial Turn. Sieben Thesen zur Medienphilosophie // Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs* / Hrsg. S. Münker, A. Roesler, M. Sandbothe. Frankfurt am Main, 2003. S. 18.

⁵ Roesler, A. *Medienphilosophie und Zeichentheorie // Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*. S. 35.

⁶ О предмете медиафилософии. Культурная история медиа [Электронный ресурс]. URL: [http://www.culturalresearch.ru/files/open_issues/03_2011/IJCR_03\(4\)_2011_Savchuk.pdf](http://www.culturalresearch.ru/files/open_issues/03_2011/IJCR_03(4)_2011_Savchuk.pdf) (дата обращения 20.08.2013).

⁷ См.: Кузнецова, Е. И. Медиа и медиальное: социально-философский анализ [Электронный ресурс] / Е. И. Кузнецова, А. М. Дорожкин. С. 8. URL: [http://www.unn.ru/pages/e-library/vestnik_soc/99990201_West_soc_2008_3\(11\)/17.pdf](http://www.unn.ru/pages/e-library/vestnik_soc/99990201_West_soc_2008_3(11)/17.pdf) (дата обращения 15.02.2011).

⁸ Савчук, В. В. Коммуникант: конфигурация медиального тела [Электронный ресурс]. URL: <http://www.intelros.ru/subject/figures/valeriy-savchuk/13596-kommunikant-konfiguraciya-medialnogo-tela.html> (дата обращения 25.03.2012).

⁹ Чернышева, И. В. Медиареальность: среда обитания или протез сознания // Медиафилософия VI. Необратимость трансформации / под ред. В. В. Савчука и А. И. Иваненко. СПб. : С.-Петербур. филос. о-во, 2010. 128 с.

¹⁰ Савчук, В. В. Медиафилософия: формирование дисциплины // Медиафилософия. Основные проблемы и понятия / под ред. В. В. Савчука. СПб. : С.-Петербур. филос. о-во, 2008. С. 10.

Н. Б. Кириллова

«НОМО МЕДИУМ» КАК ОБЪЕКТ И СУБЪЕКТ ИНФОРМАЦИОННОЙ ЭПОХИ

Анализируется роль массмедиа, которые все активнее присваивают себе функцию создания новой социально-культурной среды обитания – медиареальности, а также новый тип человека, живущего больше в виртуальном мире, чем в реальном. Вот почему особое значение сегодня приобретает медиаобразование, целью которого является формирование медиакультуры личности и процесс ее социализации.

Ключевые слова: информационная эпоха; массмедиа; медиакультура; медиасреда; медиареальность; медиачеловек; миф; мифологическое сознание; медиаобразование; объект; субъект; социализация личности.

Научно-технический прогресс рубежа XX–XXI вв., обусловленный интенсивно развивающейся информационно-коммуникационной сферой, основанной на новейших цифровых технологиях, оказывает воздействие на все стороны человеческой деятельности.

В этой связи возрастает роль медиакультуры как особого типа культуры информационной эпохи. Медиакультура активно воздействует на общественное сознание как мощное средство информации, культурных и образовательных контактов, как фактор творческого развития личности.

«Медиакультура включает в себя не только культуру производства и передачи информации, но и культуру ее восприятия; она может выступать и показателем уровня развития личности, способной анализировать, оценивать тот или иной медиатекст, заниматься медиаторством, усваивать новые знания посредством медиа»¹. Последнее очевидно, так как современное спутниковое и цифровое телевидение, видео, мультимедийные технологии, компьютерные каналы, электронная почта, Интернет предоставляют человеку возможность индивидуального общения с экраном в интерактивном режиме как с целью реализации своих творческих идей, так и с целью познания окружающего мира.

В условиях информационной эпохи массмедиа все активнее присваивают себе функцию создания новой социально-культурной среды обитания человека – параллельного, «виртуального» мира, воспринимаемого зачастую как объективная реальность. Как отмечает американский социолог М. Кастельс, «реальность <...> полностью схвачена, пол-

ностью погружена в виртуальные образы, в выдуманный мир...»².

Поток информации, обрушившийся на человека, увеличивается в геометрической прогрессии: появляются все новые телеканалы, информационные агентства, пополняются интернет-сайты, периодические печатные издания не нуждаются в огромных тиражах – у них есть электронные версии, да и общение людей переместилось в глобальные по масштабам сетевые каналы и сотовую связь. И можно согласиться с К. Э. Разлоговым в том, что «информационный космос становится интеллектуальной опорой для XXI века как века гуманитарных, социальных и коммуникативных наук. Более того, эта тенденция, заложенная в основе экранной культуры, не ограничивается масштабами одного века»³.

Сфера культуры и образования также принимает медийный характер: ИКТ (информационно-коммуникационные технологии) прочно закрепились в учебном процессе, создана мощная сеть дистанционного обучения, большое распространение получили «виртуальные музеи», электронные архивы, электронные книги, да и сохранение культурных памятников все чаще происходит в цифровом формате.

И все же созданная человеком и всем ходом технической революции медиареальность влияет на формирование в обществе диаметрально противоположных социальных, нравственных, эстетических норм и ценностей. Вот почему в педагогической и научной среде существуют разные точки зрения на проблемы массмедиа: с одной стороны, они рассматриваются как источник знаний, как фактор социально-культурного развития лич-

ности, с другой – как нечто деструктивное, разрушающее духовный потенциал человека.

На эту двойственность воздействия масс-медиа указал немецкий социолог Н. Луман, констатируя, что «мы имеем дело с одним из следствий функциональной дифференциации современного общества»⁴. Речь идет о «цифровом неравенстве», что объясняет возникающие в процессе медиатизации нашего общества противоречия между молодежью, стремительно осваивающей новую медиареальность, и старшим поколением, ориентирующимся на традиционные духовные ценности.

По мнению петербургского исследователя В. В. Савчука, современная информация живет «симуляцией знания». И здесь не важно, истинна она или нет, важна лишь скорость ее продвижения и непрерывность трансляции. Модус актуальности заставляет максимально сближать происходящее с информацией о происходящем. Но на каком-то этапе зазор становится неразличим: «Реальность растворяется в гиперреальности – эта расхожая формула говорит еще и о том, что происходит тотальное сращивание “тела” производящего, передающего и получающего информацию. Человек замыкается в мире вторичных изображений, а любая попытка поиска референта прямо или косвенно отсылает к масс-медийной реальности. Рождается одно обезличенное тело, которое быстро разбирается и собирается в точках информирования»⁵.

Словом, искусственно созданная медиареальность – это не что иное, как коммуникативная система, связывающая человека с объективной реальностью. Причем современный человек, несомненно, считает себя рациональным существом, однако его представления об окружающем мире, независимо от него самого, на уровне «бессознательного» носят явно мифологический характер.

Немецкий философ Э. Кассирер, объясняя это явление, писал, что человек «не противостоит реальности непосредственно, он не сталкивается с ней лицом к лицу...». И в то же время «человек не может жить в мире строгих фактов или сообразно со своими непосредственными желаниями и потребностями. Он живет скорее среди воображаемых эмоций, в надеждах и страхах, среди иллюзий и их утрат, среди собственных фантазий и грез»⁶. Другими словами, между реальностью и человеком должно быть нечто, необходим

посредник, который помог бы индивиду воспринять реальность, выработать отношение к ней.

Одной из таких форм являются медиа (мн. число от лат. ‘medium’ – средство, посредник), другой – миф (от греч. ‘mythos’ – сказание, предание) – вымысел, иллюзия, в которые можно «упаковать» реальность. Именно эту функцию выделяет Р. Барт в своей книге «Мифологии»: «Поскольку миф – это слово, то мифом может стать все, что покрывается дискурсом. Определяющим для мифа является не предмет его сообщения, а способ, которым оно высказывается; у мифа имеются формальные границы, но нет субстанциональных. Наш мир бесконечно суггестивен»⁷.

Итак, массмедиа создают мифы, которые позволяют человеку воспринимать окружающую действительность. Но мифы создают и самого человека. Один из самых ярких философов конца XX в. М. К. Мамардашвили, определяя миф как «машину культуры», считал, что «человек есть искусственное существо, рождаемое не природой, а саморождаемое через культурно изобретенные устройства, такие как ритуалы, мифы, магия и т. д., которые не есть представления о мире, не являются теорией мира, а есть способ конструирования человека из природного, биологического материала»⁸.

Однако «конструирование человека» есть не что иное, как процесс его социализации, то есть формирование мировоззрения, нравственных ориентаций, целостной «картины мира». Это одна из основных функций медиакультуры в современном обществе. Таким образом, миф является не просто посредником между человеком и реальностью. Миф – своеобразный механизм управления: он управляет человеком, проникая в его внутренний мир, сферу сознания и подсознания, «программирует» его.

В конечном итоге миф с помощью медиа создает особую медийную реальность, которая начинает восприниматься человеком как истина, как объективная реальность. Конструировать эту иллюзорную реальность можно с помощью любых медиа. Дело в том, что «в мифе, – как отмечает М. К. Мамардашвили, – мир освоен, причем так, что фактически любое происходящее событие уже может быть вписано в тот сюжет и в те события, и приключения мифических существ, о которых в нем рассказывается»⁹.

То есть в восприятии мифа срабатывают те структуры сознания, которые позволяют «упорядочить картину мира», адаптируя индивида к условиям окружающей жизни.

П. А. Флоренский когда-то отметил, что человек – «узел мира идеального и мира реального»¹⁰. Однако медиареальность, в пространстве которой сегодня живет человек, вряд ли можно назвать «идеальной».

Дело в том, что бурное развитие медиаиндустрии и стихийное, хаотичное приобщение человека с самого раннего возраста к медиапродукции (компьютерные игры, кино-, теле- и видеофильмы, шоу-программы, видеоклипы, видеореклама и др.), ориентированной в основном на развлечение и «потребление», не способствует формированию медиакультуры личности. Скорее наоборот. Вот почему проблемы взаимоотношений человека и массмедиа остаются дискуссионными.

Пожалуй, самым спорным является вопрос о том, что же это за феномен – Ното medium: «одномерный человек» (как определил когда-то Г. Маркузе сущность личности, сформированной технологическим прогрессом западной цивилизации)? *медиаман* (по аналогии с книголюбом, меломаном, киноманом)? *заурядный потребитель медиапродукции*? *человек-робот* – своеобразный кентавр ИКТ или интересубъект новой медиареальности?..

На этот вопрос нет однозначного ответа.

Как известно, на протяжении всей истории человеческой цивилизации общество стремилось улучшить биологическую природу человека, совершенствуя его духовно и физически, изыскивая способы урегулирования отношений человека с искусственно созданной им культурной средой. Культурные нормы и ценности определяли саму деятельность человека и общества; культура стала истинно человеческим способом взаимодействия индивида с окружающим миром.

По сути все попытки, предпринятые еще античными философами по созданию идеальных моделей сосуществования в системе координат 'человек – природа', 'человек – социум', 'человек – человек', 'человек – культура', сводились к идеалам гармонии, упорядоченности и соразмерности. В античном сознании культура ассоциировалась с образованием и воспитанием, целью которых было создание гармонически развитой в физическом, эстетическом, этическом отношениях личности.

В Средние века красота человека определялась его духовностью – степенью приближенности к божественному началу. Эпоха Возрождения вернула обществу идеалы гармонии духа и тела, разума и нравственности. Целью эпохи Просвещения, как известно, становится совершенствование интеллектуальной жизни человека и исправление пороков общества. В этот период наблюдается увлеченность естественными науками, используются экспериментальные методы исследования, утверждается философия материализма.

Хочется особо обратить внимание на те аспекты социокультурной реальности, которые были определяющими в вопросах развития личности в разные исторические периоды.

Принято считать, что XX в. – век технической революции и информационного «взрыва». Образ был введен канадским социологом М. Маклюэном для обоснования наступления новой эры в истории человечества – информационной эпохи, в контексте которой утверждается власть медиа¹¹.

Итогом социокультурного развития стало появление так называемого «массового общества», «массового сознания» и «массового человека», сущность которых ярко описана в трудах Т. Адорно, Г. Маркузе, К. Мартона, Х. Ортеги-и-Гассета, Э. Фромма, М. Хоркхаймера и др.

Многие западные исследователи подчеркивали влияние на «массовое» общество (общество потребления), на формирование «массового» (усредненного) сознания, массовой (тиражированной) культуры, определяя СМК как индустрию «грез», как своеобразный наркотик, уводящий человека от реальности и способствующий нивелированию личности.

Массовый человек – это всего лишь бездумный потребитель, а не творец культурных ценностей, это человек «без лица» в массе ему подобных. Его сознание характеризуется дезориентированностью относительно ценностей и приоритетов, в результате чего человек отказывается от восприятия объективной реальности и погружается в иллюзорный, мифологический мир. Так происходит манипуляция сознанием: искусственно сконструированная реальность зачастую полностью поглощает исходную.

Мифологическое сознание предполагает унификацию, упрощение картины мира, ориентацию на стереотипы бытия. Если традиционные мифы пытались объяснить и реаль-

ность, и мотивы человеческого поведения, то мифы современные подменяют реальность искусственно созданной матрицей. Суть этого явления образно продемонстрировали в своем кибер-триллере «Матрица» братья Вачовски (США-Австралия, 1999). Цель этого и по сей день популярного фильма – доказать, что человек уже давно живет в вымышленном мире, созданном мощными машинами искусственного интеллекта, которые контролируют нас.

На протяжении многих десятилетий XX в. основными, наиболее успешными каналами распространения мифов были кино и телевидение, с помощью которых общество вбирало в себя и политические мифы, и социальные: мифы о «герое», о «супермене», «мифы успеха», миф о Золушке в контексте определенного образа жизни и др.

По мере технического совершенствования кинематографа (звук, цвет, широкий экран, стерео, Dolby-stereo, Dolby-Digital, 3D и т. д.) и телевидения (эфирного, кабельного, спутникового, цифрового), внедрения в повседневную жизнь человека мультимедиа, все более разнообразным и активным в экранной культуре становится мифотворчество, заставляя человека постоянно лавировать между медиареальностью и действительностью.

Что касается компьютера, а затем и Интернета, то они первоначально воспринимались как враждебная человеку сила (зачастую таким было отношение и к самой науке кибернетике). Не случайно эта тема – искусственного интеллекта и его власти над людьми – стала предметом исследований в научной фантастике, причем не только в литературе, но и в кинематографе. Достаточно вспомнить фильмы «2001: Космическая одиссея» С. Кубрика, «Военные игры» Д. Бэдхэма или «2010» П. Хайамса и других, где компьютер, с одной стороны, используется для создания спецэффектов, с другой является олицетворением «чужого». Диалог между людьми и искусственно созданным интеллектом был невозможен.

Одним из первых эту связь попробовал осмыслить в своих нравственно-философских притчах кинорежиссер А. А. Тарковский. Речь идет о фильмах «Солярис» (1972) по одноименному роману С. Лемма и «Сталкер» (1980) по роману А. и Б. Стругацких «Пикник на обочине».

А у американцев в 1982 г. появился фильм «Тран», поставленный на студии Уолта Дис-

нея, – первая полнометражная картина, технически выполненная с помощью компьютерной графики. Действие картины разворачивалось внутри интегральных схем компьютера, откуда главный герой хотел вырваться и снова попасть во внешний мир. Характерно то, что авторы данного проекта – М. Латиери, Д. Мурен, Ф. Типпет, С. Уинстон – получили в 1994 г. «Оскар» за создание с помощью компьютерной графики потрясающих спецэффектов и синтетических кинообразов, использованных ими в фильме С. Спилберга «Парк Юрского периода».

Однако еще раньше, в 1977 г., Д. Дикстр, Д. Джеффрис, А. Миллер были удостоены этой же премии за разработку системы электронного контроля за движением камеры, впервые примененной в «Звездных войнах» Джорджа Лукаса. Так создавалась «виртуальная реальность» в кино – впечатляющие декорации, которые в привычных условиях было бы невозможно построить: полеты и взрывы межпланетных кораблей, дуэли на лазерных лучах, воздушные бои загадочных летательных аппаратов и многое другое¹².

Таким образом, компьютер, Интернет, мультимедиа усилили мифологическую составляющую медиареальности, заставляя человека «балансировать» между искусственным и реальным миром.

Возникает вопрос: а каковы механизмы взаимодействия в смысловом треугольнике «человек – медиареальность – социум»? Другими словами, как появляется медийный человек?

Человека, как известно, формирует социокультурная среда. Именно она является основой его социализации и инкультурации. При таком понимании индивид является одновременно и субъектом, и объектом социальных отношений. Как объект он испытывает воздействие окружающей среды, а как субъект – сам влияет на нее. Этот процесс двусторонний. С одной стороны, общество передает индивиду социально-исторический и культурный опыт, с другой – сам индивид, усваивая его, вносит свою лепту в развитие общества.

Что касается медиасреды, то она, конечно, может выступать и как механизм направленной социализации (через систему дошкольного, школьного и вузовского образования). Однако медиасреда, объединяющая несколько макро- (глобальная, общенациональная, региональная и др.) и микросред, является

более свободной и хаотичной, предлагая индивиду большее поле для самоопределения.

Так, виртуальная медиасреда (киберпространство) сегодня – важный фактор социально-культурной сферы детей, подростков, юношества. С одной стороны, она включает в себя интерактивные образовательные программы, электронные тренажеры, мультимедийные учебники и др.; с другой – все многообразие интерактивных развлечений и услуг, проявляя себя через разнообразные компьютерные игры, видеоклипы, рекламные ролики, телепрограммы и т. д.

Компьютерные игры для любого возраста – наиболее востребованные элементы виртуальной среды. Они включают в себя широкий спектр электронных игр, инструментом, полноценным партнером и неподкупным арбитром в которых является компьютер с его широкими вычислительными, логическими и визуальными возможностями. Именно наличие такого высокоинтеллектуального партнера придает данным играм особую притягательность. Все многообразие компьютерных игр можно разбить на отдельные группы по ряду общих признаков. Рассмотрим некоторые из них.

Аркадные игры. Отечественные пользователи часто называют их «стрелялками», что весьма точно отражает суть действий игрока. Основная цель такой игры – истребить максимальное количество врагов, встречающихся на пути героя.

Гонки. Эти игры еще называют «имитаторами». Они предоставляют возможность почувствовать себя пилотом или водителем какой-либо реальной (а быть может, и фантастической) машины – автомобиля, танка, самолета, космического корабля и т. д.

Игры-лабиринты. В играх этой группы игроку предстоит блуждать в запутанных лабиринтах, полных неожиданностей и опасных встреч.

Путешествия и приключения. Эта группа включает комбинированный класс игр с передвижением героя по многочисленным картинкам-экранам различного графического оформления. В этих играх, именуемых в среде пользователей компьютеров «ходилками», для достижения конечной цели обычно нужно собирать по пути определенные предметы, сражаться с врагами с помощью оружия или подручных средств и блуждать в лабиринте с ловушками.

Традиционные игры. Это компьютерные имитации карточных игр, шахмат и т. п. Цель таких игр полностью определяется игровой-прототипом.

Виртуальная среда формирует особый тип общения, осуществляемый через сеть Интернет, который, по мнению М. Кастельса, является «универсальным социальным пространством “свободной коммуникации”»¹³. В этом общении есть, как известно, свои специфические особенности.

Длительная «медитация» у экрана компьютера может спровоцировать в неокрепшем сознании ряд неадекватных психологических состояний:

- притяжение ирреальности;
- «мистическое» переживание слияния собственного «я» с сознанием других людей, письма которых читают или на реплики которых отвечают;
- появление компьютерной и интернет-зависимостей на фоне страха перед действительностью;
- формирование психологической фобии «черной дыры» киберпространства, т. е. боязни «неответа», когда весь эмоциональный и коммуникативный потенциал не находит ответной рефлексии.

В результате гиперактивности подростков и молодежи в виртуальном пространстве формируется специфический тип личности, основанный на особой коммуникативной культуре «нереального» взаимодействия, что деформирует социально-эстетический облик мира в молодежной субкультуре. Таким образом «социализация в реальном мире постепенно заменяется социализацией в мире виртуальном, что проявляется в конечном итоге в самоизоляции, потере внутренних ориентиров и социальной пассивности»¹⁴.

На рубеже XX–XXI вв. во всем мире под влиянием сначала кино, потом телевидения, видео, компьютера, Интернета сформировалось так называемое «экранное поколение». О «клипкультуре», «видеократии», «телекратии» как своеобразных болезнях информационной эпохи сегодня много говорят и пишут¹⁵.

Немыслимой власти кино, ТВ, видео, компьютера над умами и душами миллионов людей К. Э. Разлогов еще десять лет назад дал емкое название: «Экран как мясорубка культурного дискурса»¹⁶. Смысл своей метафоры автор объяснил тем, что идея культурного дискурса как целостного и почти органиче-

ского объема информации и мясорубки как средства ее переработки для дальнейшего перевода в более удобоваримую форму по отношению к искусству экрана и к аудиовизуальной культуре в целом представляется весьма полезной, причем с самых разных точек зрения.

Вот почему один из исследователей данного процесса Н. Ф. Хилько придает большое значение «экологии культуры в пространстве экрана»¹⁷, считая, что необходима активная социокультурная регуляция системы коммуникации, восприятия и творчества.

И в данных условиях важно понять и найти основные направления формирования медиакультуры личности, благодаря которой возрастет координация социальных и международных контактов во всех сферах нашей жизни.

В этой связи особенно актуален *вопрос о комплексной системе медиаобразования*, роль которого возрастает в эпоху глобализации, когда Россия интегрируется с западноевропейским сообществом. Медиаобразование – существенный фактор модернизации социально-культурной сферы, способствующий формированию интеллекта, критического мышления, нравственной культуры личности XXI в., готовой жить и работать в цивилизованном демократическом обществе.

В стране накоплен опыт медиаобразования, создана профессиональная Ассоциация кинообразования и медиапедагогики России (президент – доктор педагогических наук, профессор А. В. Федоров), появились разнообразные научные исследования данного вопроса, есть специализированный журнал, который издается с января 2005 г.¹⁸ Эту идею активно поддерживает ЮНЕСКО через программу «Информация для всех» в России.

Медиаобразование сегодня можно разделить на следующие основные направления: 1) медиаобразование будущих профессионалов (журналистов, сценаристов, режиссеров, операторов, редакторов, критиков, менеджеров, продюсеров и т. д.); 2) медиаобразование будущих педагогов в университетах и педвузах, в системе ИППК; 3) медиаобразование как составная часть общего образования школьников и студентов, обучающихся в обычных школах, средних специальных учебных заведениях, вузах; 4) медиаобразование в культурно-досуговых центрах; 5) дистанционное медиаобразование с помощью системы

Интернет; 6) самостоятельное (непрерывное) медиаобразование, которое может осуществляться в течение всей жизни.

ЮНЕСКО рассматривает медиаобразование как приоритетное направление педагогики XXI в., а информационный фактор – как ведущий в процессе обучения.

В материалах ЮНЕСКО есть такое определение медиаобразования: «Под медиаобразованием (media education) следует понимать обучение теории и практическим умениям для овладения современными средствами массовой коммуникации, рассматриваемыми как часть специфической, автономной области знаний в педагогической теории и практике; его следует отличать от использования медиа как вспомогательных средств в преподавании других областей знаний, таких как, например, математика, физика или география»¹⁹.

Центральная и объединяющая концепция медиаобразования – репрезентация (representation). «Медиа не отражает реальность, а репрезентует, т. е. представляет ее. Главная цель медиаобразования – “денатурализация” медиа. Медиаобразование в первую очередь – исследовательский процесс. Медиаобразование базируется на ключевых концепциях, которые в большей степени являются аналитическими инструментами, чем альтернативным содержанием. Медиаобразование – это процесс, продолжающийся всю жизнь. Медиаобразование имеет целью не просто критическое понимание (critical understanding), но и критическую автономию (critical autonomy)»²⁰. Такую концепцию медиаобразования дал известный британский исследователь и медиапедагог Л. Мастерман.

Цели медиаобразования могут меняться в зависимости от конкретной тематики и задач занятий, от возраста аудитории, от теоретической базы медиаобразования и т. д., однако практика показывает, что так или иначе многие медиапедагоги могут довольно четко выделить наиболее важные для них цели. Опросы, проведенные Ассоциацией кинообразования и медиапедагогики России еще несколько лет назад, показали, что российские педагоги считают важными следующие цели медиаобразования:

- развитие способностей аудитории к критическому мышлению личности (84 %);
- развитие способностей аудитории к восприятию, оценке, пониманию, анализу медиатекстов (68,8 %);

– подготовка аудитории к жизни в демократическом обществе (62,5 %);

– обучение аудитории пониманию социальных, культурных, политических и экономических смыслов и подтекстов медиатекстов (61 %);

– обучение аудитории декодированию медиатекстов (59 %);

– развитие коммуникативных способностей личности (57 %);

– развитие способностей аудитории к эстетическому восприятию, пониманию медиатекстов, к оценке эстетических качеств медиатекстов (55 %);

– обучение аудитории творческому самовыражению с помощью медиа (53,8 %);

– обучение аудитории идентифицировать, интерпретировать медиатексты, экспериментировать с различными способами технического использования медиа, создавать медиатексты (50 %);

– обучение аудитории теории медиа и медиакультуры (48 %) ²¹.

По мнению автора, медиаобразование – это комплексный процесс формирования медиакультуры личности, в котором участвует несколько наук, включая не только педагогику и психологию, но и культурологию, философию, социологию, политологию, журналистику, искусствоведческие дисциплины. Парадокс в том, что в данном вопросе теория все еще отстает от практики, которая зачастую идет как эксперимент в сфере именно педагогической деятельности. Хотя этот процесс значительно шире и сложнее ²².

Вот почему в условиях информационного общества необходима комплексная государственная программа медиаобразования, опирающаяся на опыт как отечественных, так и зарубежных медиашкол, охватывающая разные подходы к обучению и воспитанию молодежи, главной целью которой является формирование полноценно развитой личности XXI в. – **креативной, творчески мыслящей, по-настоящему свободной, толерантной, способной к диалогу.**

Примечания

¹ Кириллова, Н. Б. Медиакультура: теория, история, практика. М. : Акад. проект, 2008. С. 17–18.

² Кастельс, М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М. : ГУВШЭ, 2000. С. 351.

³ Новые аудиовизуальные технологии / под ред. К. Э. Разлогова. М. : РИК, 2005. С. 3.

⁴ Луман, Н. Реальность массмедиа. М. : ПРАКСИС, 2005. С. 7.

⁵ Савчук, В. Конверсия искусства. СПб. : Петрополис, 2001. С. 31.

⁶ Кассирер, Э. Опыт о человеке. Избранное. М. : Гардарика, 1998. С. 471.

⁷ Барт, Р. Мифологии. М. : Изд-во Сабашниковых, 2000. С. 233–234.

⁸ Мамардашвили, М. Введение в философию // Философские чтения. СПб. : Азбука-классика, 2002. С. 9.

⁹ Там же. С. 40.

¹⁰ Флоренский, П. А. Культ, религия и культура // Богословские труды. М., 1977. № 17. С. 107.

¹¹ См.: Маклюен, М. Понимание медиа: (Внешние расширения человека). М. ; Жуковский : Канон-Пресс-Ц, 2003. С. 5.

¹² См.: Карцева, Е. Звезда по имени ЭВМ // Киносенсации: фильмы, люди, события. М. : НИИК, 1996. С. 1–13.

¹³ Кастельс, М. Галактика Интернет. Екатеринбург : У-Фактория, 2004. С. 8.

¹⁴ Виртуальная реальность // Культурология. XX век : энциклопедия : в 2 т. Т. 1 / под ред. С. Я. Левит. СПб., 1998. С. 122–125.

¹⁵ См.: Кириллова, Н. Б. Медиакультура: теория, история, практика... С. 212–239.

¹⁶ Разлогов, К. Экран как мясорубка культурного дискурса // Языки культур: (Взаимодействия) / сост. и отв. ред. В. Рабинович. М. : РИК, 2002. С. 273.

¹⁷ Экология культуры в пространстве экрана: сб. науч. тр. / под ред. Н. Ф. Хилько. Омск : Сиб. фил. РИК, 2005. С. 29.

¹⁸ См.: Медиаобразование : рос. журн. истории, теории и практики медиапедагогики / гл. ред. А. В. Федоров. М. ; Таганрог, 2005–2014.

¹⁹ Media Education. Paris : UNESCO, 1984. С. 8.

²⁰ Мастерман, Л. Обучение языку средств массовой информации // Специалист. 1993. № 4. С. 22–23.

²¹ См.: Федоров, А. В. Медиаобразование : социолог. опросы. Таганрог : Кучма, 2007. С. 6–7.

²² См.: Кириллова, Н. Б. Медиалогия как синтез наук. М. : Акад. проект, 2013. С. 313–349.

В. С. Хазиев

О СУЩЕМ И АБСУРДЕ

Все во мне – и я во всем...

Ф. И. Тютчев

Статья о современном содержании метафизики и онтологии. О специфике взаимосвязи категорий 'сущее', 'субстанция', 'бытие', 'небытие'. Концепция хаоса и учения о нем – хаике, опирающаяся на философские традиции и разработки в современной науке.

Ключевые слова: сущее; бытие; небытие; субстанция; хаос; метафизика; онтология.

Онтология

Онтология – учение о бытии. И сразу возникают вопросы и сомнения. Во-первых, если говорим о бытии, т. е. о существовании, то о бытии чего идет речь? Что существует? Во-вторых, может речь идет о самом бытии, так сказать, о «бытии вообще»?

Если первый вариант, ответ в философии давно есть¹. У нас речь пойдет о бытии чего-то, называемого «сущим». Следовательно, онтология – учение о бытии сущего, т. е. о том, что нечто, называемое 'сущее'², есть. Оно обладает свойством быть, существует. При такой трактовке бытие будет свойством. Оно характеризует существование чего-то, именуемого сущим, и является по отношению к нему вторичным, производным, зависимым. Если нет предмета, то нет и его свойств. Забегая вперед, отметим, что верна и инверсия этого суждения: если нет свойств, то нет и их предмета. Потеря предметом своих свойств, в конечном счете, неумолимо ведет к уничтожению, к небытию и самого предмета³.

Если вторая часть вопроса: не является ли онтология – учением о том, что такое само бытие вообще, то ответ в дебрях и чащобах философских учений тоже можно найти. В философской традиции довольно часто мелькает термин 'esse', обозначающий 'бытие вообще'.

Есть наряду с категорией 'бытие' еще категория 'бытиё'. Понятие 'бытиё' – не просто семантическая конструкция, не означающая ничего в объективном мире. Свойства объективно реальных предметов тоже объективно реально существуют, хотя и производны, вторичны от этих предметов⁴.

Онтология – учение о том, что сущее есть; учение, что субстанция, несотворимая и неуничтожимая, существует, т. е. имеет свой-

ство – быть. Онтология – учение о бытии, и не только сущего, но и всего остального, производного, генетически вторичного от сущего. «Бытие» означает «существование». Сразу возникает вопрос: «А существование (бытие) чего?» Ответ выше мы уже дали: сущего. Иначе сказать, чего-то такого, что является несотворимой и неуничтожимой основой, началом и концом всего, что есть многообразного в мироздании. Чего-то такого, что является самостоятельно существующей немотивированной единичностью (subsistentia singularis). Утверждение, что эта субстанция есть «несотворимое и неуничтожимое начало», сразу добавляет и понимание того, что эта субстанция есть также и «несотворимый и неуничтожимый конец (финиш, завершение)». Проще сказать: если мир возник из хаоса в силу чисто хаотических причин (абсурдно), то по тем же причинам вдруг может исчезнуть, ибо «преживает в океане» хаотичного бытия сущего.

Два этих суждения дают формулировку, что сущее есть несотворимое и неуничтожимое начало и конец всего многообразия того, что обладает производным от сущего конечным бытием. Все из сущего возникает, и все в нем же находит своё завершение. Очень похоже на то, что в христианской философии называли апокатастасисом⁵. Все, что из Бога возникло, в силу этого в Него и вернется.

Иной раз человека мучают вопросы о том, откуда он и куда исчезнет? Ответ с философской точки зрения банальный. Сущее по своим законам (как увидим ниже – хаическому закону) «выбрасывает» человека в этот мир⁶ и по своему же аналогичному закону поглощает в небытиё⁷. Получается довольно просто и логично: если речь идет о конечных явлениях (вещах и процессах, их свойствах),

то в сущем находятся все причины и все условия бытия и небытия всего конечного⁸. Точнее будет сказать, что из бытия сущего возникает бытие конечных вещей, процессов их свойств, потом во времени и пространстве реализуется их бытие (существование), и, наконец, в океане хаоса (бытия сущего) завершается их бытие⁹.

Небытие

Здесь невозможно пройти мимо прекрасной работы А. Н. Чанышева «Трактат о небытии»¹⁰, где излагается оригинальное видение иной, чем в данной работе, картины. Чанышев исходит из того, что началом начал следует считать небытие. «Небытие повсюду и всегда: в дыхании, в пении соловья, в лепете ребенка... Оно – сама жизнь!»¹¹ Но как смерть (в любых ее масштабах, смыслах, значениях, даже в самых-самых предельных абстракциях) может быть «сама» жизнь! Даже предельно уродливая, злая, тощая, бесполезная, никчемная жизнь – это жизнь, а не смерть. Далее А. Н. Чанышев пишет: «Историческая ошибка сознания состояла в выведении небытия из бытия. [Верно, это ошибка. Но было бы ошибкой и выведение бытия из небытия. Нужно было выводить и бытие, и небытие, и все остальное из сущего, из средоточия всего. – В. Х.]. Собственно говоря, философия начинается с абсолютизации бытия [а надо из абсолютизации сущего. – В. Х.], с измышления некоего вневременного, пребывающего начала, субстанциальной подкладки, если и изменяющейся, то лишь в своих внешних свойствах [такую «подкладку» нужно искать и найти, иначе вся философская картина мироздания в любых вариантах не получится. И эта некая абсолютно для всего инвариантная субстанциальная подкладка – сущее. А бытие и небытие лишь его свойства. В этом смысле вторичные от него. – В. Х.]: вода Фалеса, апейрон Анаксимандра, воздух Анаксимена, огонь-логос Гераклита... Наконец, элеаты поставили точку над *i*, целиком и полностью отвергнув небытие, абсолютизовав и обожествив бытие... Платон придавил небытие могильной плитой вымышленного им вневременного мира. Аристотель надел на небытие маску потенциального. [Надо бы всех критиковать за то, что они абстрагировали бытие от сущего и превратили его, бытие, в самостоятельную первичную субстанцию. Но ничуть не лучше было бы, если бы они абстрагировали не бытие, а небытие. – В. Х.]. Христианская

философия стала трактовать бытие как силу, творящую из небытия весь мир. [Бог (сущее) создал из ничего (а не из слова, коим был Он сам?) мир вечных ангелов и других чинов, а также мир вещей, обладающих конечным, пространственно-временным бытием. Но бытие Бога – это не денотат понятия «бытие». – В. Х.]. Но не скрыто ли в идее творения из ничего признание первичности и абсолютности небытия? [Нет. Не скрыто. В идее творения речь не о первичности абсолютного бытия или небытия, а правильная мысль о первичности сущего (бытия Сущего), которое, Сущее, творит мир конечных вещей, находящихся в лоне Сущего и обладающих специфическим свойством – противоречивым единством конечного пространственно-временного бытия и небытия. – В. Х.]¹¹.

А. Н. Чанышев горько сетует, что философы до него не понимали истинное значение и роль небытия, как в онтологическом, так и гносеологическом смыслах. «Редко-редко, – пишет он, – мы находим признание значения небытия»¹². Работа А. Н. Чанышева представляет тезисы. Возможно, в законченной системе каждый тезис приобрел бы истинный вид. Например, фраза, что «небытие небытия есть бытие», если добавить «в пределах сущего», точнее, «в лоне бытия сущего», имела бы смысл быть. Многие утверждения замечательного философа или противоречат нашей «философии сущего и абсурда», или требуют уточнений.

Если бы эта работа была написана лет 20 или хотя бы лет 15 назад, возможно, многие строчки о «Трактате о небытии» звучали бы иначе. Может, не исключено, даже более жестко. Тогда, возможно, и в самом трактате, смею предположить, были бы уточнения. Такова, к сожалению, суть отсроченных годами, столетиями и веками философских диалогов и упущенных возможностей.

Наша позиция несколько иная, отличная, как видим, от «философии небытия» А. Н. Чанышева. Мы не считаем, что небытие нужно выводить из бытия или наоборот. И то, и другое выводится из сущего как его свойства. И нет необходимости какую-то сторону отвергать или ставить в положении «второсортного», а противоположную – ставить на место демиурга. Между этими категориями совершенно иная, так сказать, «логика»: хаическая (абсурдная).

По «воле» сущего бытие конечных вещей, процессов и их свойств превращается в

их же небытиё. Для конечных вещей, понятно, справедливым будет при таком понимании сути дела суждение, что «небытия нет». В мире конечных вещей небытия нет. Несуществующая конечная вещь не существует. Её небытиё (как возможность не быть, не существовать, прекратить свое бытие, умереть, исчезнуть из универсума конечных вещей, кануть в Лету) есть лишь в сущем, на лоне которого они, вещи, только и существуют, обладая конечным пространственно-временным единством бытия и небытия. Бытие сущего обеспечивает (можно сказать – гарантирует) конечным вещам, процессам и их свойствам возможность завершить свое брненное существование в области упорядоченного Космоса. Сущее содержит в себе в особой (хаичной, абсурдной, хаотической, хаотической – для того, чтобы термины устоялись, требуется время) форме конечное пространственно-временное бытие и небытие конечных вещей.

Сущее

А о сущем все, что мы можем пока сказать: оно – несотворимое и неуничтожимое первоначало (основа) всего. Сущее основа всего и в себе, и во всем что производно, вторично от него. Оно, так сказать, самая-самая первая субстанция¹³. Когда-то термин ‘*subsistentia*’ означал ‘самостоятельное существование’. В этом смысле она есть носитель, обладатель свойства – быть (*substantia*). Она бытийствует.

Итак, сущее: а) субстанция, б) несотворимое и неуничтожимое, в) обладает свойством – быть (существовать), г) если бытие сущего несотворимо и неуничтожимо, то оно, сущее, будет немотивированной единичностью (*singulars*), д) единичная целостность бытия сущего абсолютна.

Сущее, благодаря долгому пути философии на сцене современной философии, и не одиноко, и не совсем немо. Но багаж того, что можно утверждать о нем прямо, не так велик¹⁴. Это те пять пунктов, обозначенных выше.

Напомним, кто, что, как и когда о сущем говорил в течение всей истории философии¹⁵.

Например, Б. Спиноза (1632–1677) в пятой главе «О любви» второй части своего «Краткого трактата о Боге, человеке и его счастье» пишет: «Некоторые предметы сами по себе преходящи; другие непреходящи по своей природе; третий по своей собственной силе и мощи вечен и непреходящ.

Преходящие предметы суть все отдельные вещи, которые не всегда существовали или имели начало.

Другие – все те модусы, которые, как мы сказали, суть причины отдельных модусов.

Но третий есть Бог, или, что считаем одним и тем же, истина»¹⁶. Первые (преходящие) и вторые, «которые, правда, вечны и неизменны, но не по своей собственной силе»¹⁷, вещи существуют только благодаря «первой причине всех вещей». И далее Спиноза продолжает: «Если мы правильно пользуемся своим разумом в познании вещей, то мы должны познавать их в их причинах, но так как Бог есть первая причина всех вещей, то согласно природе вещей (*ex rerum natura*) познание бога идет впереди познания всех других вещей, ибо познание всех других вещей должно следовать из познания первой причины»¹⁷. В нашем изложении мы следуем этому совету великого нидерландского мыслителя-рационалиста, внося некоторые дополнения, за которые, естественно, несем полную ответственность сами.

Более ранний пример. Среди античных мыслителей, каждый из которых вспоминал так или иначе о хаосе как о схеме устройства первоосновы мироздания, обратим внимание на Анаксагора (ок. 500 г. до н. э. – 428 г. до н. э.). Аристотель мысли Анаксагора передаст так: «Все возникает из сущего, но только сущего в возможности, а в действительности не сущего»¹⁸. Интересна та мысль, независимо от того, чья она: Анаксагора или интерпретация Аристотеля, что сущее одновременно и возможно, и действительно. Это – алогизм. В наших терминах – абсурд, т. е., как мы это понимаем, «логика хаоса» – хаика. Поэтому следующие слова Аристотеля нас устраивают, но не как оценка того, что говорит Анаксагор, а как констатация характеристики сущего. Вот слова Аристотеля: «Анаксагор абсурдно говорит о неподвижности бесконечного (тела): он утверждает, что бесконечное упирается само в себя, так как находится в самом себе (ибо ничто другое его извне не объемлет (= не ограничивает), предполагая, что где бы нечто ни находилось, там для него и естественно»¹⁹. Анаксагор говорит о неподвижности бесконечного начала, а Аристотель считает, что оно – подвижно. Оба правы, ибо сущее, из которого все состоит и возникает, в чем все пребывает и существует, в чем все находит свое небытие, – хаотично.

В нем, как утверждает Анаксагор, «все размешано во всем»²⁰. И «все прочее выделяется из смеси»²¹. Там, как выясним ниже, «все равно всему и ничему».

Казалось бы, признание несотворимой и неуничтожимой первоосновы хаотичным должно привести к мысли о ее сингулярности (немотивированной единичности), т. е. способности самопроизвольно изменяться, оставаясь неподвижным. В любом учебнике «Концепций современного естествознания» часто обсуждают такой пример: если в закрытом шаре все молекулы упорядоченно движутся в одном направлении, то вектор движения шара четко определен, если же каждая молекула движется «куда вздумается», то шар может оставаться неподвижным, хотя сама в себе полна движения. Вот и получается, что покоящийся внешне шар находится в хаотичном внутреннем движении. Но Анаксагор до мысли о самодвижении хаоса, или хаотично устроенного первоначала, кажется, не дошел. Поэтому придумал свой источник движения – мировой Ум. Диоген Лаэртий так передает слова Анаксагора: «Все вещи были вперемешку, затем пришел ум и их упорядочил»²². Это было бы прекрасно и понятно. Но, к сожалению, не все, что ясно и понятно, истинно.

Самая примечательная мысль античного мыслителя выражена в следующих словах: «Все вещи были вперемешку, бесконечные и по множеству, и по малости, так как и малость была бесконечной. И пока все было вперемешку, ничто не было ясноразлично по причине (своей) малости: все обнимал аэр (туман) и эфир, оба бесконечные. Ибо изо всех (тел), которые содержатся во Вселенной, эти (два) самые большие и по множеству, и по величине»²³.

Для нас во всех этих высказываниях интересны несколько моментов: а) есть первоначало, б) оно хаотично, поэтому, по словам Аристотеля, абсурдно, в) формула хаоса – «все размешано во всем», г) все конечное выделяется из этой первичной смеси. Такова и наша схема, только лишь с детальной разработкой изнутри, о чем пойдет речь далее.

Наше исследование не по истории философских учений о сущем, а о нем самом – о сущем. Можно ли говорить, что сущее (что-то неопределенно существующее) – вечное и бесконечное? Видимо, ответ должен быть отрицательным. Почему? Потому что сущее – неопределенная субстанция. Значит, в нем

пространство и время тоже неопределенные. Время – темпоральное, то есть миг и вечность равны, тождественны, одно и то же. А в пространстве максимум и минимум тоже равны, тождественны, совпадают. Причем это совпадение не просто противоречие как единство противоположностей, а неопределенное противоречие, т. е. равенство (тождество) всего со всем. Это очень специфический феномен, это – хаос²⁴. Онтология – учение о бытии сущего, о бытии хаоса, или, точнее, о хаотичном бытии сущего, или, еще точнее, о бытии хаотичного сущего, где все равно всему и ничему ничему не тождественно. Это и есть хаос. Но хаос не самостоятельная субстанция наряду с сущим. Он – лишь атрибут сущего, характеризующий его со стороны внутренней организации.

Сущее – это что-то, что лежит в основе бытия всего. Не бытие лежит в основе всего. Бытие – лишь свойство сущего, как и небытие. И не из бытия следует небытие. В этом А. Н. Чанышев абсолютно прав. Но нельзя выводить и бытие из небытия. Арсений Николаевич в этом был неправ. И то, и другое следовало бы выводить из сущего, которое есть абсолютная, всеобщая субстанция, не имеющая ни начала, ни конца, но обуславливающая наличие этих границ у всего конечного Универсума. Как уже выше говорилось, абсолютность сущего обеспечивает его хаотичность, где без единого исключения пребывает всеобщее равенство и неравенство всего со всем и ничем. Если абсолютность обеспечивает хаотичность, то верно и то, что именно хаотичность делает сущее Абсолютном. Эта абсолютная полнота делает сущее тотально конкретным и абстрактным одновременно. Конкретное потому и конкретно, что каждый отдельно взятый фрагмент (сегмент, момент) сущего есть абстрактное сущее (то есть ничего конкретного нет, кроме массы всеобщего абсолютного хаоса). И наоборот, абстрактность сущего в том, что каждый фрагмент сущего содержит всю его полноту. Подобно тому, как в голограммном фото любой кусочек содержит все фото целиком. И в целом нет его, этого фото, целиком, ибо оно есть целиком в каждой его собственной точке. Эта фраза не просто сложна по конструкции, она по смыслу абсурдна. Но именно так оно, сущее, и есть. А «есть» – это бытие (если пройтись по работам коллег, прошлых лет и настоящих, то выстраивается для

понятия 'бытие' целый синонимический ряд: существование, данность, наличность, присутствие, «здесь и тут», реальность и т. д.). В этом ряду вполне правомерно стоит и 'познаваемость'. Понятно, то, что не существует, то познаваемо лишь на один шаг – что оно непознаваемо, ибо не существует. То, чего нет совсем, то непознаваемо. Но 'небытие' и как понятие, и как объект может иметь разные смыслы. А. Н. Чанышев в упомянутом выше трактате пишет: «Попытку анализа категории небытия мы находим в философии Вайшешика. Там различали относительное небытие (сансарга-абхава) – отсутствие чего-либо в другом (S не есть в P) и абсолютное небытие – отличие одной вещи от другой (S не есть P). Относительное небытие выступает как несуществование до возникновения (праг-абхава), несуществование после уничтожения (дхванса-абхава) и отсутствие связи между двумя вещами (атьянта-абхава)»²⁵. Мы же говорим о небытии в сущем, наряду с его, сущего, бытием.

Если пересказать в обратном порядке, то получается так. Континуитет абстрактных и относительных моментов сущего образует конкретно абсолютное сущее. А относительно конкретные фрагменты сущего характеризуют его абстрактность, т. е. его способность быть абстрактным, неопределенным, хаотичным²⁶.

Все равно всему и ничему – это известная формула абсурда. Абсурдность сущего проявляется на каждом шагу, ибо может подключать к любому суждению о нем любое количество и любое многообразие категорий. Потому в хаике, в абсурдной логике будет верным суждение, что любой фрагмент сущего одновременно и во всех отношениях и конкретно, и абстрактно. Все это, конечно, абсурдно, но ведь так и должно быть. Об этом мы и говорим.

Сущее как субстанция абсурдна, т. е. хаотична (в данном случае как раз и хаична, и хаотична). В силу этого не будет абсурдным утверждение, что она содержит в самой себе всю себя во всем многообразии абсурдных (хаотичных, хаотичных, хаичных) связей категорий. Субстанция как первоначало есть то, что не нуждается для своего существования ни в чем другом, кроме самого себя (такое представление есть и у Декарта, и у Спинозы, и можно найти у множества других философов). Когда речь о сущем, любая его эмансипация будет экспансией, и наоборот.

Что в логике запрещено законами и правилами, то в хаике может быть как нечто очевидное, само собой разумеющееся. Бытие сущего не имеет привычного нам логического порядка. В нем порядок хаики, то есть работают правила и законы абсурда.

Хаика

Сущее хаотично. Это открывает путь к целому ряду суждений. Даже можно создать учение о хаосе – хаику. Схема проста. Если хаос (все равно и неравно всему = абсурд) есть нарушение правил логики, то правила логики есть нарушение правил хаики (абсурда). Чтобы построить хаику, берем логику, все ее законы и правила и «нарушаем», строим их альтернативу, противоположность. Все, что будет противоречить законам и правилам логики, и будет абсурдом (хаикой). Все кажется просто, но не совсем.

Так выясняется, что сущее не просто противоречиво, понимаемое как единство противоположностей, а хаотично противоречиво. «Логика» хаоса мы будем называть «хаикой» или абсурдом. Для нас абсурд не бессмыслица, от которой надо отмахиваться, а противоположная формальной и диалектической логике конечных вещей «логика» хаоса, где равны не только противоположности, но и все всему равно и неравно. Схема эта удобна, ибо соответствует традиции, начатой еще в античной философии, даже в мифологии. Поэтому понятная и знакомая: упорядоченный мир, т. е. Космос, возник из Хаоса. Та же картина в различных интерпретациях встречается и в христианской философии²⁷.

Мы в эту схему внесли лишь свою трактовку хаоса и его связи с сущим. У Логоса в Космосе – логика, у Хаоса сущего – хаика. У каждого своя адекватная форма и содержание. Ограничивание (упорядочивание, космоизация) правил хаики дает логику бытия Космоса, т. е. конечного упорядоченного мира вещей, процессов и их свойств. А нарушение правил и законов логики приводит к абсурду, т. е. дает хаику, где все равно всему и ничто – ничему. Можно заняться поиском других названий для хаики. Неологизмы тоже по-своему иногда полезны: они могут скрытый смысл сделать очевидным. Например, назвать хаику – абсурдономией или абсурдологией.

Сущее есть питомник, депо, констелляция всего того, что имеет свойство – быть. То есть того, что бытийствует. Хаос с его порядком – хаикой – находится не за горами, не

в каком-то ином сверхъестественном мире, не где-то по ту сторону от нашего мира, отгороженный непроходимой стеной или бездонной пропастью. Сущее с его хаикой тут, в нашем мире как трансцендентная подкладка. Движение нашего мира – это лишь рябь на поверхности океана хаичного (абсурдного) сущего. Сущее, если говорить языком физики, единое поле, которое разделяет и связывает все вакуумное, полевое и вещественное в нашей Природе. Оно непрерывно не только присутствует, но и вмещивается в то, что у нас происходит: порождает и уничтожает. Причем делает это, не считаясь с законами Космоса, т. е. упорядоченного мира, Логоса. У него свой порядок – хаотичный (хаичный, хаостичный, абсурдный). То, что мы склонны списывать на «случайные» обстоятельства.

Абсурдность (хаотичность) сущего содержит в себе генезис конечного мира. Содержит как фрагмент, как один из моментов бытия несотворимого и неуничтожимого сущего. Еще раз поговорим об абсурде.

В хайке $A=A \neq A$, A равно и не равно A . И не только. Это лишь логическое противоречие. Конкретное логическое противоречие. A с позиции хайки это лишь абстрактное противоречие, не дозревшее до абсурда. Хаическое (абсурдное) противоречие тогда, когда A не только равно и не равно A , но и равно и не равно всему ряду и букв, и цифр, и всего чего угодно. Таково противоречие хаическое (хаостическое, хаотическое), или абсурдное противоречие. Можно назвать иначе. Такое противоречие будет сущим противоречием, или противоречием сущего, что = (тождественно) абсурду. Здесь закрытый и открытый хаостический (абсурдный, хаичный и хаотичный) круг. Круг абсолютного абсурда.

Как строить хайку? Нужно брать логику – формальную и диалектическую – и довести ее законы и правила «до абсурда». Перевернуть все вверх дном и вывернуть наизнанку. И получится нечто, что можно назвать абсурдом, или правилами хайки (абсурдологии или абсурдономии).

Только в хаосе *singulars* (немотивированная единичность) может и должна быть такая же немотивированная *pluralitas* (множественность) всего остального в бытии сущего. Однако, прежде чем перейти к этому «всему остальному», нужно кое-что уточнить с самим термином 'бытие'.

Бытие²⁸

Бытие – это свойство чего-то: хоть сущего, хоть хаоса, хоть космоса, хоть Логоса, хоть абсурда, хоть логики, хоть Вселенной, хоть Солнечной системы, хоть Земли, хоть Индийского океана, хоть горы Урал, хоть отдельных городов и сел, хоть отдельных людей, хоть их отдельных чувств и мыслей, хоть реальных или ирреальных. Одним словом – всего. Бытие есть и в нем самом, иначе оно не было бы абсолютным. Свойство, обладающие тем же свойством, что оно есть само. Еще раз перечислим, какими характеристиками обладает свойство сущего и конечных вещей – быть:

- а) это – свойство,
- б) оно – рефлексивно и предикабельно, т. е. можно говорить о бытии и бытия,
- г) оно – абсолютно,
- д) оно – универсально.

Бытие, как и все, обладает бытием. Оно предикабельно. У этого свойства может быть свойство самого себя. У бытия можно обнаружить его самого себя. Тут, возможно, как раз и идет водораздел между этим уникальным и специфическим свойством – быть и всеми другими свойствами, присущими как сущему, так и конечным вещам, процессам и их свойствам. Например, молоток может быть деревянным или железным. Но свойство быть железным, включая десятки характеристик (твердый, плавкий, электропроводник и т. д.), не включает себя самого. Железное железно, масло масляное и т. д. – это абсурд. С логической точки зрения бессмыслица. А «бытие бытийствует» – истина и абсурда, и логики.

Бытиё

Бытиё – это свойство сущего в его, сущего, абсолютной и относительной конкретности и абстрактности, т. е. в абсурдности, где все равно и неравно всему и ничего неравно и равно ничто. Бытие говорит о существовании чего-то. Бытиё само подставляется под рассмотрение как что-то. Можно даже сказать, что бытиё имеет свое относительно самостоятельное от свойства сущего – быть, бытие. Но только гносеологическое, т. е. бытиё существует как предмет познания, как познавательный предмет, а не субстанционально как само сущее. В объективном смысле оно, бытиё, есть абстрактный момент бытия сущего.

Свойства всегда как бы «прикреплены» к чему-то: к вещи, к процессу. Они, свойства в совокупности, делают предмет тем, что он есть, как он «бытийствует». Если раз за

разом исчезают свойства предмета, то есть эти свойства перестают быть в предмете, то количество перейдет в качество, и рано или поздно и сам предмет без своих свойств перестанет быть.

Метафизика изучает сущее. Онтология акцентирует внимание на его бытии. Хаика занимается вопросом, как организовано бытие сущего. Сущее – это первосубстанция мироздания. Оно несотворимо и неуничтожимо. Оно не только вне времени и пространства, но и вне всех других категорий. В то же время они, все категории всего, в нем. Такова его хаотическое устройство и абсурдная суть: все равно и не равно всему. Оно есть первоисточник и основа всего. Оно же есть поглотитель всего. Оно дает всему и забирает не только бытие и небытие, но и все остальное, что может быть и не быть в конечном Космосе.

Субстанциональное бытие лежит в основе любого бытия, бытия всего остального. Предмет, если он деревянный, то есть обладает свойством быть деревянным, он, предмет, горит. Но не свойство («деревянный») горит, а горит предмет, обладающий этим свойством. Если предмет лишит этого его свойства (быть деревянным) или заменить другим свойством (быть ледяным), то он потеряет и свойство гореть. Отсюда мы видим, что наличие каких-то свойств придает предмету еще другие свойства. Из-за этого и возникает иллюзия, что предикабельны любые свойства, а не только свойство «быть». Кроме одного единственного свойства – свойства быть, все другие свойства обладать свойствами не могут. Они придают своему предмету отличные от них самих свойства. Если кто-то больной, он ослабевает. Не свойство «быть больным» ослабевает, а человек.

Свойства «прикреплены» к предмету (субстанции). И живут, так сказать, до тех пор, пока «жив» носитель свойств, субстанция. Когда предмет-субстанция перестает быть, он теряет все свои свойства. То есть и его свойства теряют свойство быть. Если речь идет о сущем, то его бытие, как и небытие, абсолютно; если о свойствах сущего, то их бытие относительно, как и всего, что вторично по отношению к сущему как субстанции.

Онтология изучает бытие и бытиё, становясь рядом с метафизикой, изучающей бытие сущего во всей его хаичной полноте.

*Метафизика*²⁹

Онтология – учение о бытии и бытиё. Зависит от того, что небытие в онтологию тоже вхо-

дит. Но в объеме лишь одной фразы. «Небытия нет». Понятно же, если это бытие, то потому и бытие, что в нем «небытия нет». Небытие как таковое есть, но не в бытии, а в сущем. Но это уже другой вопрос, вопрос метафизики. Можно, конечно, для небытия создать как бы свою онтологию. Онтологию небытия, или «аонтологию» (антионтологию, не-онтологию – или придумать еще какие-нибудь остроумные неологизмы).

Бытиё – это бытие, рассматриваемое как предмет познания, как денотат понятия 'бытие'. Бытиё – это бытие, рассматриваемое как относительная субстанция. Но от этого, понятно, оно не перестает быть свойством и не становится субстанцией в том смысле, в каком мы употребляем эту категорию применительно к сущему. Сущее, хаотическое, в самом себе и само по себе, абсолютный дисконтинуитет, где все равно всему и все – ничему. В нем ничто не коррелировано и не когерентно (не упорядочено). Оно – трагическое первоначало мироздания. «Трагическое» потому, что, будучи всем, оно является ничем. Так вот абсурдно. И это ее основная характеристика. Из него все возникает, и все в него возвращается. Точнее, в нем все пребывает и в нем же все канет в Лету. Сущее присутствует всегда и везде, при этом неизменно оставаясь вне времени и пространства³⁰. Потому и не попадая под «юрисдикцию» логики, оставаясь хаотичной (хаичной, хаостичной, абсурдной) частью сути конечных вещей, процессов, их свойств и их понятий.

Естествознание довольно активно эксплуатирует понятие «хаоса» как определенного порядка в том или ином состоянии материальных вещей. Например, в термодинамике говорят о двух видах движения частиц в сложных системах: о когерентном (упорядоченном, согласованном) и некогерентном (хаотичном). Иными словами, наш конечный мир никуда от сущего с его хаотическими (хаичными, хаостическими, абсурдными) порядками не ушел. Этот порядок функционирует рука об руку с логическими порядками вещей. Наряду с динамическими законами функционируют и статистические (вероятностные) закономерности. Необходимость причинно-следственных связей тут и там нарушается спонтанными случайностями, никак не мотивированными в рамках логики мира конечных вещей, но хорошо мотивированных законами хаика сущего. Фраза

«случайность – форма проявления необходимости» в первую очередь имеет отношение к сущему, т. е. более предмету философии, чем естествознания. Современная наука, прежде всего, естествознание (особенно физика и химия), уже вышла к границе хаоса сущего. В естественных науках уже в полную силу работает «теория хаоса»³¹ и издается огромное количество литературы в области таких исследований³². Проблемы хаоса актуальны не только для современного естествознания, но и для гуманитарных знаний³³.

Учение о бытии сущего – это тот раздел философии, который называется «метафизика» и неразрывно связан с онтологией. Необходимо сразу внести ясность в употребление этого понятия, чтобы четко размежеваться с двумя классическими смыслами его употребления: античным и гегелевским. В античности, а вслед и все, кто эту традицию продолжал, метафизику считали учением о неизменных умопостигаемых сущностях мироустройства. У Аристотеля: форма, материя, цель и действующая причина. Это, считали, и должно быть предметом философских занятий и штудий; предметом «первой философии». Гегель, критикуя существовавшие до него философские учения, приписал им всем общий недостаток. Они, по его мнению, не понимали диалектику бытия сущего, которое есть абсолютное движение, развитие, изменение. Покой, стабильность и инвариантность есть лишь относительные, абстрактные моменты непрерывного саморазвития абсолютной Идеи. Там, где до него видели «неизменные сущности», нужно, считал Гегель, видеть диалектику непрерывного изменения. Поэтому все философы прошлого были «метафизики», не понимавшие диалектику развития. Понятие ‘метафизика’ из области, изучавшей бытие сущего, была по милости Гегеля переброшена в область методологии. Речь у Гегеля шла не о том, что изучать, а о том, как изучать и как понимать бытие сущего. Ну что же, настало время упрека и самому Гегелю. Логике и диалектике (диалектической логике) не «по зубам» истинная природа сущего. Ибо они – формальная и диалектическая логика – лишь фрагменты хаики. Хаос больше Логоса во всех смыслах и значениях. Учение о рулевом колесе автомобиля не может претендовать быть учением об автомобиле в целом...

Если говорить об античной и гегелевской трактовке метафизики, то нас и первый, и

второй вариант не устраивает. Для нас метафизика – учение о бытии сущего, рассматриваемого во всех его, сущего, аспектах: хаичном и логичном, бесконечном и конечном, вечном и временном, конкретном и абстрактном, идеальном и реальном, возможном и действительном и т. д. Метафизика и должна быть учением о сущем как субстанции в ее хаотичном (абсурдном) и логическом бытии. А онтология, по определению, должна быть учением о бытии. Точнее, о бытии сущего, или о сущем бытии.

Метафизика – это учение о сущем во всех его аспектах, в том числе и о его, сущего, бытии. А Онтология – это учение об одном из свойств сущего, о его свойстве – быть, обладать бытием. Предмет онтологии как учения – бытиё. А предмет метафизики как учения – сущее.

Есть... сущее. Оно существует. Оно есть субстанция, неуничтожимая и несотворимая. Оно хаотично устроено. Учение о сущем – метафизика. Учение о его бытии – онтология. Учение о хаосе – хаика. Сущее есть везде и во всем. В нем бытие и небытие всего. Особый интерес вызывает, как сущее в своем хаотичном виде действует в нашем мире конечных вещей и как это объясняют философия и наука. Об этом во второй части статьи...

Примечания

¹ Сам термин ‘онтология’ (новолат. *‘ontologia’* от др.-греч. ὄν, род. п. ὄντος – сущее, то, что существует + λόγος – учение, наука) был введен Рудольфом Гоклениусом (1547–1628) в 1613 г. в *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philisophiae fores aperiunter. Francofurti* («Философском словаре»), и Иоганом Клаубергом (1622–1665) в 1656 г. в *Metaphysika de ente, quae rectus Ontosophia*. Клауберг предлагал заменить понятие ‘метафизика’ на ‘онтософию’. Христиан Вольф (1679–1754), во-первых, стал употреблять этот термин как один из основных понятий философии, во-вторых, четко разделил семантику терминов ‘онтология’ и ‘метафизика’.

² Сущее есть «нечто неуловимое ни чувствами, ни разумом, непостижимое, а потому ни с чем и ни с кем не сравнимое. “Безымянное” (“начало неба и земли”) “глубочайшее, чудесное” лежит в основе совершенно особой диалектики и логики, кардинально отличающейся от логики и диалектики Запада». (См.: Долгов, К. М.

Философское наследие Китая: «Дао дэ цзин» // *Вопр. философии*. 2013. № 9. С. 86).

³ См.: Уемов, А. И. *Вещи, свойства и отношения*. М., 1963.

⁴ См.: Хоцей, А. С. *Основная ошибка философии (критика объективного мышления)*. Казань, 2003.

⁵ *Апоката́стасис* (др.-греч. ἀποκατάστασις – восстановление) – богословское понятие, использующееся в значении ‘восстановления’ и в значении ‘восстановления всего’, когда с ним отождествляется учение о всеобщем спасении (<http://ru.wikipedia.org/wiki>).

⁶ Это видно из того, какова вероятность рождения именно данного конкретного ребенка. Она почти равна нулю. Каждый из нас должен был скорее не родиться, но родился. Вероятность равна почти, если говорить языком теологии, чуду.

⁷ У смерти нет закона и закономерностей в обычном, рационально-логичном понимании. Она может взять человека в любой точке временного вектора его жизни: как при рождении, так и через 100 и более лет. Здесь невозможно найти динамическую закономерность. Здесь работает закон хаики (хаоса, абсурда).

⁸ См.: Солодухо Н. *Философия небытия*. Казань, 2002.

⁹ См.: Мамлеев, Ю. *Судьбы Бытия (философия)*. М., 1997.

¹⁰ См.: Чанышев, А. Н. *Трактат о небытии* // *Вопр. философии*. 1990. № 10 (= *Философия и о-во*. 2005. № 1).

¹¹ Чанышев, А. Н. *Трактат о небытии* // *Философия и о-во*. 2005. № 1. С. 6.

¹² Там же. С. 7.

¹³ От лат. ‘Substantia’ (лат. substantia – сущность, нечто, лежащее в основе), т. е. **первооснова**, сущность и обозначает некоторую реальную основу конкретного мира, проявляющуюся в самых различных формах существования предметов и явлений.

¹⁴ См.: Ляпустин, А. Г. *Истина сквозь призму онтологии* // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия*. 2013. № 1. С. 46. «О бытии самом в себе нельзя ничего утверждать, кроме того, что оно есть».

¹⁵ Дан прекрасный анализ-обзор в статье П. П. Гайденко. (См.: Гайденко, П. П. *Бытие и разум* // *Вопр. философии*. 1997. № 7).

¹⁶ Бенедикт Спиноза. *Сочинения*. Т. 1. М., 1999. С. 47.

¹⁷ Там же. С. 49.

¹⁸ *Фрагменты ранних греческих философов*. Ч. 1. М., 1989. С. 521.

¹⁹ Там же. С. 519.

²⁰ Там же. С. 520.

²¹ Там же. С. 510.

²² Там же. С. 505.

²³ Там же. С. 531.

²⁴ В Википедии дается следующее определение Хаоса. Ха́ос (др.-греч. χαῖνω – ‘раскрываюсь, разверзаюсь’) – категория космогонии, первичное состояние Вселенной, бесформенная совокупность материи и пространства (в противоположность порядку) (<http://ru.wikipedia.org/wiki>).

²⁵ Чанышев, А. Н. *Трактат о небытии*. С. 7.

²⁶ Несмотря на нелюбовь к неологизмам, приходится ими пользоваться, ибо заставляет сам предмет рассмотрения. Мы различаем нюансы понятий ‘хаотичное’ и ‘хаостичное’. Если сказать описательно, то первое понятие характеризует объект как бы изнутри, а второе – со стороны, как бы извне.

²⁷ Пико делла Мирандола. *О сущем и едином*. Перевод трактата «О Сущем и Едином» и комментарии к нему осуществлен О. Ф. Кудрявцевым по изданию: Giovanni Pico della Mirandola. *De hominis dignitate*. Neptaplus. De Ente et Uno. Firenze, 1942. P. 386–441 (<http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000563>). Для нас интересен взгляд П. делла Мирандолы о том, что мир вещей возникает из Хаоса, который для него то же, что и материя, недра которой исполнены смешанными и несовершенными формами всего.

²⁸ Все, что сказано о бытии применительно к сущему, абсолютно без исключения применимо и к категории ‘небытие’.

²⁹ *Метафизика* (др.-греч. τὰ μετὰ τὰ φυσικά – ‘то, что после физики’). В I в. до н. э. Андроник Родосский, упорядочивая книги Аристотеля, расположил 14 книг, после (τὰ μετὰ) Аристотелевских работ «Физики» (φυσικά). Получилось – τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Андроник Родосский – древнегреческий философ из Родоса, одиннадцатый глава школы перипатетиков в Риме около 58 г. до н. э. **Труды Аристотеля**, хранившиеся у афинянина Апелликона, были привезены в Рим Суллой. Николай Дамасский (перипатетик) в I в. н. э. употребил их как обозначение не только сборника работ, но как обозначение самого содержания «первой философии». После неоплатоника Симплиция в V в. термин ‘метафизика’ стал синонимом философии и стал пониматься

как учение о началах всего сущего, неизменных и умопостигаемых.

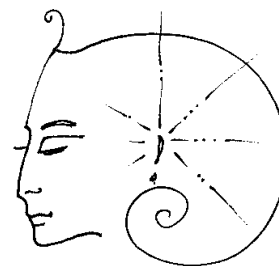
³⁰ Такая мысль была и в античности, и в средневековой философии, и в Новое время у философов также масса представлений, что хаос не очень далек от нас. Есть и сегодня. (См.: Поппер, К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 504).

³¹ Википедия дает такой текст. «Теория ха́оса – математический аппарат, описывающий поведение некоторых нелинейных динамических систем, подверженных при определенных условиях явлению, известному как хаос (динамический хаос, детерминированный хаос)» (<http://ru.wikipedia.org/wiki>).

³² См.: Ахромеева, Т. С. Нестационарные структуры и диффузионный хаос / Т. С. Ахромеева, С. П. Курдюмов, Г. Г. Малинецкий, А. А. Самарский. М. : Наука, 1992; Малинецкий, Г. Г. Хаос. Структуры. Вычислительный эксперимент. Введение в нелинейную динамику. 3-е изд. М. : УРСС, 2001.

³³ Маркова, Л. А.: 1) Философия из хаоса. Ж. Делёз и Ф. Гваттари о философии как творчестве концептов // Вопр. философии. 2002. № 3. С. 147–159; 2) Философия из хаоса: Ж. Делёз и постмодернизм в философии, науке и религии : монография. М., 2004.

**ФИЛОСОФИЯ,
РЕЛИГИЯ,
МИФ**



Л. Н. Шабатура, Д. Н. Майоров

ЕСТЕСТВЕННАЯ ТЕОЛОГИЯ И ЕСТЕСТВЕННОЕ ОТКРОВЕНИЕ В СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ

Рассматривается традиционная философская проблема соотношения разума и веры в контексте социально-философского дискурса. В католическом и протестантском мире попытки доказательства бытия Божия без апелляции к Божественному Откровению наталкивались на справедливые интеллектуальные возражения философов. Однако на православном Востоке в естественной теологии различимы не менее пяти особенностей, позволяющих более миролюбиво осуществлять межрелигиозные и другие коммуникации.

Ключевые слова: естественная теология; естественное Откровение; социально-философский дискурс; коммуникации; мировоззренческий диалог.

Дискурсология – сравнительно молодое философское направление, сформировавшееся в значительной мере благодаря работам Мишеля Фуко, рассуждавшего о невербализируемых в традиционных обществах вопросах о природе безумного или сексуальности. Философская дискурсология активно развивается в западной философии со второй половины XX в. вплоть до настоящего времени. Философия дискурса присутствует в теории универсальной прагматики Ю. Хабермаса («Теория коммуникативного действия», 1981), теории речевых актов Д. Остина («Чужое сознание», 1946) и Д. Серля («Разум, мозг и программы», 1980). Структурно-семиотическое понимание дискурса А. Ж. Грейсмана и Ж. Курте дано в «Объяснительном словаре теории языка». Зародившаяся совсем недавно отечественная дискурсология, в частности ее уральская школа (О. Ф. Русакова, В. М. Русаков, Д. Л. Стровский и др., издательский дом «Дискурс-Пи»), требует еще глубокого философского осмысления: «...усилиями отечественных исследователей в настоящее время широко развернулось творческое освоение интеллектуального импорта. И сре-

ди новейших заимствований российских социальных наук у западной мысли особое место занимает понятие дискурса <...> на базе лингвистических новаций зарождается скороспелое направление научной мысли, не обремененное фундаментальной проработкой»¹. Таким образом, дискурсология продолжает традицию неопозитивистов в изъяснении функции и структуры языка, различимого в элементарных речевых актах, соединенных синтаксисом и семиотикой в предложения и речи, и она является одним из трендов философии постмодерна. Возможен ли в принципе социально-философский дискурс несемiotических проблем философии? Да, конечно, если под словом 'дискурс' понимать его исходное значение – «речь, лекция, рассуждение, беседа...». Социально-философский дискурс, таким образом, предполагает изучение философской проблематики под углом социальной практики, и это не просто анализ речи как суммы элементарных коммуникативных актов, а исследование самой способности мышления, взаимопонимания, отношения, эмпатии при осуществлении социальных коммуникаций. Эти коммуникации в данной статье

представлены как мировоззренческие диалоги между философами и теологами христианства, иудаизма и ислама.

Актуальным и имеющим значительную степень научной новизны будет социально-философский дискурс (новая социально-философская парадигма) естественной теологии и естественного Откровения (традиционный философский спор о взаимоотношении веры и разума). В данной работе вслед за классическим католическим мыслителем Фомой Аквинским мы будем понимать под «естественной теологией» способ богопознания «в свете естественного разума» без апелляции к Божественному Откровению². Вслед за классическим православным философом преподобным Иоанном Дамаскиным «естественным Откровением» мы будем называть то знание о Боге, которое «всейно нам естественным образом»³. Конечно, ни св. Фома, ни преп. Иоанн Дамаскин не являются авторами терминов ‘естественная теология’ и ‘естественное Откровение’, в указанных работах они говорят о них, но не именуют их так, как мы делаем это теперь. Авторство терминов, пожалуй, уже невозможно установить, но эти мыслители на века определили дух понимания этих дефиниций и своим авторитетом продолжают оказывать влияние на философов и теологов вплоть до наших дней. Понятия ‘естественной теологии’ и ‘естественного Откровения’ почти совпадают, но анализ их все же существующих различий как раз и требует социально-философского дискурса: эти различия значительно влияют на характер социальных коммуникаций на Западе и Востоке, возникающих на почве взаимоотношений веры и знания.

Проект естественной теологии потерпел фиаско в Средневековье. Быть может, поэтому мы не встретим этого фундаментального для католического богословия понятия в многотомных «Католических энциклопедиях» ни на английском (15 томов), ни на русском языке (5 томов). Средневековые философы решали гносеологическую проблему: возможно ли познание Бога без Божественного Откровения? Мы можем вспомнить ничем не закончившийся спор реалистов и номиналистов, бритву У. Оккама, скепсис И. Д. Скота или критику доказательств бытия Бога в «Критике чистого разума» и «Религию в пределах одного разума» И. Канта, убежденность Гегеля в преимуществе философии над

богословием, лишения статуса какой-либо значимости естественной теологии в «диалектической теологии» протестантизма первой половины XX в.

Проект естественной теологии, начавшийся, пожалуй, с онтологического доказательства бытия Божия Ансельма Кентерберийского в «Прослогионе» и получивший официальный статус после «Суммы теологии» Фомы Аквинского, вплоть до наших дней сохраняет, на наш взгляд, интенцию непреодолимой силы поставить философию служанкой богословия – «*philosophia theologiae ancilla*». После энциклики Иоанна Павла II «*Fidei et ratio*» 1998 г. никакая философская доктрина, в том числе и неотомизм (философия св. Фомы в современной интерпретации), не может именоваться официальной философией католицизма⁴. Однако идея подчиненности философии богословию в католическом мире не исчезала никогда, вызывая справедливое отторжение у секулярной философии.

Естественное Откровение не имеет такой богатой философской рефлексии, как естественная теология. И богословы православного Востока убеждены, что богословие выше философии хотя бы потому, что небо выше земли, а имманентное бытие подчинено трансцендентному. Так, выражение «философия – служанка богословия» родилось именно на Востоке, в работах Климента Александрийского во II в. Но привычного для Запада противостояния веры и разума в странах традиционного православия не встречается. В патристической традиции в трудах Иустина Философа, Оригена, Дионисия Александрийского, Василия Великого, Григория Богослова, Ефрема и Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова и Григория Паламы мы не встретим противопоставления веры и разума. Они существовали в гармоничном единстве в райском состоянии человека, они повреждены в падшем естестве и враждуют, они снова соединяются в обновленном во Христе человечестве. Католического понятия «чистой природы», способной без Божественного Откровения – естественного и Сверхъестественного – познать Бога, в православном богословии не существует. Поэтому конфликта между двумя законными видами богословия, основанного на разуме или на Откровении, быть не может. Это соотношение хорошо раскрыто в русской религиозной философии в трудах А. Хомякова, И. Киреев-

ского, о. П. Флоренского. Но, пожалуй, самое решительное обоснование необходимости союза веры и разума в деле гармонизации социальных коммуникаций мы встречаем в отечественной академической философии, существовавшей в стенах православных духовных академий России со второй половины XIX в. до первой четверти XX в., когда традиция академической философии у нас в России была насильственно прервана.

После этих предварительных замечаний мы можем приступить к рассмотрению общего и различного в понятиях 'Естественное Откровение' и 'естественная теология'. При семантической близости определений мы с некоторой смелостью соединяем их вместе под общим философским знаменателем и идентифицируем оба этих понятия как единое – 'естественное богословие'. Это тем более необходимо сделать потому, что естественное Откровение такой богатейшей философской традиции, как естественная теология, не имеет. Однако соединяя эти понятия, мы должны помнить об их неустраняемых различиях.

На христианском Западе, начиная с «Пролога» св. Ансельма Кентерберийского, доказательства бытия Божия уже не опирались на Священное Писание. Эта искусственная схема разделения веры и разума в постижении Бога не исключает веру, разумеется, но отныне она зачастую опирается на принцип Ансельма: «Правильный порядок требует, чтобы прежде, чем приняться судить о вере разумом, мы имели глубокую веру, но мне видится пренебрежение в том, если, будучи укрепленными в вере, мы не будем стремиться понять, во что мы веруем»⁵. Иными словами, это знаменитое *credo ut intelligam* и эта парадигма прослеживаются до наших дней. Более того, по мнению католиков, собственно христианская философия, строго говоря, невозможна, так как богооткровенная теология – это уже не философия, пишет прот. Василий Зеньковский⁶. Философия – служанка такой теологии, и она не может считать имущество госпожи своей собственностью. Однако и госпожа (теология) ослабнет, если изгонит служанку (философию), считает известнейший католический богослов Этьен Жильсон⁷ (1884–1978). В католическом, протестантском богословии и в современной философской теологии Божественное Откровение искусственно вынесено за рамки естественного богословия. Например, перед

прочтением известнейшего Гиффордского курса лекций по естественной теологии (они читаются с 1888 г. в четырех ведущих шотландских университетах) известного британского специалиста в области математической физики, священника Англиканской Церкви Джона Полкинхорна попросили придерживаться принятой традиции – не опираться на Откровение даже при объяснении Никейского Символа веры!⁸

В *восточно-православной философской традиции* такого противопоставления нет. Заведующий кафедрой философии Московской духовной академии профессор В. Д. Платонов-Кудрявцев (умер в 1891 г.) опровергал мнение тех, кто говорит, что философия не нужна, когда есть Откровение, как не нужно пламя свечи, когда воссияло солнце. Он же считал, что философия необходима, как само зрение, ибо без него не увидеть не только пламя свечи, но и само Солнце. Это убедительная актуализация философии уже не как служанки богословия, но как ее необходимейшей части!⁹ Однако он же полагал, что естественная теология нуждается в дополнении Откровением, само по себе оно недостаточно, слабо, и совсем необязательно, что оно приведет к богопознанию¹⁰. Следовательно, *определения естественной теологии в восточном и западном христианстве при сохранении общей онтологии различаются гносеологически*.

Существуют как общие признаки естественного богословия в Православии и иных религиозных монотеистических мировоззрений, так и коренные отличия. Сформулируем их.

Два важнейших общих принципа естественной теологии, присутствующих в иудаизме, христианстве, исламе, можно сформулировать так:

А. Познание Бога доступно каждому человеку в силу его богосотворенности и богоподобия. Оно всеяно в его природу и раскрывается через созерцание природы и самопознание.

В. Этот способ богопознания весьма ограничен в силу поврежденности человеческой природы грехом и нуждается в Божественном Откровении, ибо является необходимым, но отнюдь не достаточным основанием. Это только первый шаг на пути познания Бога.

Эти принципы, конечно, справедливы и для Православия. Однако в мировоззренческих диалогах можно обнаружить не менее

пяти отличий естественной теологии православия:

1. Цель православной естественной теологии – не просто возвестить учение о бытии Бога, но привести участника диалога к учению о Логосе как о втором Лице Святой Троицы, Слове, предвечно существующем и воплотившемся от Девы, т. е. о Сыне Божьем.

2. Методы Логосного богословия при изложении космологического и телеологического аргумента бытия Божия.

3. Учение о нетварном характере Божественных энергий (свт. Григорий Палама).

4. Отсутствие в православии понятий ‘чистая природа’ человека и его ‘света разума’, способного самостоятельно познать Бога, и, как следствие, четкое указание на то, что только Бог является причиной способности человека к естественному умозрению.

5. Модель независимости во взаимодействии науки и религии.

Следовательно, православие может представить два общих принципа (**А и В**), присутствующие в естественной теологии монотеистических религий. Это делает *возможным* участие православия в мировоззренческих диалогах не только с христианами, но и с мусульманами и иудеями. Есть и два коренных отличия христианской естественной теологии от естественной теологии этих религий единобожия (первое и второе отличие из пяти): всем известно, что учение о Троице и Боговоплощении иудаизм и ислам отрицают¹¹. Третье, четвертое и пятое отличие глубоко фундаментальны в естественную теологию православия, но они практически отсутствуют в естественной теологии протестантизма и католицизма. Зато первые два отличия от иудаизма и ислама есть у православных, католиков и протестантов, они совпадают.

Итак, общими естественно-теологическими вопросами в социальных коммуникациях монотеистических мировоззрений остаются основные положения, которыми руководствуется человеческий ум при исследовании вопроса о бытии Бога, Божественного происхождения мира и Божественного Промысла, в нем действующего, – словом, тех вопросов, которые предложены самой природой каждому мыслящему человеку. Однако есть и пять отличительных черт, которые позволят православным участникам диалога представить *свое* видение естественной теологии. Доказательство этих общих и отличитель-

ных черт православной естественной теологии проведено в работах одного из авторов данной статьи¹². К этим пяти существенным отличиям добавляются еще разделы православного вероучения о Единстве Божьем, Троичности Лиц Бога, творении мира и промыслении Бога о нем, о Воплощении Сына Божия, о Церкви – эkkлeсиологии, о конце мира и Божьем Суде – эсхатологии. В этих разделах прежде раскрытия на их основе Божественного Откровения всегда приводятся доводы естественного рассудка, подобно тому, как это делал Фома Аквинский в «Сумме теологии», но при этом сохраняется неповторимое своеобразие православного метода богословствования. В коммуникации мировоззрений эти существенные отличия представляют ценность для плодотворного и взаимообогащающего диалога для религий друг с другом. При всей открытости диалога мировоззрений методами естественной теологии остается неприкосновенным запас внутреннего содержания традиционных религиозных культур России и всемирно признанного значения российской культуры. Эти нравственные, религиозные, культурные ценности не нивелируются таким диалогом, но получают импульс развития от плодотворного соприкосновения родственных культур¹³. Новое развитие получает антропологическое измерение аксиологических проблем современности¹⁴, в коммуникациях мировоззрений ценности рождаются из имманентно присутствующей человеку способности богосозерцания и имплицитного устремления к идеалу.

В настоящее время интерес философского сообщества к естественной теологии возрастает – как на Западе (А. Платинга, Р. Суинберн, А. МкГрат, С. Яки, И. Барбур, Д. Х. Брук), так и в России (В. К. Шохин, А. Р. Фокин, П. Б. Михайлов, Г. В. Вдовина, прот. Кирилл Копейкин). В качестве примера можно привести неослабевающий интерес к наследию англиканского богослова Уильяма Пэйли (1743–1805). Его книга «Естественная теология» (1802) выдержала огромное, вряд ли исчислимое, количество переизданий в США и Западной Европе. Уже к 1809 г. она стала бестселлером, выдержав 9 изданий¹⁵. Происходит возрождение философской теологии, ищущей новых сил и импульсов у прежде отринутой естественно-теологической парадигмы мышления. И в этом мировоззренческом диалоге разных религиозных и фило-

софских культур укорененные в глубокой древности православные традиции естественной теологии могут сыграть положительную, созидательную роль сближения. Естественное Откровение как метод начального богопознания рождался в некогда неразделенной на Запад и Восток христианской Церкви первого тысячелетия, и православие, по признанию видных западных богословов, наиболее бережно хранит ее первоначальные смыслы, и может обогатить ими участников межрелигиозного диалога¹⁶. В условиях российской действительности естественная теология представляет один из проектов обеспечения межрелигиозного мира, и поиск общих компромиссных оснований для многих российских исследователей находится под большим вопросом¹⁷.

Таким образом, социально-философский дискурс естественной теологии и естественного Откровения, проведенный социально-философский анализ позволяют сделать вывод о том, что естественная теология православной церкви имеет свои индивидуальные черты, отличающие ее от естественного богословия не только иудаизма и ислама, но и от естественной теологии католицизма и протестантизма. В коммуникации мировоззрений эти существенные отличия представляет ценность для плодотворного и взаимообогащающего диалога не только религий друг с другом, но и с представителями нерелигиозных мировоззрений – прежде всего с научным российским и мировым сообществом.

Примечания

¹ Хвощев, В. Е. Фундаментальные основы дискурса // Дискурсология: методология, теория, практика : докл. Второй Междунар. науч.-практ. конф., посв. памяти Жана Бодийара (4 дек. 2007 г.) / под общ. ред. В. Е. Хвощева. Т. 3. (Сер. «Дискурсология». Вып. 7). Екатеринбург ; Челябинск : Дискурс-Пи : Изд-во ЮУрГУ, 2008. С. 5–6.

² Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. I. Вопр. 1–33 / пер. с лат. С. Еремеева и А. Юдина. Киев : Ника-Центр : Эльга ; СПб. : Алетейя, 2007. С. 138: «Поскольку познание сущности Бога возможно путем только благодати, оно даруется исключительно добрым; но познавать Бога в свете естественного разума может как добрый, так и злой» (Вопр. 12. Каким образом нам дано знать Бога? Разд. 12.

Можно ли познать Бога в свете естественного разума (еще) в этой жизни?). С. 138.

³ Иоанн Дамаскин, преподобный. Точное изложение православной веры. М. ; Ростов н/Д. : Приаз. край, 1992. Кн. 1, гл. III. Доказательства того, что Бог существует. С. 76.

⁴ Энциклика «Вера и разум» (FIDES ET RATIO) Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II. М. : Изд-во Францисканцев, 1999. С. 65: «Другим типом философских размышлений является философия, которую многие называют христианской. Этот термин сам по себе обоснован, но его не следует понимать превратно: он не должен наводить на мысль, что существует какая-то официальная философия Церкви, ибо вера как таковая не является философией. Скорее, он обозначает христианские философские размышления, умозрительные рассуждения, которые возникли в живой связи с верой». С. 103.

⁵ Жильсон, Э. Философ и религия / пер. с фр. К. Демидова. М. : Гнозис, 1995. С. 64.

⁶ См.: Зеньковский, Василий, протоиерей. Основы христианской философии. М. : Рус. цивилизация, 2010. С. 6.

⁷ Жильсон, Этьен. Философия в средние века. М. : Культур. революция : Республика, 2010. С. 182.

⁸ См.: Полкинхорн, Дж. Вера глазами физика: богословские заметки мыслителя «снизу-вверх». М. : ББИ, 1998. С. 10.

⁹ См.: Платонов-Кудрявцев, В. Д. Введение в философию. М. : Тип. М. Г. Волчанинова, 1890. С. 66.

¹⁰ См.: Платонов-Кудрявцев, В. Д. Сочинения : в 3 т. Т. 2. Исследования и статьи по естественному богословию. Вып. 3. Сергиев Посад : Изд. Братства преп. Сергия, 1893. С. 208: «Но прежде, чем мы перейдем к изложению и оценке этих доказательств [бытия Божия. – Д. М.], мы должны устранить принципиальное возражение против самой их возможности, возражение, которое для нас тем важнее, что, по-видимому, исходит из той же точки воззрения на источник и глубочайшее основание полной уверенности в бытии Божества, которое разделяем и мы. Этот источник мы нашли не в самостоятельной деятельности умозаключающего рассудка, но в религиозном сознании, в реальном и живом воздействии на наш дух высочайшего объекта религии, – Существа бесконечного. Но если так, то и последнего заверения этой истины мы должны искать в том же религиозном со-

знании, в вере, и нигде вне ея, менее всего в абстрактной деятельности рассудка. Говоря иными словами, «чистой», вне действия Бога, абстрактной деятельности рассудка не бывает – к каким бы выводам о бытии Бога этот рассудок не пришел. С. 208.

¹¹ См.: Майоров, Д. Н. Осуществление диалога Русской Православной Церкви с представителями религиозных мировоззрений методами естественной теологии // Вестн. Том. гос. ун-та. 2011. № 347. С. 45–46.

¹² Там же; Майоров, Д. Социально-философские аспекты естественной теологии. Солидарность общества, межрелигиозный диалог, диалог верующих и неверующих граждан методами естественной теологии. LAP LAMBERT Academic Publication, 2013. С. 63–80.

¹³ См.: Шабатура, Л. Н. Традиция в социокультурном развитии личности : дис. ... д-ра филос. наук. М., 2004. С. 362: «...традиция определяет культуру как, в первую очередь, духовный процесс, а не как прагматизацию нашей морали и нравственности, к которой подводит цивилизация. Традиция представляет культуру не просто как систему сложившихся ценностей, а как духовное воспроизводство и самовоспроизводство человека посредством постоянного совершенствования этих социокультурных ценностей в поле традиции».

¹⁴ См.: Невелева, В. С. Антропологическое измерение аксиологических проблем современности // Духовно-нравственные ценности в образовательном пространстве России : VII Рождеств. образоват. чтения : материалы Всерос. науч.-практ. конф. (Тюмень, 5–6 февр. 2008 г.) / Тюмен. гос. нефтегазовый ун-т. Тюмень, 2008. С. 73–76.

¹⁵ Matthew, D. E. Nineteenth-Century Natural Theology // Oxford Handbook of Natural Theology, Russell Re Manning (ed.). Oxford : Oxford Univ. Press, 2013. P. 100–117.

¹⁶ Энциклика «Свет Востока» (ORIENTALE LUMEN) Его Святейшества Папы Иоанна Павла II к епископам, клиру и верующим по случаю столетия апостольского послания «ORIENTALIUM DIGNITAS» папы Льва XIII) » // Дельфис. 1998. № 13. С. 30: «Поскольку мы действительно верим, что достойное древнее предание Восточных Церквей представляет собой неотъемлемую часть наследия Церкви Христовой, то для католиков изначально необходимо познание его с тем, чтобы питаться им и содействовать, в меру возможности каждого, процессу единства».

¹⁷ См.: Мустафаев, Ф. М. Современные межнациональные конфликты и компромиссы северо-кавказского региона // Гуманитар. и социал. науки. 2013. № 1. С. 130–140.

О. В. Язовская

ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ О НАЦИОНАЛЬНОЙ СУЩНОСТИ ЯПОНИИ И ГЕРМАНИИ 30-х ГОДОВ XX ВЕКА: СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ

Рассматриваются концепции национальной сущности Японии и Германии 30-х гг. XX в., такие как концепция кокутай и концепция немецкой сущности. Концепции анализируются с опорой на теорию идеологии и идеологических аппаратов государства французского философа Луи Альтюссера, что позволяет установить их сходство, а также показать их функциональную значимость для модернизации обществ. Авторские концепции немецкоязычных коллег представлены на русском языке впервые.

Ключевые слова: Япония 30-х гг. XX в.; Германия 30-х гг. XX в.; французский марксизм; государственная идеология; идеологические аппараты государства; национальная сущность.

История развития тоталитарных режимов в первой половине XX в. предоставляет образцы уникальных идеологических концепций, позволивших объединить и консолидировать силы огромного числа людей для наращивания производства и военной мощи государства. Эти идеологические концепции были призваны задать некий параметр общности конкретного народа или нации, включающий в себя единый облик граждан, их общие цели и задачи. Наиболее яркие примеры подобных конструкций будут охарактеризованы нами на примере Японии и Германии в период подготовки ко Второй мировой войне.

Идеология в рамках данного исследования понимается в духе теории идеологии Луи Альтюссера, который охарактеризовал ее следующим образом: «Идеология – это “представление” о воображаемых отношениях индивидуумов с реальными условиями их существования»¹. В рамках этой теории идеология рассматривается как внеисторичная, т. е. не имеющая свою историю, она конституирует индивидуумов в субъектов таким образом, что они всегда-уже являются субъектами. Она задается функцией узнавания/неузнавания реальности и воспроизводит производственные отношения и отношения, которые из них вытекают. При этом идеология всегда существует и выражается через практическую деятельность аппаратов государства, к которым относятся репрессивный государственный аппарат, чья деятельность осуществляется с помощью правительства, администрации, армии, полиции, судов, тюрем, и идеологические аппараты государства, к которым относятся

церковь, школа, семья, политическая система, профсоюзы, СМИ и т. д.

Структура идеологии в теории Л. Альтюссера является зеркальной и строится по принципу диалога обращенных в субъектов индивидуумов с неким высшим Субъектом, который задает представления о реальности, и при этом сам отражается в своих оппонентах таким образом, что субъекты узнают в Нем самих себя. Такое узнавание приводит к тому, что субъекты начинают вести себя согласно заданному Субъектом образу.

В рамках данного исследования мы будем называть конструкты о национальной сущности, созданные для мобилизации населения в Японии и Германии 30-х гг. XX в., идеологией в альтюссеровском смысле, т. е. некой силой, которая воспроизводит производственные отношения и субъективирует, т. е. делает индивидуумов добровольными субъектами практической деятельности аппаратов государства. Поскольку Л. Альтюссер описывает лишь общие характеристики идеологии и образа Субъекта как ориентира для субъективированных индивидов, на наш взгляд, сравнительное рассмотрение конкретных примеров построения оснований идеологии позволит уточнить этот вопрос. И в данном ключе наибольший интерес представляют концепции национальной сущности, поскольку в них, как мы полагаем, был задан образ Субъекта идеологии.

Концепция кокутай как национальная сущность японского народа

Представления о специфической национальной сущности японского народа были структурированы в концепцию *кокутай*, лег-

шую в основу новой государственной идеологии периода модернизации в эпоху Мэйдзи (1867–1912). Дальнейшее переосмысление и разъяснение концепции предпринимались в эпоху Тайсё (1912–1926) и первую половину эпохи Сёва (1926–1945). Основные положения концепции были представлены в государственном рескрипте об образовании от 1890 г.², а их детальное разъяснение отражено в брошюре министерства образования Японии «Кокутай-но хонги» («Основные принципы кокутай») от 1936 г.³

Государственный рескрипт об образовании в краткой форме характеризовал облик японских подданных и их отношение к императору. Можно отметить сходство добродетелей, предписываемых подданным, и конфуцианских представлений: так, основными правилами общественной жизни признаются сыновья почтительность и фамилизм, описывающих государство как большую семью. В тексте рескрипта указанный образ государства и подданных оправдывается фактом исконности такого порядка жизни, присущей традиции прошлых поколений⁴.

Подробное разъяснение и обоснование положений концепции кокутай дается уже в комментариях к рескрипту «Кокутай-но хонги». Их начали составлять еще в начале XX в., но официальные комментарии, изданные от лица министерства образования Японии, появились лишь в 1936 г.

«Кокутай-но хонги» является основным документом, характеризующим государственную идеологию и обосновывающим концепцию японской национальной сущности кокутай. Главной задачей данных комментариев было показать целостность японской национальной сущности, берущей начало еще в древности, показать необходимость следования ее образцам. Целостность традиции в тексте обосновывается с помощью ссылок как на древние мифологические своды «Кодзики» (712 г.) и «Нихон сёки» (720 г.), так и на цитаты из указов императора и конституции Японии. Эти ссылки должны были показать, что автор текста – это само государство.

Канадский ученый Джон С. Бронли говорит о религиозно-метафизическом характере «Кокутай-но хонги», поскольку текст своими ссылками на древнюю мифологию похож на религиозный манифест, где принято ссылаться на Библию. Он понимает конечную цель «Кокутай-но хонги» следующим образом:

«...его влияние [Кокутай-но хонги. – Я. О.] имело важное значение в помощи по побуждению японской нации к наибольшим усилиям во Второй мировой войне и укреплению веры японского народа, их лидера и их императора в истину и значимость кокутай»⁵.

Ведущие российские исследователи японской истории и культуры, такие как А. Н. Мещеряков, В. Э. Молодяков, Г. Е. Комаровский, воспринимают концепцию кокутай как основу японской государственности. По мнению А. Н. Мещерякова, концепция кокутай сформировала представление о единой японской традиции и представление о японской идентичности⁶. В. Э. Молодяков уточняет само слово ‘кокутай’, которое следует понимать как государственный организм, а идею самой концепции описывает следующим образом: «Великой Японской империей правит непрерывная в веках династия императоров по повелению основателя государства»⁷. Г. Е. Комаровский указывает на связь концепции кокутай и религиозной традиции: культ предков стал основой культа императора, а конфуцианство – основой государственности⁸.

Формирование немецкого представления о нации

Немецкое представление о нации было сформулировано идеологами национал-социализма, среди прочих Альфредом Розенбергом и Адольфом Гегером. В ряде случаев можно наблюдать тесное переплетение идеологии с христианской и мифологической традициями, служащими обоснованием новых идей.

Так, немецкие идеологи часто ссылались на понятие «немецкой сущности». Подробно развитие этого понятия рассматривает немецкий исследователь Кристоф Кляйне⁹. Он прослеживает становление нацистской идеологии, кратко сформулированной в виде лозунга «один Фюрер – один народ – один бог – одна церковь – одна империя», начиная с церковного общества немецких христиан. Эта община к 1933 г. насчитывала около 1 миллиона последователей. В основе их религиозной концепции была положена древнесаксонская поэма IX в. «Гелион», где Христос понимался как немецкий вождь, а его апостолы – как верная дружина. Проводя параллели с современностью, немецкие христиане провозглашали Адольфа Гитлера посланным Богом правителем, который сражается за душу немецкого народа. Также они утверждали, что

расовая принадлежность определяет, помимо физических черт, душевные и духовные предрасположенности. Так, один из представителей немецких христиан Адольф Гегер, как отмечает К. Кляйне, указывает на следующие отличительные признаки немецкой сущности: искренность, серьезность, преданность и отвагу. В программе национал-социалистической немецкой рабочей партии позиция немецких христиан представлена как «позитивное христианство», избавленное от иудео-римской морали рабов.

Второй особенностью концепции «немецкой сущности», согласно Кристофу Кляйне, была особая миссия, которую должна была выполнить нация. В русле концепции позитивного христианства все иудейское клеймилось как враждебное, а мировая история воспринималась в виде космической борьбы двух сил за мировое господство: светлые арии сражались против темных семитов. Так, немецкой нации как наследнице ариев выпала честь довести до конца борьбу с иудеями.

Также мы бы хотели отметить идеи о специфике немецкой сущности, представленные главным идеологом НСДАП Альфредом Розенбергом. В «Мифе XX века»¹⁰, как и в других своих произведениях, он описывает идеал народного единства, опираясь на конфуцианские принципы. Согласно его представлениям, основное знание о месте в мире, миссии нации было заложено в древних мифах и сагах. В дальнейшем это знание меняет свою форму, но не прогрессирует. И хотя А. Розенберг не говорит напрямую о специфической национальной сущности, но его представления о нации и ее специфической миссии позволят нам отметить точки пересечения и совпадения с представлением о немецкой сущности.

Еще один современный немецкий исследователь К. Антони в своем исследовании по немецкой идеологии отметил ее тесную связь с мифами¹¹. Он отмечает, что немецкая идеология в своей мифологической части восходит к сказкам братьев Гримм. Распространению этой сказочной традиции способствовала система школьного образования в Германии. В 1936 г. Курд Нидлих при поддержке «Союза немецкой церкви» издает учебник «Книга мифов – мир германских мифов и сказок как источник немецкого мировоззрения». Учебник не был посвящен научному исследо-

ванию мифов и сказок, в его задачу входило обнаружение скрытой в этом фольклорном материале национальной идеи.

Также К. Антони указывает на работу Герхарда Рааба «Вечная Германия. Наши мифы и изменение их облика» 1935 г., которая также была призвана обосновать немецкую идеологию за счет древней германской мифологии. Основной задачей книги было обоснование исключительности немецкого народа из демонстрации давности немецкой мифологической традиции, которая ведет свое начало со времен ледникового периода. Так, отказ от индивидуальности, к примеру, обосновывается немецкой традицией рыцарских орденов Пруссии.

Представленные концепции национальной сущности вписаны в систему государственной идеологии и являются ее опорным пунктом. Такие характеристики идеологии, по Л. Альтюссеру, как предзаданность и узнавание реальности, выполняются с помощью отсылки к мифологии и фольклору народа как наиболее устойчивым элементам культуры. Миф и фольклор соответствуют заданным целям: они внеисторичны и хорошо узнаваемы.

Как было показано на примере Германии, представления о национальной сущности транслируются посредством идеологических аппаратов государства, таких, как школа, – в виде учебников по мифологии, и религия – в виде религиозных воззрений немецких христиан. Что касается Японии, то здесь мы также отмечаем трансляцию концепции *кокутай* с помощью школы в виде учебников по истории, моральному воспитанию и др., религии в виде государственного синто и особенно сильно в политической системе, через которую распространялись комментарии «Кокутай-но хонги».

Также мы можем отметить тот факт, что обе концепции задают конкретные характеристики поведения людей, т. е. в терминах Л. Альтюссера они задают образец Субъекта, которому должны следовать все остальные субъективированные индивидуумы.

Примечания

¹ Альтюссер, Л. Идеология и идеологический аппарат государства // Неприкосновен. запас: дебаты о политике и культуре. 2011. № 3. С. 40.

- ² См.: Shiryō Kyōiku Chokugo: Kanpatsuji oyobi Kanren Shoshiryō / ed. by Katayama Seichi. Tokyo, 1974.
- ³ См.: Monbushō-cho. Kokutai-no hongī. Tokyo, 1936.
- ⁴ Подробнее см.: Язовская, О. В. Императорский рескрипт об образовании как основа реформирования национальной идеи Японии конца XIX – начала XX века // Бренное и вечное: власть и общество в мифологиях модернизации : материалы Всерос. науч. конф. (16–17 нояб. 2010 г.). Великий Новгород, 2010. С. 396–399.
- ⁵ См.: Brownlee, John S. Four stages of the Japanese Kokutai : national essence [Internet resource] // Japan Studies Association of Canada. Vancouver, 2000. URL: <http://www.iaar.ubc.ca/centres/cjr/seminars/semi2000/jsac2000/brownlee.pdf>.
- ⁶ См.: Мещеряков, А. Н. Быть японцем. История, поэтика и сценография японского тоталитаризма. М., 2009.
- ⁷ Основные принципы кокутай / пер. с яп. В. Э. Молодякова // Синто – путь японских богов : в 2 т. / отв. ред. Е. М. Ермакова, Г. Е. Комаровский, А. Н. Мещеряков. СПб., 2002. Т. 2. Тексты синто. С. 339.
- ⁸ См.: Комаровский, Г. Е. Государственный синто // Там же. С. 280.
- ⁹ См.: Kleine, Christoph. Religion im Dienste einer ethnesch-nationalen Identitätskonstruktion: Erörtert am Beispiel der “Deutschen Christen” und des japanischen Shinto [Internet resource] // Marburg Journal of Religion. Vol. 7, No. 1 (September 2002). URL: <http://archiv.ub.uni-marburg.de/mjr/kleine.html>.
- ¹⁰ См.: Розенберг, А. Миф XX века: (Оценка духовно-интеллектуальной борьбы фигур нашего времени) / ред. Л. Н. Подколзина ; пер. с нем. С. Н. Лобанова. Таллин, 1998.
- ¹¹ См.: Antoni Klaus. Mythos und Ideologie im nationalsozialistischen Deutschland und im kaiserlichen Japan der frühen Shōwa-Zeit // Referate des VII. Deutschen Japanologentages in Hamburg. MOAG, Band 111. Hamburg, 1988.

Н. А. Балакина

ТРАДИЦИЯ В КЛАСТЕРЕ СОВРЕМЕННЫХ ПОНЯТИЙ

Статья посвящена изучению современного понятийного окружения понятия 'традиция' с целью более глубокого раскрытия его содержания. Особое внимание уделено концептам, предложенным Бурдые, подробно им разработанным и недостаточно хорошо известным в российском научном дискурсе. Традиция здесь понимается как символическая система, способная сама образовывать структуры в так называемом социальном пространстве.

Ключевые слова: Бурдые; габитус; докса; информация; социальное поле; традиция.

Традицию сложно назвать новым термином. В философии, социологии, этнологии существуют более или менее устоявшиеся его трактовки, равно как и семантические поля, в рамках которых оно активно используется. Наряду с этим есть ряд проблем, связанных с понятием традиции, таких как соотношение этого понятия с философскими понятиями деятельности, рефлексии, революции. Проблемным вопросом остается также определение гносеологического статуса понятия традиции. Несмотря на наличие большого количества точек зрения, вопрос, считать ли традицию философской категорией, остаётся открытым. Хотя в ряде научных работ, посвящённых изучению этого феномена, в широком диапазоне от социальной философии до культурологии и психологии, он решается положительно, однако в этих же работах как категории определены и ритуал и обычай, что говорит скорее о терминологической небрежности. Сложность однозначного решения вопроса о том, относится ли традиция к категориям, основывается в первую очередь на особенностях объёма этого понятия. Так, мы можем выделить два типа категорий, к которым мы могли бы отнести традицию: это категории предельные по содержанию, то есть имена предельного объекта (бытие, единое), и категории, предельные по объёму, – предельное имя объектов (объект, предмет). Если рассматривать традицию как категорию первого типа, то необходимо будет решить положительно вопрос о существовании так называемой Большой традиции.

Современная наука ставит под сомнение объективистскую парадигму, в русле которой традиция рассматривается как культурное наследие неизменного содержания и поддерживается дихотомия традиционного и рационального. Конструктивистская парадигма,

напротив, трактует традицию как бесконечно изменчивую динамическую реальность, создаваемую культурными и политическими элитами живущих поколений. Есть и третья точка зрения, согласно которой традиция является конструктом, в котором выделяется устойчивое ядро и изменчивая периферия.

Как уже указывалось выше, традиция – понятие в научном лексиконе отнюдь не новое, однако это не снимает вопроса о его содержании; работа над конкретизацией понятия, его теоретическое оформление – один из способов познания. В связи с накоплением знания понятия как особая форма научного знания могут как уточняться, так и обобщаться, благодаря первому процессу происходит сужение класса объектов, охватываемых в понятии, благодаря второму – понятие начинает охватывать более широкий круг предметов. Познание идёт по пути не только описания и определения новых феноменов, но и углубления, уточнения уже существующих понятий. В данной статье нами предпринята попытка конкретизировать дефиницию традиции, изучая не только связи между элементами самого понятия, но и его современное семантическое окружение.

Во многих существующих на сегодняшний день определениях часто упускается связь традиции и информации. Восполнение этого пробела состоит в определении традиции как особой символической системы оперирования информацией, осуществляющей функции передачи и сохранения знания, легитимации деятельности, задающей интенцию конструирования социального пространства. Операциональное и функциональное видение традиции можно дополнить содержательным подходом к традиции как знанию, априорно принимаемому за полезное/истинное большинством группы, выделенной по опреде-

лённому признаку. Традиция в равной мере связана как с информацией, так и с социальной группой: передача знаний невозможна вне человеческого общества, и в этой связи традиция входит в сферу социальной коммуникации.

Трактовка традиции как символической системы означает её отнесение к области идеального бытия, вследствие чего она может существовать исключительно внутри концептуального пространства и времени, создаваемого на основе знаний и представлений, в той или иной мере адекватно отражающих объективную действительность.

Социальная коммуникация – движение, циркуляция социальных смыслов, то есть знаний, эмоций, умений, поступающих к реципиентам и так или иначе интерпретируемых ими. С одной стороны, традиция влияет не только на передачу смыслов, но и на саму интерпретацию получаемых знаков. Следовательно, можно говорить о традиции не только как о линейной связи внутри пространства и времени, но и как о системе, самостоятельно образующей особые пространственные структуры.

Термин 'социальное пространство' был введён в научный дискурс французским философом и социологом Пьером Бурдьё для описания абстрактной структуры, образуемой иерархически выстроенными социальными полями. Социальное пространство может быть актуализировано в физическом (например, географическое расположение районов и улиц города), но оно есть отражение действий социальных полей. Как и физическое, социальное пространство обладает характеристиками рядоположенности и различения. Как в физическом пространстве индивид может быть описан географическими координатами, так и в социальном пространстве он может быть конкретизирован путём установления его места в иерархии групп, в полях, с которыми он вступает во взаимодействие. Однако, в отличие от физического, социальное пространство обладает свойством конструируемости.

Именно это свойство и сближает социальное поле и традицию, которая способна создавать свои поля, выводя их за рамки как физического, так и социального времени. Современный философ может причислять себя к традиции, заложенной Сократом, и в этом смысле они будут современны друг другу вне

зависимости от разделяющих их временных рамок или физической дистанции. Традиция с необходимостью создаёт границы, отделяя группу поддерживающих её индивидов от всех иных, но эти границы могут накладываться поверх границ социальных полей и «стирать» их.

Социальное бытие по Бурдьё формируется на основе иерархии социальных полей. Действие индивида внутри каждого из полей представляется некоторым подобием игры, в которой символический капитал, которым обладает индивид, становится ставкой в данной игре. Структурно поля представляются соотношением сил агентов, участвующих в борьбе за контроль над капиталом. Действия агентов строятся на основании их габитуса, в то время как их мышление и восприятие формируется доксой. Докса, по Бурдьё, – это ментальная структура, которая характеризуется крайней формой согласия со структурами мира, выраженного в очевидности факта, не требующего ни обоснования, ни рефлексии. Докса способна не только оформлять, но и производить социальный мир, она формирует категории, которыми оценивается что-либо. Иными словами, продолжая сравнение социального поля с полем игры, к доксе можно отнести необсуждаемые правила, вне которых игра на данном поле немыслима, выход из которых разрушает как саму игру, так и поле. Докса делает поле протяжённым во времени, поскольку «в каждом акте игры присутствует вся ее история и все ее прошлое»¹.

Понятие габитуса в данной аллегории можно сравнить со стратегией каждого из агентов. Габитус сочетает в себе, во-первых, знание и признание правил, а во-вторых, сам набор «техник и ориентиров»¹, присущих каждому отдельному агенту. Сам Бурдьё давал следующее определение: «Габитус – система диспозиций, приобретаемых в процессе имплицитного или эксплицитного обучения, которая функционирует как система производящих схем – есть генератор стратегий, которые могут объективно соответствовать объективным интересам их авторов, при этом, не являясь специально для этого предназначенными»¹. Очевидно подчинённое положение габитуса по отношению к доксе, поскольку докса влияет на его формирование. Доксы в рамках различных полей становятся основой для выработки габитуса каждого отдельного агента.

Бурдые отдельно оговаривает необходимость использования именно термина 'докса', а не более общеизвестных терминов, как, например, 'верование' или 'система верований', с целью достижения определённой степени свободы доксы от смысловой нагрузки, обязанной использованию социологических понятий. Мы утверждаем понятийную и функциональную близость категорий 'докса' и 'традиция' в нашем понимании, в определенном отношении уравниваем эти понятия.

С одной стороны, традиция сообщает социальному полю стабильность, поскольку те, кто в некотором поле обладают монополией на специфический капитал, стремятся сохранить существующий status quo, с другой стороны, она не даёт конкурирующим агентам полностью изменить status quo, поскольку сохраняет согласие между противниками в том, какие средства допустимы и адекватны в данном поле. Это ведет к тому, что часто революционные изменения пытаются замаскировать обращением к более глубинной, изначальной традиции. Традиция-докса воспроизводит сама себя, ибо формирует само поле, ограничивает его рамками, вне которых накопленный капитал обесценивается при попытке его вынесения в иное поле. Этим обуславливается такая функция традиции, как разграничение пространства, установление критериев элитарности. Традиция (в категориях Бурдые, докса) формирует габитус, который детерминирует предпочтения, которые в свою очередь формируют оценочные суждения. Социальные границы «срачиваются» с

ментальными, что и создаёт особую устойчивость, связанную не просто с защитой своего капитала, но с защитой оказывающегося под угрозой своего категориального аппарата, своего видения мира.

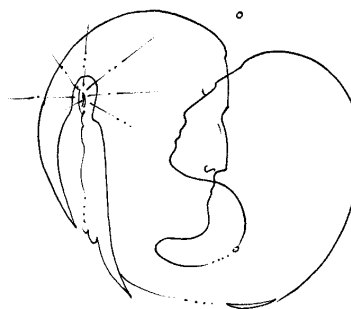
Примечание

¹ Бурдые, П. Некоторые свойства полей [Электронный ресурс]. URL: http://www.situation.ru/app/j_artp_633.htm.

Список литературы

1. Бурдые, П. Некоторые свойства полей // Восток : альманах. 2004. № 11(23).
2. Бурдые, П. Социальное пространство. Поля и практики. СПб. : Алетейя, 2005. 576 с.
3. Бурдые, П. Социология социального пространства. СПб. : Алетейя, 2007. 288 с.
4. Захаров, А. В. Традиционная культура в современном обществе // Социол. исслед. 2004. № 7. С. 105–115.
5. Касавин, И. Т. Традиции и интерпретации. Фрагменты исторической эпистемологии. М. ; СПб. : РХГИ, 2000. 320 с.
6. Левин, Г. Д. Философские категории в современном дискурсе. М. : Логос, 2007. 224 с.
7. Лобанова, Т. В. Основные подходы к изучению проблемы традиции // Вестн. Нижегород. ун-та им. Н. И. Лобачевского. Сер. Соц. науки. 2008. № 1 (9). С. 70–76.
8. Eisenstadt, S. N. Tradition, change and modernity. N. Y., 1973.

**ЧЕЛОВЕК,
ОБЩЕСТВО,
КУЛЬТУРА**



Л. Л. Пшеничникова

**ЭВОЛЮЦИЯ КОНЦЕПЦИЙ МОДЕРНИЗАЦИИ:
СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ**

На основе обобщения мирового опыта рассматриваются основные концепции социокультурной модернизации, выделены три классических подхода к категории 'модернизация', даны ее характеристики. Учитывая специфику эволюции концепций модернизации, были проанализированы: классическая концепция социокультурной модернизации, концепция «догоняющей модернизации», неэволюционистская концепция модернизации, концепция «модернизации в обход модернити», концепция переходных систем, концепция «постмодернизации». Выделены факторы, определяющие успех модернизационных преобразований.

Ключевые слова: концепция; социокультурная модернизация; модернизационные процессы; социокультурная динамика; информационное общество; глобализация.

Любые трансформации социальных практик и структур, возникновение новых или действия сформированных социальных институтов связаны с изменениями, затрагивающими всю социокультурную систему и различные уровни общественного устройства.

В современных научных исследованиях категорию 'социокультурные изменения' подменяют понятием 'модернизация', которое является одним из вариантов трансформации социума и культуры.

Исследователь П. Штомпка¹ выделил три классических подхода к категории 'модернизация'.

В общем смысле под модернизацией понимают прогрессивные социальные изменения. При втором подходе (Вебер, Дюркгейм, Конт, Маркс, Спенсер, Теннис) модернизация определяется как комплекс политических, социальных, культурных и экономических трансформаций, происходящих по готовому «западному» образцу. Третий подход (Спенсер, Тайлор), дополняя второй, описывает возможности стран «третьего мира» догнать более развитые страны в заданном социокультурном развитии.

Классическая концепция социокультурной модернизации была сформирована на

базе эволюционистского подхода к исследованию социокультурной динамики и базировалась на двух постулатах:

1) модернизированной может считаться культура с устойчивым экономическим развитием и высоким уровнем индустриализации, урбанизации, избытком потребительских товаров и продуктов питания. Для современной культуры характерны развитые политические структуры и высокий уровень жизни;

2) культуры, не отвечающие данным критериям, относятся либо к традиционным, либо к посттрадиционным (переходным).

Таким образом, под классической социокультурной модернизацией понимается исторический социокультурный процесс, в ходе которого происходит вытеснение традиции современностью, а традиционные общества становятся индустриальными. Данную модернизацию определяют следующие характеристики: революционность, комплексность, системность, глобальность, динамичность, прогрессивность.

Концепция «догоняющей модернизации» основана на практиках заимствования «западных» технологий, привлечения инвести-

ций, иностранных специалистов, предоставления возможности обучения за рубежом. Такого рода модернизация начинается с политики и экономики, с формирования рынка конкурентоспособной продукции, освоения инновационных производств. И только после стабилизации экономических параметров и восстановления экономического роста «догоняющие» страны начинают изменять социокультурную сферу, меняя систему управления, социальные институты, ценности.

Можно обобщить факторы, способствующие успеху «догоняющих» обществ:

- использование возможностей, создаваемых более развитыми странами;
- формирование политической и экономической стабильности;
- обеспечение высокого уровня инвестиций;
- эффективное распределение стратегических ресурсов;
- разработка программ долгосрочного развития;
- переход от экзогенного (государственного) развития к эндогенному (общественному).

Однако такого рода развитие на определенных этапах обесценивается новыми инновационными прорывами в «догоняемых» странах. Политика «вестернизации» (нарастающего влияния западных обществ) помогла на определенных этапах сократить технологический разрыв между странами. Но стать «догоняющему» обществу лидером на мировых рынках, перейти на новый уровень развития при таком подходе было чрезвычайно трудно.

Начиная с середины 60-х гг. прошлого века, развитие ранних теорий модернизации привело к эволюции «классических» положений. Разнообразие переходных обществ, национальные модернизационные проекты, а также самостоятельное развитие современных политических и экономических структур привели к появлению неэволюционистской концепции модернизации, а позже – к сдвигу теории модернизации к полюсу релятивизма.

Критики дихотомии ‘традиция – современность’ (З. Бауман, Дж. Р. Гасфилд, С. Хантингтон) объясняли, что противопоставление традиции и современности ошибочно, и указывали на преимущества взаимодействия традиционных и современных социокультурных систем. Появились теории «контромодернизации» (вариант модерниза-

ции по «незападному» образцу), «антимодернизации» (противодействие модернизации) и «сверхмодернизации» (модернизационная стратегия, направленная на достижение превосходства над «западным» лидером).

Дж. Р. Гасфилд подверг критике высказывание о том, что сфера традиционной культуры является четко интегрированной системой норм и ценностей. Он отмечал, что традиционность в странах, участвующих в модернизационных социокультурных проектах, не является набором однородных ценностей, в них нормы являются гетерогенными.

Р. Редфилд разделил традиции на ценности элиты и ценности масс («большую» и «малую» традицию). По его мнению, большая традиция формируется в школе и церкви сознательно, а малая – автоматически в процессе жизнедеятельности в сельских обществах. Исследователь отмечал, что между традициями существует взаимосвязь и взаимозависимость в виде «поток мысли и действия, отличных друг от друга и вместе с тем впадающих один в другой и вытекающих один из другого».

С. Эйзенштадт утверждал, что традиционные общества относительно автономны и изменяются по-разному. Им присущи конфликтность и неоднородность культуры, а также разнородная социальная структура.

Понимание социокультурной динамики модернизационных тенденций, проявление негативных последствий изменений по «западному» образцу в традиционных социальных институтах привело к появлению концепции «модернизации в обход модернити» (А. Абдель-Малека, А. Турен, С. Эйзенштадт), при которой постепенное взаимопроникновение традиционной культуры и современности приводит к синтезу универсализма и партикуляризма.

Исследователями выделены четыре фактора, которые определяют успех модернизации:

- 1) наличие сплоченной элитной группы, обладающей властным ресурсом (субъекта модернизации);
- 2) сопоставление мировых экономических трендов и собственных экономических возможностей обществ-участников модернизационного процесса;
- 3) соответствие идеи и плана модернизации существующим в социуме экономическим и технологическим параметрам;

4) модернизация должна опираться на формирующееся гражданское общество, его поддержку.

Нарушение скорости преобразований и равновесия между традиционностью и современностью, игнорирование указанных факторов успеха ведет к появлению социокультурных проблем в развитии стран.

В связи с тем фактом, что в настоящее время традиционных культур в «чистом» виде не существует, в концепциях социокультурной модернизации появилось понятие «переходных систем (обществ)». Именно они сегодня представляют интерес в исследовании модернизированных социокультурных форм, представляющих «посттрадиционные» общества.

Развитие концепции переходных систем (теория парциальной или частичной модернизации), сочетающей традиции и современность, привело исследователей к выводу, что модернизируемым обществам присущи гибкость в реорганизациях, способность к разработке внешней и внутренней политики, обеспечивающей эффективность их жизнедеятельности.

Модернизационные изменения в переходных системах неоднородны, неодновременны и не ограничены преобразованиями в сфере культуры и социуме. Изменения внедряются в сферу социальных норм, ценностей, образцов поведения. Преобразования в данной сфере невозможно подвергнуть рациональному контролю, их невозможно синхронизировать с изменениями социальных институтов. Считается, что модернизационный переход можно считать завершенным только тогда, когда ценностные и социально-нормативные системы соответствуют модернизированным социокультурным общностям.

Современные исследователи (Д. Белл, Ж. Бодрийяр, М. Кастельс) определили, что с конца 90-х гг. прошлого века развитые индустриальные государства завершили основные модернизационные процессы и перешли на новый уровень социокультурных изменений, который назвали «постмодернизацией» или «информационным обществом». Однако не все ученые поддерживают данную точку зрения (Э. Гидденс, Ю. Хабермас), так как считают, что рост информационных потоков в современных обществах не изменяет ни человека, ни культуру, ни социум, а лишь характеризует скорость изменения социальных процессов.

Р. Инглхарт отмечает, что еще не существует постиндустриальных социокультурных систем в стабильном, оформленном виде, тем не менее, в них заложен «концептуальный смысл, согласно которому процесс, называемый модернизацией, уже не является самым последним событием в современной истории человечества, и социальные преобразования развиваются сегодня совершенно в ином направлении»².

Предлагаемые исследователями критерии разделения обществ на «индустриальные» и «информационные» не дают возможности определить качественные изменения, которые бы помогли оценить специфику постмодернизационного общества как нового социокультурного образования, которое не имеет аналогов в истории человеческой цивилизации.

Замена эпохи модерна на эпоху постмодерна предполагает глубинные изменения основных механизмов воспроизводства культуры и развития социальных организаций, выражающиеся в росте сетевых структур, увеличении нестабильности социокультурного поля, расширении культурного многообразия.

Наиболее весомым подтверждением наступления эпохи постмодерна можно считать глобализацию – создание в модернизированном обществе единой глобальной системы управления, экономики и культуры.

Представители теории регулирования (М. Альетта, А. Липиц) указывают, что глобализационные процессы приводят к переходу эпохи фордизма с массовым производством, массовым потреблением, ведущей ролью государств к новой эпохе – постфордизму с достаточной гибкостью в производстве, потреблении, культуре и социальных отношениях.

Исторически культурную глобализацию формировал рост численности населения городов за счет миграционных потоков из сельских обществ. Во второй половине XX в. увеличилась и трудовая межгосударственная миграция. Этот процесс разрушительно воздействовал на традиционные культуры, способствовал изменению этнической городской культурной среды.

В данных условиях этнические группы стремились сохранить свою культуру и собственные традиции, чтобы остаться уникальными, не похожими на других.

Немодернизированные культуры в составе модернизированных поликультурных

обществ различаются характером ценностей, установок, поддержкой современного или традиционного образа жизни.

Поэтому основной чертой, характеризующей переход от модерна к постмодерну, может считаться конфликтогенный потенциал навязанных извне модернизационных изменений, заключающийся в несоответствии внешних и внутренних динамических процессов, а также способах их регулирования в социокультурных системах. Разрешение этого социокультурного конфликта позволит адаптировать представителей этнокультурных групп к изменяющимся социокультурным условиям.

Развитие в процессе модернизационных изменений указанных политических, экономических и социокультурных особенностей современной цивилизации привело к формированию в информационном обществе сетевых образований, не имеющих четко очерченных границ и формирующих неформальные социальные отношения.

В рамках «информационного общества» Мануэль Кастельс предложил концепцию сетевого общества. По мнению исследователя, глобальные сетевые структуры играют в современном мире ведущую роль. С одной стороны, сетевые структуры становятся более значимыми в процессах информированности и поддержки социальных трансформаций, с другой стороны, падает значимость социальных институтов власти.

Расширение глобализационных процессов приводит к изменению в подходах к пространству и времени, переводя их в разряд виртуальных характеристик.

Мануэль Кастельс вводит понятие вневременного времени, подчеркивая, что в сетевых обществах создается «вечная вселенная», где снимаются все временные ограничения. Кроме этого, сетевое общество «размывает образы жизни»³. Кроме того, социокультурное пространство в эпоху постсовременности изменяется в сторону нестабильности, неустойчивости социальных отношений, которая является оборотной стороной появившегося у человечества пространства выбора.

Социокультурная модернизация является путем, по которому человечество должно идти дальше. В настоящий момент различия между цивилизациями, культурами и народами достаточно существенны. Поэтому, рассматривая модернизационные процессы в разных общественно-культурных контекстах в рамках проведенных компаративных исследований, можно сделать вывод, что эти различия будут играть определяющую роль в развитии мировых сообществ в ближайшем будущем.

Примечания

¹ См.: Штомпка, П. Социология социальных изменений. М. : Аспект Пресс, 1996. 416 с.

² Инглхарт, Р. Модернизация и постмодернизация // Новая индустриальная волна на Западе / под ред. В. В. Иноземцева. М. : Academia, 1999. С. 268.

³ Castells, M. The Rise of the Network Society. Vol. 1. Of The Information Age: Economy, Society and Culture. Oxford : Blackwell, 1996. P. 437–464.

ИННОВАЦИИ В КРЕАТИВНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ

В инновационных процессах выражается самообновление людей путем обновления содержания их деятельности, общения и мышления. Процессы самообновления активизируются ростом доли самодеятельности и соревнования индивидов по поводу общественного признания.

Ключевые слова: инновации; закон самообновления; продуктивно-творческие силы человека; самодеятельность; соревнование.

Ныне термин ‘инновация’ – один из самых употребительных. Инновации экономят ресурсы и рабочее время, создают новые продукты массового общественного спроса. Но за внешней стороной инноваций скрывается их *креативно-антропологическая* сущность: инновационные процессы влекут к обновлению не только средств жизни, но и *самих субъектов* – утверждают соответствующий себе образ жизни, *перманентное обновление* стиля мышления, эмоционального фонда общества, творческую индивидуальность, для которой престижным предстает не столько обладание вещами, сколько сам творческий *процесс самореализации в созидании общественно-полезной новизны*, сами возможности *самообновления собственной субъективности* путем обновления способов деятельности, общения, духовного возрастания.

Метафизика инноваций

Универсальная сущность человека сфокусирована в его стремлении выйти за пределы достигнутого к *новым* формам и смыслам жизни. Люди стремятся осуществить, выполнить себя. Они изменяют обстоятельства в таком направлении, чтобы установился *достойный в их понимании образ жизни*. Однако с его установлением исчезает его *идеализированный, романтический ореол*. Бывший в воображении идеальный строй облекается в *эмпирическую материю*, претерпевает от нее некие деформации и превращается со временем в *обыденную повседневность*, которая становится *скучной*. Новые формы жизни окаменевают, повышается удельный вес *репродуктивного* стиля мышления и поведения. Свободная активность *Я* регламентируется порядком настолько, что возникает его (*Я*) бунт. В лоне традиции вызревает *модернизация*, импульсы к *обновлению деятельности, общения и мышления*. Возникают инициаторы, готовые выйти за «красные флажки».

Если взять общество в целом, то прежние его формы отмирают тогда, когда они становятся *оковами для самодеятельности и самообновления людей*. Самодеятельность – имманентная форма самообновления. Скука – реакция на лимит творческого компонента.

Существует *общесоциологическая реальная тенденция*, которую можно назвать *законом самообновления людей* – их чувственно-эмоциональной, душевной, духовной, социокультурной областей. Этот *глубинный креативно-антропологический закон* имеет *биопсихические* и социокультурные основы, он не сформулирован в теории, но он пролагает себе дорогу на практике в бессознательной форме в виде *качественных перемен*, возникающих «вдруг». Царская Россия цвела и богатела в 1913 г. Но уже в 1917 г. монархия рухнула. Советский Союз был могуч в военном, хозяйственном, политическом отношении. Но в 1991 г. его «вдруг» не стало. За спиной революций и крутых перемен скрывается общесоциологический по охвату, *социокультурный по содержанию закон самообновления*. Повод всегда найдется.

Подобные перемены присущи всем сферам и «порам» общества. Стратегия инновационного общества продиктована не только технико-экономическими причинами, но и важными социокультурными мотивами – *потребностью в новизне*. Формы общества отмирают тогда, когда они становятся оковами для самодеятельности, состязания, соревнования.

Библейское изгнание из рая можно истолковать не только как расплату прародителей за грех гордыни, но и как мифологическое осознание *беспокойной человеческой природы, ее процессуальной универсальности, всегда жаждущей самообновления*: стремления выйти за рамки достигнутого к новым значениям, перспективам и возможностям. Такое выхождение за пределы достигнутого

составляет суть креативной сущности человека, о чем пел Владимир Высоцкий: «Лучше гор могут быть только горы, на которых еще не бывал». Не случайно известный бренд *надкушенного яблока* символизирует собой обновление электронной продукции. Это самый интеллектуально емкий бренд за всю историю рекламы.

Тенденция самообновления связана со свободой нашего Я, нашей воли, нашего продуктивного воображения, с игрой духовных и телесных сил. Этот источник самообновления – не экономический, не утилитарно-прагматический, а сугубо антропогенный, креативный и бескорыстный. И чем в большей мере он становится руководящим в проектировании человеческой жизни, тем в большей мере общение обретает *адекватную себе форму*. Вопросы модернизации России уходят корнями в метафизику инноваций – в креативную культурную антропологию, реализация которой среди обучающихся делает образование увлекательным, интересным и актуализирует творческий потенциал личности.

Когда возникает мотивация к инновациям?

Элвин Тоффлер, футуролог, на глобальном стратегическом форуме в Москве 12 декабря 2007 г. привел шокирующий для экономикоцентризма факт: «Появляется все больше людей, которые производят новые ценности без денег. Лучший пример здесь – программное обеспечение. Есть молодой парень, который сидит у себя в маленьком офисе в Финляндии. Ему не понравилась операционная система Windows у него на компьютере, и он придумал другую, лучше. Он сделал это не потому, что его кто-то попросил или заплатил ему, он сделал это совершенно добровольно. И потом он поместил ее в Интернете и сказал: кто может ее улучшить – пожалуйста, делайте. Она совершенно открыта. И это все было сделано без денег. И это испугало Microsoft, а китайское правительство приняло закон о том, что все государственные учреждения Китая пользуются только этой новой системой. <...> Парадокс в том, что экономика денег создает технологии, которые повышают продуктивность работ, которые делаются вне зоны экономики денег. Раньше, чтобы измерить давление, мы ходили к врачу и платили ему за эту услугу. Теперь японцы придумали аппарат для измерения давления, которым человек может пользоваться самостоятельно. Или вот фотография. <...> Экономисты не

могут просчитать ценность подобных вещей и поэтому говорят, что они не важны, а мы утверждаем, что это и есть самое важное»¹.

В этих высказываниях Э. Тоффлера привлекают внимание три момента: *особая мотивация* к инновациям, не провоцируемая деньгами; *рост* круга людей с такой мотивацией; *ограниченность* денег в оценке положительных последствий инноваций.

Такая мотивация состоит в том, что профессионал исходит из *самой сути дела*, понимает изъяны рационального компонента в том или ином изделии, *доверяет своему разуму как непосредственно общественному* и поэтому *сам дает себе полномочия* на совершенствование продукта, важного не только для него лично, но и для всех, для иных потребителей. Самоуполномочивание соединяется с емким социальным чувством – с *профессиональной солидарностью*.

Добровольная, по Тоффлеру, инициатива, вырастает из *особого вида труда*: в нем интеллектуальный компонент превалирует над телесными усилиями, творческий фактор – над исполнительским; престижными являются рационализация и изобретательство не только в промышленных, но и в организационно-управленческих технологиях, товарищеская взаимопомощь в проблемных ситуациях и соревновательность в поиске новизны при решении профессиональных задач, публичное обсуждение результатов общего труда, профессиональная честность, требовательность и ответственность; и немаловажное значение имеет то, что жизненные потребности персонала удовлетворены достаточной заработной платой, культурным досугом и т. д.

Доктор экономических наук, профессор МГУ Александр Бузгалин размышляет о *созидательной мотивации* в условиях экономики знаний: «*Но для мира знаний частная собственность устарела*». В рамках такой экономики для работника «утилитарные блага отходят на второй план. А ценности интересной, креативной деятельности, свободное время, отношения солидарности с товарищами по работе выходят на первый». «Почему более половины выпускников аспирантуры американского университета, – задает вопрос А. Бузгалин, – стремятся получить работу ассистента или доцента в колледже, а не менеджера в фирме (где их зарплата могла бы быть в 2–5 раз выше)? Ответ давно известен:

у человека, занятого творческой деятельностью, особенно социально востребованной, интересной, денежная мотивация не является главной. Первое место занимает <...> сама работа. Плюс отношения солидарности и творческого соперничества (но не рыночной конкуренции) с товарищами по работе. Плюс большой объем свободного времени. Плюс гарантированная занятость». А. Бузгалин заключает: если главной потребностью человека творческого станет сама деятельность, то решится «проблема отказа от пресыщения». Занятому интересной работой «попросту неинтересно гоняться за десятым костюмом или выбирать себе третий автомобиль. Простота передвижения, а не шикарный автомобиль. Уютное жилище, а не огромные апартаменты»².

Денежный стимул, оценка трудовой эффективности только в стоимостных показателях имеют свой предел, за которыми вступают в действие универсальная сущность человека – его *свободная самодетельность, увлеченность и радость от самого творческого процесса обновления общеинтересного дела, общественное признание, глубинное духовное общение с единомышленниками по обмену опытом творческого искания, некое служение сверхличным идеалам, выводящее за пределы уже достигнутого, «ставшего», «отвердевшего к иным возможностям и смысловым горизонтам»*. Такое выхождение за пределы достигнутого сообщает личности формат не «цельнокаменной природы», скроенной раз и навсегда, а личную *неоконченность, открытость* к новым вариантам понимания, общения и действия. Одним словом, в действие вступает *вещно-бескорыстная* мотивация одержимости, увлекательности духовно-культурными побудителями в качестве *самоцели*. Такая мотивация появляется в условиях *среднего и высшего по степени сложности труда*, который нами рассмотрен в отдельной публикации³.

Стоимостная форма продукта будет и в обозримом будущем. Благодаря стоимости можно устанавливать *количественные пропорции в обмене* товарами. Однако превращение стоимости в *самоцель* производства, сведение полноты жизни и труда к стоимостному индикатору есть та *уязвимая пята* капитала, через которую капитал будет подвергаться эрозии. На первый план выйдет не абстрактный, а *конкретный* труд. Стоимость сохра-

няется в качестве *учета трудовых затрат* как показатель для регулирования необходимого рабочего времени, а не как цель производства. А это обстоятельство является важнейшим в преодолении *овецнения* и социального *фетишизма*. Производство прибыли как цель, оценка социальной эффективности усилий людей только в деньгах – это социальная *редукция*, враждебная культуре и исторически преходящая форма хозяйствования, своего рода смута в общественном сознании.

Вот лишь некоторые иллюстрации этому. «Менее чем 100 семей современных олигархов, – отмечал академик Д. Львов, – владеют сегодня 92 % доходов от природных богатств страны. А 8 % – приходится на более чем 140-миллионный народ России!»⁴ Бывший директор НИИ статистики Роскомстата Василий Симчера отмечает: нынешний курс России – «это курс не просто бесперспективный и опасный, но уже попросту несовместимый с существованием нашей страны»⁵.

Вменяемы ли вообще российские восторженные рыночники? Патриарх экономической мысли США Дж. Гэлбрейт высказался так: «Говорящие – а многие говорят об этом бойко и даже не задумываясь – о возвращении к свободному рынку времен Смита не правы настолько, что их точка зрения может быть сочтена психическим отклонением клинического характера»⁶.

От производства капитала к производству целостных индивидов и культуры

Общественное богатство существует в трех формах – *натуральной, стоимостной и субъективно-личностной* (способности, умения). Труд, создающий реальное богатство (ценности для потребления и продуктивно-творческие силы человека), превратился в *средство* созидания *богатства вообще*, в созидание «сумасшедшей» формы богатства (финансовый капитал). Реальное богатство, оцененное рабочим временем, получает количественную – *стоимостную* оценку. Стоимостная форма богатства утвердилась как *самоцель*! Количественный параметр богатства взял верховенство над его качественным креативно-антропологическим содержанием. Но ведь стоимостные показатели вполне можно использовать как *инструмент*, как средство для реализации *нравственных императивов* – измерять эффективность производства людьми собственной жизни *отношением производства к общественным потреб-*

ностям, к целостному развитию индивидов, к реальным возможностям науки открывать глубинные закономерности «звездного мира». При таком критерии эффективности на первый план выйдет не абстрактный, но конкретный труд, определяемый конкретными общими целями. Только конкретный труд может утвердиться как самоцель в силу его креативности по отношению к человеку. Тем самым изменится вся социальность, она обретет иные, ценностные критерии жизни и мышления. Степень и пределы развития производства определяются «отношением к целостному развитию индивидов» (К. Маркс). Экономика при таком критерии предстает как прикладная, практически реализуемая креативная антропология.

Субъективно-личностная форма богатства есть продуктивно-творческие силы человека, обретенные им путем деятельного усвоения культуры и в своей действительности явленные как предметный мир богатства, как мир общения и духовная жизнь общества. Особенностью этого вида богатства является следующее. В отличие от вещей и стоимостей такое богатство:

- не отчуждаемо от человека;
- во все времена оно было и будет генетическим истоком натурального и стоимостного видов богатства;
- потребление этого богатства не уничтожает его, а умножает в общественном масштабе;
- оно так же беспредельно, не окончено, как и стоимостная форма богатства, но мотив его обретения является креативно-антропологическим;
- оно универсально, общечеловечно и может стать достоянием для каждого желающего – и человека, и народа.

Процитируем саму суть креативной антропологии К. Маркса относительно истинной формы богатства. «На самом деле, если отбросить ограниченную буржуазную форму, чем иным является богатство, как не универсальностью потребностей, способностей, средств потребления, производительных сил и т. д. индивидов, созданной универсальным обменом? <...> Чем иным является богатство, как не абсолютным выявлением творческих дарований человека, без каких-либо других предпосылок, кроме предшествующего исторического развития, делающего самоцелью эту целостность развития, т. е. развития

всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было заранее установленному масштабу. Человек здесь не воспроизводит себя в какой-либо одной только определенности, а производит себя во всей своей целостности, он не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления»⁷.

Абсолютное движение становления осуществляется как обновление людей путем обновления форм деятельности, общения и мышления и выражается адекватно в диалектическом мышлении. Общество, где саморазвитие людей осуществляется как беспрестанное выхождение за пределы для этого саморазвития, и где единственной предпосылкой самого общества является выход за пределы «исходного пункта», такое общество, подчеркивал Маркс, порождает понимание человеком «его собственной истории как процесса», так как «сам процесс развития положен и осознан как предпосылка индивида»⁸. Такое процессуальное понимание и выражает философская диалектика во всеобщей, логической форме. С позиций диалектики, заметил вслед за Гегелем Ф. Энгельс, абсолютным является процесс, а не временный результат последнего. Диалектика «в позитивное понимание существующего <...> включает в то же время понимание его отрицания, его необходимой гибели, каждую осуществленную форму она рассматривает в движении, следовательно, также и с ее переходящей стороны, она не перед чем не преклоняется и по самому существу своему критична и революционна»⁹. Эти чеканные формулировки К. Маркса есть логическое оформление «абсолютного движения становления», самообновления людей, взятых в их взаимоотношениях.

Субъективно-личностная форма богатства есть абсолютная форма богатства; оно творится в системе образования (и в актах самообразования), в котором проектируется и утверждается образ должного человека с его универсальными по культурной значимости способностями и конкретными профессиональными умениями.

В перспективе именно система образования должного человека превратится в антропогенный базис общества, который будет определять духовный и культурный, интеллектуальный и профессиональный потенциалы общества. Такую тенденцию осознают

руководители, чувствительные к перспективным возможностям.

Натуральная форма богатства была доминирующей в *добуржуазную* эпоху, и люди тем самым не теряли здравия ума. В буржуазной социальности на первое место вышла стоимостная форма богатства, и финансовый капитал оседлал «физическую» (производящую) экономику настолько, что единственным критерием успешности стали деньги, и именно финансовый капитал диктует сценарий политических событий в планетарном масштабе¹⁰. Субъективно-личностная форма богатства есть возвращение к «натуральной» форме богатства с тем уточнением, что на основе достигнутого в буржуазную эпоху престижным становится обладание не вещами, а продуктивно-творческими силами, на которые всегда есть спрос. Все остальное, как говорится, приложится. «Ум выше денег, мастера своего дела – выше олигархов, интеллектуальная собственность – выше имущественной, а интеллектуальный собственник – центральная фигура»¹¹.

Что импульсирует процессы самообновления?

Импульсы к самообновлению прямо пропорциональны росту доли *самодетельности*. Самодетельность – это фундаментальный культурно-антропологический атрибут, способ развертывания продуктивно-творческих сил и вместе с тем – основная категория в понимании *перспектив* именно человеческого развития.

Деятельность направлена на изменение внешнего предмета и может быть несвободной, вынужденной *внешними мотивами*. В самодетельности доминирует *направленность субъекта на преобразование самих схем, способов деятельности*. Изменять же схемы собственной деятельности человек может при условии, если он выносит их во внешний план, ставит их перед собой, опредмечивает. Поскольку предметом самодетельности являются способы человеческой же деятельности, то субъект *не теряет себя в предмете, не отчуждается от себя в актах самодетельности*. За внешним отношением к «другому» (предмету) он усматривает внутреннее отношение к самому себе, *к человеческим продуктивно-творческим силам*, которые запечатлены в предмете. «Человек не теряет самого себя в своем предмете лишь в том случае, если этот предмет становится для него *человеческим* предметом, или опред-

меченным человеком. Это возможно лишь тогда, когда этот предмет становится для него *общественным* предметом, сам он становится для себя общественным существом, а общество становится для него сущностью в данном предмете»¹². Поэтому «человек есть *самоустремленное* (selbstisch) существо»¹³. Будучи самонаправленной социальностью, субъект функционально различается в актах самодетельности на субъект действия и на продукт действия; он противопоставляет себя (как *формируемый материал*) самому себе как *формирующей деятельности*; одновременно он объемлет эти противоположности – процесс и результат. Соединяя в себе эти противоположности, он есть противоречие между деятельностью ставшей и становящейся, культурой наличной и возникающей, между «я» прошлым и «я» настоящим. В акте противопоставления отношение к другому (опредмеченной деятельности) подчинено отношению субъекта к самому себе.

В самодетельности субъект устремлен на обновление творческих сил путем *выхождения за границы уже достигнутого*, которые и осознаются им как подлежащие преодолению, а не как «священная грань». Такое выхождение осуществляется путем разрешения противоречия между репродуктивным и продуктивным. Это созидательное противоречие есть «локомотив» творчества, оно импульсирует субъекта к обновлению схем действия, общения и мышления, формирует индивидуальность, не равную себе самой, способную к новым вариантам самореализации. В отличие от деятельности по заранее установленному внешнему масштабу самодетельность альтернативна косности и отчуждению; она – адекватная форма самореализации личности в творческом процессе разрешения назревших противоречий. У диалектики и самодетельности общий девиз – «выход за пределы исходного пункта» к новым смысловым горизонтам в созидании *общеинтересной новизны*. Субъект самодетельности относится к своим личностным предметным воплощениям как основа к обоснованному, как причина к следствию и выступает как существо самобоснованное.

В самодетельности происходит *практическое закрепление способности личности к самоопределению*. Эта способность – необходимая предпосылка творческого освоения реальности.

Присущее самодеятельности выхождение за пределы уже достигнутого *интенсивно* выражается в отношениях между субъектами – в *соревновании*. Глубинным мотивом, побуждающим личность к свободной самореализации, является потребность утвердить себя в сознании других *достойным* образом. Ведь без признания статуса личности в общественном сознании нет и статуса. Быть социально – значит быть признанным! Здесь-то и возникает сущностное *противоречие*: все стремятся быть признанными *достойным* образом, но не все могут быть признанными первыми! Отсюда возникает соревнование. Абсолютной и имманентной формой, побуждающей людей *человеческим* образом к интенсивной самореализации, напряжению всех способностей, является соревнование по поводу *развития творческих потенций лиц и коллективов*. «Уже самый общественный контакт вызывает соревнование и своеобразное возбуждение жизненной энергии, увеличивающее индивидуальную производительность»¹⁴.

Соревнование – неистребимый момент общения потому, что люди – существа *общественные*. И мерой для оценки одного человека выступает другой. В соревновании люди *практически, на деле сравнивают себя по своим способностям и умениям*. Предметом и мерой оценки здесь выступают *человеческие качества*. Это – *имманентная, внутренняя для человека мера*, в отличие от *внешней*, например, стоимостной, когда отношения между людьми выступают как отношения между вещами-товарами, и соревнование носит отчужденную (и часто враждебную) форму *конкуренции*. Соревнование есть стремление к *первенству* в делах общественно значимых. Но первенство доступно лишь малому кругу людей. Поэтому соревнование выступает всегда как *борьба за общественное признание* своей *социальной значимости*.

Соревнование *противоречиво*. В нем каждый идеально полагает себя *равным* с другим по возможностям. Иначе нет смысла вступать в него в виду заранее известной «победы» или поражения. Ведь пафос борьбы возникает лишь в состязании *с равным, себе достойным*. Но в то же время и в том же отношении каждый *практически* полагает себя *неравным* с другим, что выражается в стремлении *опередить себе равного*. Именно противоречие «в одном и том же отношении» есть источник саморазвития, в отличие от «противоречия»

«в разных отношениях». Такое псевдопротиворечие напоминает, по остроумному замечанию Э. В. Ильенкова, драку, в которой дерущиеся машут кулаками в «разные» стороны.

Опережая себе равного, субъект тем самым опережает самого себя, вступает в состязание с собой; он актуализирует в себе скрытые ресурсы и реализует скрытые возможности. Так, противоречие между соревнующимися превращается в противоречие субъекта с самим с собой, импульсируя к саморазвитию. Сила характера проявляется в способности выдерживать такие созидательные противоречия и творчески разрешать. Соревнование достаточно гуманно по форме, чтобы не травмировать достоинство личности, но оно достаточно остро по накалу, чтобы побудить каждого к интенсивной самореализации способностей и умений. Престижным в нем являются важнейшие качества – воображение, новаторство, профессиональное мастерство, поэзия борения.

Соревнование пронизывает все виды общения – профессиональные и внепрофессиональные, экономические и политические. Наиболее прозрачно логика соревнования представлена в спорте. Выпускники вуза не ставят, конечно, цели вступать в какое-либо соревнование. Но к нему их побуждают *потребители услуг*. Вузы в России стремятся быть «конкурентоспособными». Отношения между субъектами хозяйствования, политическими партиями пронизаны соревнованием. Соревнование, состязательность утвердили так называемые *рейтинги* во всех сферах жизнедеятельности людей.

Соревнование есть такое противоречие, которое не разрешается окончательно, а принимает все новые формы. *То, что было достигнута как первенство, становится со временем доступным и для большинства, и соревнование начинается по новому кругу, точнее, по спирали*. И этому процессу *нет конца*.

За вещной формой производства капитала (Д – Т – Д') скрывается антропологическая формула: *продуктивно-творческие силы человека – их объективации – прирост и обновление продуктивно-творческих сил*. Идеологи капитала охотно рассуждают об эффективности инноваций, но лишь в области средств производства, обмена и управления. При этом инновации эффективны постольку, поскольку они приносят прибыль капиталисту. Однако, начавшись в сфере техники и техно-

логий, инновационные процессы неизбежно распространяются и на общественные отношения, включая экономические, социальные и политические отношения. За последние почти 400 лет европейцы так срослись с экономическими стереотипами, что последние воспринимаются как аксиомы математики, без всякой рефлексии. Вот пример. Зависимость от *природной стихии* (извержение вулканов, цунами и т. п.) всеми воспринимается как *слабость* людей. Но *стихия рынка*, от которой страдают не тысячи, а миллионы индивидов, напротив, толкуется как единственно возможная регулирующая мера! Не нравственность надо согласовывать с экономикой, а экономику – с нравственностью. Ибо то, что нравственно, то всегда в итоге и экономично.

Цивилизующая роль капитала на наших глазах уходит в безвозвратное прошлое. Агония буржуазной социальности налицо. Это – деградация нравственности и культуры, влекущая за собой вырождение верхов и низов. Причина деградации – установка на прибыль любой ценой. При этом единственным авторитетом стал рынок, а единственным критерием социальной эффективности выступают деньги, их прирост. Этот критерий вышел за рамки экономики и распространился на культуру и образование, на всю социальную сферу общества, в которой осуществляется культурное воспроизводство человека. Парламенты, политический суверенитет национальных государств, деятели политики и даже дети – это и многое другое подлежит продаже. Проявлением агонии является усиленная дискредитация всех человеческих ценностей и мотивов неэкономического порядка. Но как железные дороги и паровой двигатель смели с исторической арены феодализм, так и наукоемкие технологии вытеснят из истории капиталистический способ производства именно потому, что данный способ использует че-

ловека не по его назначению – блокирует реализацию *универсальной* сущности человека.

Примечания

- ¹ Цит. по: Агеев, А. Цунами инноваций // Завтра. 2007. № 52 (736).
- ² Бузгалин, А. Поймать ветер истории и стать лидером постиндустриального мира или скатиться в гетто отсталости // Лит. газ. 2008. 13–19 февр.
- ³ См.: Гончаров, С. З. Экономические и культурологические основы перспективных аспектов государственной политики в области образования // Образование и наука. Изв. Урал. отд-ния РАО. 2003. № 2 (20). С. 16–139.
- ⁴ Львов, Д. Справедливость и духовный мир человека // Завтра. 2007. № 15 (699).
- ⁵ Симчера, В. Где ресурсы модернизации / В. Симчера, А. Нагорный // Завтра. 2010. № 3 (844).
- ⁶ Цит. по: Батчиков, С. Либеральное мифологическое – 2 // Завтра. 2007. № 22 (706).
- ⁷ Маркс, К. Экономические рукописи 1857–1859 годов // Маркс, К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. 2-е изд. Т. 46, ч. 1. М., 1968. С. 476.
- ⁸ Маркс, К. Экономические рукописи 1857–1859 годов // Там же. Т. 46, ч. 2. М., 1969. С. 35.
- ⁹ Маркс, К. Капитал. Т. 1 // Маркс, К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. 2-е изд. Т. 23. М., 1962. С. 22.
- ¹⁰ См.: Стариков, Н. Кризис: как это делается. СПб. : Лидер, 2010.
- ¹¹ Симчера, В. Где ресурсы модернизации.
- ¹² Маркс, К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс, К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. 2-е изд. Т. 42. М., 1974. С. 11.
- ¹³ Там же. С. 160.
- ¹⁴ Маркс, К. Капитал. Т. 1. С. 337.

С. С. Бредихин

ЧЕЛОВЕК В ТРУДЕ: КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ И АКТУАЛЬНЫЙ АСПЕКТЫ

В статье на базе развиваемой автором оригинальной синтетической концепции труда предпринимается попытка исследования бытия человека в труде в культурно-исторической ретроспективе и современном состоянии. На основе проведенного исследования формулируются идеи трудового прорыва, нового труда и нового человека.

Ключевые слова: человек; труд; новый труд; новый человек; трудовой прорыв.

Критическое осмысление теоретической мысли, связанной с исследованием бытия человека в труде, позволило сформулировать основные положения синтетической концепции труда, соединяющей продуктивные «классические» (в смысле М. А. Лифшица¹) идеи предшествующих эпох со столь же продуктивными «авангардными» идеями постмодернизма на основе триалектического принципа. В результате была разработана модель структурной матрицы труда, сформулированы идеи «второй стихийности», «природного», «культурного» и «стихийного» труда². Предметом этой статьи является приложение данных идей к исследованию бытия человека в труде в культурно-историческом и актуальном аспектах.

Человек в качестве родового существа рождается миром как становящее становление, то есть появляется как феномен, ответственный за направленность и характер дальнейшего развития и изменения мира. Под моментом рождения мы понимаем момент становления человека человеком, когда он, выйдя из чистой неразличенной природы, стал свободным субъектом, перерабатывающим через производство опосредующих структур внешнюю стихийную необходимость в необходимость, подчиненную его воле. С этого момента человек участвует в воспроизводстве четырех видов фундаментальных отношений, находящихся в неразрывном единстве: человек-материальное³, человек-идеальное⁴, человек-история и человек-другой (человек). При этом в данный момент происходит рождение обеих сторон каждого из фундаментальных отношений, так как до этого не существовало ни истории, ни материальности (она впервые осознается как отличная от человека), ни идеального, ни другого (лишь когда человек стал

человеком, он смог осознать существование другого и помыслить его как человека).

В каждом из указанных нами четырех фундаментальных отношений первая сторона (человек) является источником свободы, а вторая сторона (история, природа, идеальное, другой) – источником необходимости. В ходе реального исторического движения происходит постепенное отчуждение вторых сторон, в результате чего образуются самостоятельные центры детерминаций – структуры (государство, экономическая система, церковь, общественная мораль и др.). Вторые стороны отношений все более выходят из-под контроля человека и начинают осуществлять постепенную экспансию в направлении его сущности и свободы, тем самым теряя подвижность и жизненность и становясь для человека слепой чуждой враждебной необходимостью⁵. Материальное структурируется в застывшие формы вещей, зданий, орудий и др.; идеальное структурируется в теоретические конструкции, идеологемы, мифологемы и др.; история структурируется в государственную иерархическую систему, другой структурируется в семейные, групповые и прочие формы социальности. Структуры начинают выступать в качестве автономных, противостоящих человеку и подчиняющих его элементов реальности. Единство структур, их взаимовлияния, взаимопроникновения и взаимопротиворечия выступают в форме негативной тоталитарности, противостоящей свободе человека. В то же время человек также переходит в новое состояние – «массу»; «масса» есть внутренняя аструктурная человеческая общность, образованная в ходе отчуждения структур от человека. То есть на фоне структурирования мира человек сохраняет свою человечность не во внешних формах своего существования, а во внутреннем подвижном

своем существовании, главными характеристиками которого являются аструктурность, нелинейность, фундированность смыслом. Безусловно описанный выше процесс представлен в спрямленном схематизированном виде, призванном выпукло отразить основную тенденцию. В действительности же это сложный исторический процесс с моментами преобладания различных тенденций, кризисами и сменой направлений.

Человек в родовом смысле предстает как сложное единство природной составляющей, созданной им культуры и собственной «человечности», то есть самостной суверенной сущности человека, схватываемой нами в концепте «второй стихийности» (под «первой стихийностью» понимается стихийность природного мира). И природа, и культура являются источниками необходимости по отношению к человеку, в то время как человечность, понятая как вторая стихийность, является источником подлинной свободы, насыщенной смыслом.

Все четыре вида фундаментальных отношений реализуются посредством труда соответствующего вида (обозначим их как «материальный труд», «идеальный труд», «исторический труд» и «антропологический труд»). При этом в рамках отношения человек–другой, например, мы можем говорить о соответствующих ему видах труда, то есть о труде любви, труде дружбы и т. д.⁶

При этом необходимо отметить, что труд как таковой может пониматься как усилие, то есть осознанное преодоление наличных состояний⁷ (в случае любви и дружбы – экзистенциального одиночества, вражды, эгоцентризма и пр.).

На основе предложенных концептуальных идей может быть осуществлена выработка параметров бытия человека в труде, которые позволят усматривать содержание и специфику данного бытия в каждую историческую эпоху. Первым параметром является общая характеристика труда, исходящая из его статуса в качестве основной формы реализации отношений человека со структурами. В данный параметр входит оценка того, на формирование каких структур в большей мере направлен труд, а также усмотрение содержания труда с точки зрения присутствия в нем структурности и воплощения аструктурности массы. Вторым, третьим, четвертым и пятым параметрами соответственно характеризуют

содержание труда с точки зрения его роли в отношениях человека с материальным в различных его формах, с идеальным, человека с другим человеком⁸, человека с историей.

Приложение созданной исследовательской модели к современному состоянию человечества, определяемому как состояние постмодерн, может быть представлено следующим образом:

Первый параметр: труд достигает предельного вырождения в своей внешней форме, завершив формирование всех структур; труд становится мертвым трудом, поскольку не приводит к порождению принципиально нового и теряет смысл и ценность. Сами структуры достигают предельного отчуждения от человека. Интересы массы находят выражение в теоретических работах (постструктуралисты), фиксирующих подавленность массы структурными элементами существования.

Второй параметр: материальное в структурной форме предельно отчуждено и начинает существовать в новой симуляторной, виртуализированной форме.

Третий параметр: идеальное предельно отчуждено и слито с симуляторной формой материальности.

Четвертый параметр: антропологический труд, то есть труд над собой и труд по отношению к другим, завершает выстраивание антропологических структур, то есть структурированных форм социальности – отныне человечество пребывает в состоянии «молчаливых масс»⁹, смерть господствует над всем, человек (внешний, то есть природный и культурный) постепенно умирает, теряя всякий смысл своего существования¹⁰.

Пятый параметр: время фрагментировано¹¹ и достигло предельной скорости. История более не движется, она теряет направление и замыкается сама в себе; человек более не пытается взять историю в свои руки и направить ее на созидание нового мира.

Современное культурное состояние человечества может быть определено как состояние Нового Вавилона. Сущность данного состояния заключается в том, что логика исторического процесса привела человечество к всемерному развитию культурного труда и соответствующему торжеству структурной культуры, что выразилось в участии всего человечества, включенного во всемирно-исторический процесс в формирование Культуры; однако результатом такого соучастия стано-

вится невозможность завершения и крушение этого здания, так как строительство его сопровождается все более усугубляющимся отчуждением человека от формирующихся структур и параллельно – от природных основ существования; итогом же всего этого процесса становится вавилонское столпотворение – этап существования человечества в единстве, но единстве, в котором господствует отчуждение и разделенность¹².

«Вавилонский человек» – это человек, который стремится, потеряв уверенность в возможности воплощения себя во вне, воплотить себя в самом себе¹³. Но это воплощение себя в себе, труд над собой является по большей части негативным, так как реализуется не изнутри (не из внутренней стихийности человека, вне принудительной власти заданных норм), а извне, со стороны отчужденных структур (человек трудится над собой, но такой труд опосредован мерками, заданным внешними структурами и осуществляется под принудительной властью этих структур). Вавилонский человек – это не только подавленный со стороны внешних сил, но и сам стремящийся к подавлению: так как разделенность крайне высока¹⁴, то и стремление к подавлению других столь же велико. Для данного человека свойственна напряженная двойственность как в отношении пребывания на стороне бытия и небытия, так и в отношении внутреннего и внешнего. Человечность как таковая оказывается деформирована в данном человеке в связи с теми изменениями, которые претерпевает «природный» и «культурный» человек¹⁵. Вавилонский человек – это человек, растворенный во внешнем мире, а значит, мертвый человек. Вавилонский человек является венцом и концом истории¹⁶, отныне история, понимаемая как возможность человека управлять бытием собственным и других во всеобщем, оказывается невозможной, повсюду осуществляются лишь многочисленные фрагментированные и повсеместные истории. Наконец, вавилонский человек – это человек абсолютного желания, он желает, но уже не чего-то определенного (казаться, верить и др.), но желает желать.

Вавилонский труд – это труд, характерный для вавилонского человека. Его отличает омертвленность и предельная культурность. При этом вавилонский труд реализуется в двух основных модусах: во-первых, это завершающийся и потому находящийся в чрезвычайном

кризисе природный труд; во-вторых, это доходящий до максимального развития, а значит, и отчуждения (с соответствующей инфляцией, текучестью, фрагментированностью и т. п.) культурный труд. Вавилонский труд есть в то же время труд расколотый – более нет никакого Труда (труда с большой буквы, труда самого по себе как планомерного целесообразного процесса), есть множество незначительных ситуативных трудов – они повсюду, но эта их повсеместность глубоко негативна, так как, тратя силы на множество незначительных дел, будучи всегда занятым, человек на деле не делает ничего.

Пребывание вавилонского человека в вавилонском труде – это пребывание, осуществляющееся на стороне небытия с соответствующими параметрами:

А. Онтологическое основание труда. Вавилонский труд – это труд, в котором доминирует небытие. Соответственно, основным фактором по отношению к нему является необходимость. При этом, учитывая, что необходимость в случае вавилонского труда достигает предельного состояния, она оказывается представлена в виде овнутренней структурности: структурность укореняется в самом человеке, делая его структурным человеком с соответственно усвоенной необходимостью. Тем самым достигается, с одной стороны, предельное отчуждение, а с другой – предельное освобождение (так как отныне структурная необходимость находится внутри самого человека и подчинение ей является, по сути, выражением его свободы, хотя такая свобода на деле является лишь доведенной до максимума необходимостью)¹⁷.

Б. Антропо-онтологическое основание труда. Вавилонский труд – это труд предельно развитой «этики»¹⁸, причем предельность означает то, что этика предстает в виде желания в превращенной, структурной форме. Теперь предписывается не что-либо не делать, но желать, и это является последним отрицанием самого желания¹⁹.

В. Для вавилонского труда характерны следующие внутренние характеристики: омертвленность, абстрактность, негативность, отрицательность, отчужденность, частичность, рутинность и неподлинность. Все эти внутренние параметры труда соответствуют положению вавилонского труда на стороне небытия.

Г. С точки зрения воплощенности труда в материальных или идеальных формах, вавилонский труд – это труд, связанный с отчужденными симуляторными формами; с точки зрения темпоральности, вавилонский труд – это труд, связанный с отчужденной темпоральностью (отрицание прошлого, настоящего и будущего, уничтожение границ времени, например, между трудом и досугом, фрагментированность времени); с социокультурной точки зрения, вавилонский труд – это труд, связанный с отчужденной социокультурностью (разорванная фрагментированная социальность, анонимизация в массах, структурная эксплуатация).

Развитие текущей ситуации вероятно возможно лишь в двух направлениях, оба из которых связаны со смертью «внешнего человека».

Первое направление связано с продолжением наличествующих тенденций, которые приведут к смене «горячей фазы» раннего постмодерна на «холодную фазу» позднего постмодерна, причем, учитывая суть данной эпохи, эта холодная фаза может стать фазой конца истории. В таком случае умерший человек эпохи постмодерн неизбежно окажется последним человеком.

Второе направление связано с фундаментальным переворотом, который ознаменует преодоление того исторического предела, который был высвечен эпохой постмодерн как фаза достижения культурой и человеком симулятивного состояния. Это направление связано со становлением Нового человека. Далее проанализируем основные характеристики данного направления.

Первоначально необходимо определить, каковы потенциальные источники преодоления постмодерна. В текущей ситуации, когда «культурный» человек и «внешний» труд умерли (сегодня можно говорить о том, что они живут в состоянии «пережития» как некие призраки), а структуры достигли ситуации тотального отчуждения, единственным источником его преодоления может стать обращение к «внутреннему человеку».

«Внутренний человек» связан с феноменом второй стихийности. Вторая стихийность есть возвращение к собственной (изначальной, подлинной) сущности человека, в которой человек высвобождается от абсолютной природной и культурной детерминации²⁰. Становление «внутреннего человека»

невозможно вне труда, поскольку именно труд делает возможным развитие данного Нового человека. Труд этот, однако, не может быть прежним трудом, направленным на формирование структур, но необходимо переходит в состояние внутреннего труда, направленного своим о-смыслением на сущность самого человека. Таким образом, преодоление состояния постмодерн связано с торжеством человека трудящегося, человека, реализующего в каждом элементе своей деятельности подлинный смысл своего бытия²¹, то есть осуществляющего умное делание, при котором всякий трудовой акт несет в себе одновременно и индивидуальный и всемирно-исторический смысл²².

Человек трудящийся, созидая себя как человека о-смысляющего мир²³, реализует тем самым первый этап трудового прорыва. Человек, созидая в труде смысл (а конечным смыслом существования человека является освобождение второй стихийности из круговорота бытия и небытия), а не осуществляющий простую механическую деятельность, есть человек подлинно критический, так как он подвергает критическому осмыслению всякое свое действие и стремится к преобразованию своей деятельности через насыщение ее смыслом. Кроме того, трудовой прорыв связан с противостоянием структурам, через «ускользание» от их детерминации и смещение (то есть преодоление их абсолютно детерминирующей власти) диктуемых ими правил и ограничений; утверждением самобытности и оригинальности; реализацией свободы в актах сотворения смысла; продуцированием «асимметричных» отношений (примером которых является дар, не требующий отдаривания²⁴); отрицанием любых внешних детерминаций и утверждением «внутреннего порядка», то есть внутренней организованности принципами существования без внешнего структурирования и подавления²⁵.

Разумеется, конкретная реализация «трудового прорыва» есть сложный противоречивый и многоаспектный процесс, который вряд ли имеет шанс на полное осуществление в его чистом виде, представленном выше. Но, тем не менее, утверждение этого процесса как тенденции, противостоящей «смерти человека», закабалению человека в рамках структурной эксплуатации и структурного подавления, лишения человека исторических перспектив на обретения полноты смысла

существования, совершенно необходимо²⁶. В конечном счете, именно в своей внутренней стихийности человек свободен в любых условиях²⁷, и чем более эта стихийность будет захватывать внешний мир и противостоять его насильственным по отношению к человеку тенденциям, тем более человек будет собственно человеком²⁸.

Примечания

¹ Классика, по мысли Лифшица, есть то подлинное, что, никогда не устаревая, всегда остается продуктивным: «Движение к оптимуму достигается не столько в конце, сколько в середине. При этом понятие середины имеет качественный, а не количественный смысл. Она есть центр, абсолют, классика» (Лифшиц, М. А. Что такое классика. М. : Искусство XXI век, 2004. С. 62; см. также: Лифшиц, М. А. *Varia*. М. : Грюндриссе, 2010).

² Подробнее модель структурной матрицы труда рассматривается в нашей статье: Бредихин, С. С. Онтологические основания труда (в печати).

³ Под материальным в данном случае понимается вещественная чувственно-воспринимаемая реальность, существующая в различных формах (вещь, телесность, материал и др.), существующая как объект по отношению к человеку-субъекту.

⁴ Под идеальным в данном случае понимается невещественная реальность, существующая в различных формах (идея, образ, символ, воображаемое и др.).

⁵ Так или иначе данный процесс в различных его аспектах и проявлениях фиксировался у многих авторов, таких как К. Маркс с его общей теорией отчуждения и овеществления (Маркс, К. Экономическо-философские рукописи 1844 : пер. с нем. // Маркс, К. Сочинения. 2-е изд. М. : Гос. изд-во полит. лит., 1974. Т. 42. С. 41–174), представители неомарксизма, критически разработавшие идеи господства инструментального разума (Адорно, Т. В. Диалектика Просвещения : (Филос. фрагменты) : пер. с нем. / Т. В. Адорно, М. Хоркхаймер. М. : Медиум, 1997), сверхдетерминированности общества над личностью, становящейся его одномерной копией (Маркузе, Г. Одномерный человек : пер. с нем. М. : Refl-book, 1994), Э. Гуссерль, осуществивший анализ вырождения науки в процессе ее формализации (Гуссерль, Э. Кри-

зис европейских наук и трансцендентальная феноменология : пер. с нем. // *Вопр. философии*. 1992. № 7. С. 136–176), Ф. Теннис с его исследованием эволюции социума от «общности» к «обществу» (Теннис, Ф. *Общность и общество*. Основные понятия чистой социологии : пер. с нем. М. : Владимир Даль, 2002), О. Шпенглер, разработавший идеи о кризисе европейской культуры, проявляющемся в переходе ее в состояние «цивилизации» (Шпенглер, О. *Закат Европы* : пер. с нем. М. : Наука, 1993) и др.

⁶ Подобная постановка вопроса открывает целый корпус новых философско-антропологических вопросов. Следует понимать, что любовь, дружба и т. д. ни в коей мере не сводятся к труду, но отношения, посредством которых они реализуются, выстраиваются через труд соответствующего вида.

⁷ Понимание труда как преодоления сопротивления самого себя и материала труда было развито Н. Гартманом (см.: Гартман, Н. *К основоположению онтологии* / пер. с нем. Ю. В. Медведева. СПб. : Наука, 2003. С. 446).

⁸ В данный параметр входит, в том числе, оценка труда с точки зрения отношения человека с самим собой.

⁹ См.: Бодрийар, Ж. *В тени молчаливого большинства, или Конец социального* / пер. с фр. Н. В. Сулова. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2000. О специфическом вырождения социальности в массовость говорят и другие авторы, например, М. Хайдеггер (идеи людности и *Das Man* в: **Хайдеггер, М.** *Бытие и время* / пер. с нем. В. В. Бибихин. М. : Ad Marginem, 1997) или Х. Ортега-и-Гассет (идеи эпохи массового человека в работе: Ортега-и-Гассет, Х. *Восстание масс* : пер. с исп. М. : АСТ, 2002).

¹⁰ О смерти человека как субъекта, автора, трудящегося и пр. говорят многие значимые авторы, среди которых М. Фуко, Р. Барт, М. Бланшо и др. Краткий обзор взглядов на проблему смерти человека см. напр.: Мордовцева, Т. В. *Идея смерти в культурфилософской ретроспективе*. Таганрог : Изд-во ТИУиЭ, 2001.

¹¹ **О тирании фрагментарного момента и медленном времени** см.: Eriksen, T. N. *Tyranny of the moment: fast and slow time in the information age*. L. : Pluto Press, 2001.

¹² Ж. Деррида называет десять наиболее страшных и неустрашимых язв «нового мирового порядка»: «новая безработица» (де-

регулятивный процесс, расшатывающий оппозицию труда и не-труда – занятости и не-занятости); отстранение бездомных граждан от всякого участия в «демократическом» процессе, процессы изгнания иммигрантов и апатридов; масштабные экономические войны всех против всех» непреодолимость противоречий либерализма; отсечение от мирового рынка истощенных районов с нарастающим внешним долгом, голодом и нищетой; срастание процессов милитаризации с экономическими, научными и социальными процессами; межэтнические войны; метастазирование «государств-фантомов» – наркокартелей, мафиозных структур; подчинений международных органов отдельным странам и европоцентризму. (Деррида, Ж. Призраки Маркса / пер. с фр. Б. Скуратова. М. : Logos-altera, 2006. С. 121–125).

¹³ Следует отметить, что периоды, когда человек оказывался обращенным на себя в поисках смысла, случались не раз в истории, о чем в частности свидетельствует и изменение философской проблематики, актуализация в ней антропологических вопросов.

¹⁴ См. напр.: Бауман, З. Индивидуализированное общество : пер. с англ. М. : Логос, 2005; Липовецки, Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме : пер. с фр. М. : Владимир Даль, 2001.

¹⁵ Под природным человеком понимается человек, чье существование в большей мере детерминировано природной необходимостью, в то время как культурный человек есть человек, чье существование связано и детерминировано, прежде всего, культурными феноменами.

¹⁶ О конце истории одним из первых в своих работах писал А. Кожев (разбор вопроса о введении и использовании им данного концепта см.: Жубара, А. Идея конца истории: Вл. Соловьев и А. Кожев // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: (К 150-летию Вл. Соловьева и 110-летию А. Ф. Лосева). М. : Наука, 2005. С. 397–401), а наибольшую известность получила работа Ф. Фукуямы (Фукуяма, Ф. Конец истории и последний человек / пер. с англ. М. Б. Левина. М. : АСТ, 2007).

¹⁷ Тот же процесс реализуется и тогда, когда мы говорим о том, что предельное отчуждение равняется предельной свободе.

¹⁸ Этика здесь понимается в качестве антропо-онтологического основания, противостоя-

щего желанию, выражающего силу запрета и ограничения.

¹⁹ Отсюда соответствующая этика максимальной веры, равной отрицанию веры, максимальной желания (желание желания), равного отрицанию желания и т. д.

²⁰ В различных аспектах стихийность природы человека фиксировалась многими авторами, в том числе у Ф. Ницше в разработке им концепции дионисийского (Ницше, Ф. Рождение трагедии из духа музыки / пер. с нем. Г. А. Рачинского. СПб. : Азбука-классика, 2005), у Ж. -П. Сартра в анализе преодоления человеком сферы отчужденного бытия, «практически инертного» (Сартр, Ж.-П. Проблемы метода / пер. с фр. В. П. Гайдамака. М. : Акад. проект, 2008), у Ж. Дёлеза в утверждении концепта номадического человека (Делез, Ж. Тысяча плато: (Капитализм и шизофрения) / Ж. Делез, Ф. Гваттари; пер. с фр. Я. И. Свирского. М. : Астрель, 2010) и др.

²¹ Достижение состояния внутреннего человека означает открытие сущности и смысла бытия человека как такового, а снятие внешнего труда означает освобождение сущности труда как о-смысления.

²² Философией такого человека должна стать новая практическая философия, философия труда, философия массы (массы как изначальной человеческой общности, радикально отличной от «молчаливых масс» эпохи постмодерна).

²³ При этом стихийный труд преобразует одновременно и самого человека, и его мир, ибо как мир содержит в себе человека, так и человек содержит в себе мир.

²⁴ Относительно дара, а также других асимметричных, выходящих за пределы структурирования феноменах, важные исследования осуществлял в своих работах Ж. Деррида (дар, гостеприимство, дружба и др.) и Ж. Бодрийяр (символический обмен).

²⁵ При этом установление «внутреннего порядка» означает и установление подлинной живой общности, в которой свобода и дело одного человека не ограничиваются, но напротив, расширяются в другом.

²⁶ Эта перспектива является своеобразной «подлинной утопией» в смысле Э. Блоха и С. Жижека, которая, высвечивая предельный ориентир, дает надежду и позволяет реализовать конкретные практические прорывы. Сам «стихийный труд», который наиболее рельефно может быть обнаружен в труде ге-

ниев, является в чистом виде своеобразным «идеальным типом» в смысле М. Вебера (также можно вспомнить о том, что свои «идеальные типы» сам М. Вебер называл «утопиями» (Вебер, М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания : пер. с нем. // Вебер, М. Избранные произведения. М. : Прогресс, 1990. С. 389–390)).

²⁷ Ведь именно собственная стихийность человека есть то, в чем он всегда свободен, что неподвластно ничему извне, что невозможно у него отнять. При этом, разумеется, лишь отдельные личности («гении») могут быть свободными изначально, в силу своих особенностей более или менее полно и легко преодолеваемая стихийностью наличествующие условия, тогда как для человека вне этих единичных исключений путь освобождения и обретения смысла предполагает огромные усилия.

²⁸ При этом стихийный труд, так же как и другие виды труда, не только воплощает человеческую сущность но и, изменяя мир, созидает конкретные плоды, которые, однако, в отличие от продуктов природного и культурного труда, максимально насыщены смыслом (ср. идею об «общем деле» у Н. Федорова (Федоров, Н. Ф. Философия общего дела // Федоров, Н. Ф. Сочинения. М. : Мысль, 1982. С. 53–607)).

Список литературы

1. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть. М. : Добросвет, 2000.
2. Деррида, Ж. О грамматологии / пер. с фр. Н. С. Автономова. М. : Ad marginem, 2000.
3. Bauman, Z. *Untimings of Postmodernity*. L. : Ruptledge, 1992.

В. И. Гладышев, А. В. Кузнецова

КОМПЕНСАТОРНОЕ ОБЩЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА С ПРИРОДОЙ КАК СПОСОБ СМЯГЧЕНИЯ ОДИНОЧЕСТВА

Цивилизационные процессы остро поставили вопрос об одиночестве человека в современном мире в самых разнообразных его проявлениях. Попытки смягчения одиночества, в том числе посредством общения с природой, могут иметь как доброкачественный, так и злокачественный смысл. В статье показано, при каких условиях компенсаторное общение человека с природой наиболее плодотворно разрешает его трудности в сфере общения.

Ключевые слова: иллюзорно-компенсаторное общение; одиночество и его измерения; смысл социально-коммуникативных процессов: декомпенсации, прямой компенсации и сверхкомпенсации; социальные причины компенсаторного общения человека с природой; субъективированный объект.

Значимость общения человека с природой для самого человека, значимость отнюдь не только утилитарная или эстетическая, осознавалась людьми в разные исторические эпохи. Безусловно, всякий раз это происходило в определенном социокультурном контексте. Между тем, наверное, впервые, в страстной, глубоко продуманной и прочувствованной теоретической форме, значимость Я – Ты отношения (общения) человека с природой была выражена в «диалогической онтологии» Мартина Бубера. В его концепции тройного жизненного отношения, включающей в себя отношение человека к людям и человеческому множеству, к миру и вещам, к Богу, общение человека с природой занимает весьма важное место. Лишь придавая сущностный характер всем названным жизненным отношениям, включая отношение к природе, человек может полностью реализовать в действительной своей жизни и свою природу, и свои свойства, и свое положение в мире¹. Вполне закономерно, что его программное произведение «Я и Ты» открывается подробным анализом особенностей двух царств, в которых пребывает человек: Царства Ты и Царства ОНО. Причем совершенно естественно, что объектом рассмотрения становится природный объект – дерево. Но вопреки европейской ментальности с ее разделением функций субъекта и объекта «Бубер предлагает <...> некую бисубъектную коммуникацию, где объект предстает как равноправный партнер, собеседник, друг»². Характерно, что немецкий историк философии Г. Кюн писал: «В наше время узкое понимание объекта, смоделированного по типу объекта физических наук, тиранически

владеет умами. В противоположность этому догматизму Бубер восстановил в истинном статусе человеческое существо через общение с другими существами. Это великий урок для всех нас»³. Будучи рассмотрено в рамках практически-целевого подхода, дерево познается мной частично и функционально. В мире Оно дерево – вещь среди вещей. Обеднено, частично и функционально в отношении Я – Оно и мое собственное Я. Лишь Я – Ты отношение, запечатленное во *встрече*, дает целостный интегративный образ субъективированного объекта. Общение выступает не только как особый способ мироотношения, но и особый способ познания. По мнению Н. А. Бердяева, лишь общение позволяет преодолеть одиночество Я, помещенного в объективированный мир. Тема одиночества становится одной из главных тем философа, наряду с темами свободы и творчества. Однако данная тема антиномически сопряжена с темой общения. Прежде чем говорить об общении человека с природой, необходимо, не претендуя на исчерпывающий анализ данной проблемы, высказаться относительно того, что представляет собой общение, какова его значимость, структура, что побуждает человека именно к компенсаторному общению с природой. В принципе, известно достаточно много психологических и философских определений понятия общения (Б. Д. Парыгин, А. А. Бодалев, М. С. Каган, В. М. Соковнин и др.). Наиболее афористично и глубоко в истории философской мысли звучат дефиниции С. Л. Франка, который определял общение как «взаимопроникновение при разделенности» и как «явление, которое одновремен-

но и сразу есть и нечто «внешнее» для нас, и нечто «внутреннее», которое иначе говоря, мы в строгом смысле слова не можем назвать ни внешним, ни внутренним»⁴. Тем самым автор подчеркивал, что общение существует *zwischen* (между) Я и Ты (виртуально). Учитывая известные трактовки полиmodalности субъекта общения (И. Ильин, Л. Карсавин, М. С. Каган), в качестве которого могут выступать не только отдельные личности, а «частичные» субъекты (аутокоммуникация), человеческие множества, «симфонический субъект», субъективированный объект (природа и вещи), квазисубъект и др., мы считаем, что понятие «общение» охватывает любые межсубъектные взаимодействия: прямые и косвенные, реальные и воображаемые; причем как социально положительные, так и негативные, вызванные «злостными переживаниями». Таким образом, следует учитывать антиномизм следствий для самой личности, вытекающих как из общения, так и из одиночества. Главное, что выделяет общение из прочих способов социального взаимодействия, – это ориентация личности на другого/других, в какой бы форме коммуникативного поведения она не осуществлялась, как на личность/личности. Общение – субстанция человеческого бытия, оно изначально свойственно человеческому бытию, выражает его сущность; одиночество – не субстанционально, но оно выражает качество самого общения. Одиночество – не отсутствие общения, а его недостаточность, неполнота, ущербность. Оно – индикатор деформации в сфере общения личности. При этом одиночество имманентно общению, неотделимо от него, но оно имеет различную степень остроты, часто выступает в латентных формах. Острое переживание одиночества побуждает личность к поиску компенсирующих неудовлетворительное общение связей.

Следует иметь в виду, что общение по своей природе антиномично в различных отношениях. Оно, например, выступает как подсистема всех видов предметной деятельности, но, оставаясь общением по своей сути, само выступает как самостоятельный вид деятельности. В первом случае мы говорим о «вплетенном общении», во втором – об «общении ради общения», ради ценностей, которые заключены в самом общении. Тогда мы имеем дело с компенсаторным общением, ибо оно восполняет, возмещает неполноту

«вплетенного общения» ('compensare' – лат. 'восполняю, возмещаю, уравниваю'), если она имела место. Так же точно может происходить и в случае общения с природой. Разумеется, общение с природой отнюдь не всегда выступает как компенсаторное. Убедительные образцы общения, вплетенного в предметную хозяйственную деятельность, мы обнаруживаем в произведениях русских философов. Так, например, И. Ильин писал: «Хозяйствуя, человек не может не *сживаться с вещью*, вживаясь в нее и вводя ее в свою жизнь. Хозяин отдает своему участку, своему лесу, своей постройке, своей библиотеке не просто время и не только труд; он не только “поливает потом” свою землю и добирается до утомления, до боли, до ран на теле; он *творчески заботится* о своем деле, вчувствуется в него воображением, изобретает, вдохновляется, напрягается волею, радуется и огорчается, болеет сердцем. При этом он не только определяет и направляет судьбу своих вещей, но он и сам связывает с ними *свою судьбу*, вверяя им свое настоящее и свое будущее (свое, своей жены, детей, потомства, рода). *Все страсти* человеческие вовлекаются в этот хозяйственный процесс – и благородные, и дурные – от религиозно-художественных побуждений до честолюбия, тщеславия и скупости. *Все интересы* человеческие связываются с успехом и неуспехом дела – от инстинкта самосохранения, до самых высших, духовных потребностей. Это значит, что человек связывается с вещами не только “материальным” интересом, но и *волею к совершенству, и творчеством, и любовью*»⁵. Естественно, что такое страстное, многогранное субъект-субъектное отношение к природе, вплетенное в хозяйственный процесс, не может порождать одиночество и, следовательно, потребности в специально, отдельно организованном компенсаторном общении с природой. Попробуем, в таком случае, определить, что представляет собой компенсаторное общение? *Компенсаторное общение* – общение, выделившееся из состава предметной деятельности и направленное на гармонизацию *коммуникативного мира личности* в случае его деформации, переживаемой как *одиночество*. Эта гармонизация происходит в результате *первичной* либо *вторичной компенсации*, реально или иллюзорно, посредством *сверхкомпенсации*, *прямой компенсации* или *декомпенсации*, сопрово-

ждаемых соответствующими последствиями. В качестве видов компенсаторного общения можно выделить *компенсаторную аутокоммуникацию* (как *внутреннее* компенсаторное общение) и внешнее компенсаторное общение, где в качестве партнера по общению выступают различные модальности реального субъекта общения, с необходимостью предполагающие выражение во внешнем коммуникативном поведении⁶. Следует хотя бы кратко прояснить ряд понятий, раскрывающих главный смысл концепции компенсаторного общения: компенсация первичная, *социальная компенсация*, осуществляемая на основе аутентичного использования *социального компенсаторного фонда*; компенсация вторичная, дополнительная *социальная компенсация*, вызванная к жизни недостаточностью *первичной компенсации*. Вторичная компенсация расширяет пределы *социального компенсаторного фонда* за счет поиска новых способов социальной компенсации; *сверхкомпенсация*, одна из *метаформ компенсации*; внутренняя активность *динамической системы*, направленная на уравнивание происходящих в ней изменений и приводящая к новому состоянию *динамического равновесия*, сопровождающемуся возрастанием уровня упорядоченности, сложности и организации в динамической системе. В социальной сфере *сверхкомпенсация* связана с неадаптивными формами активности (*гетеростазисом*), осуществляется при опоре преимущественно на *вторичную компенсацию* (в ее творческих, поисковых формах), на «своеиное». В сфере общения оно (*сверхкомпенсаторное общение*) способствует личностному росту и радикальному преобразованию личности в целом на основе диалогического взаимоутверждения; компенсация иллюзорная, *социальная компенсация*, лишь мнимо достигающая целей, поставленных *субъектом*. Иллюзорная компенсация проявляется исключительно в социальной сфере. Интенсивное ее использование ведет к *декомпенсации социального субъекта*; компенсация реальная, *прямая социальная компенсация*, достигающая целей, поставленных *социальным субъектом*; компенсация прямая, одна из *метаформ компенсации*; внутренняя активность *динамической системы*, направленная на уравнивание происходящих в ней изменений и приводящая к новому состоянию *динамического равновесия*, при сохранении

целостности системы на прежнем уровне организации и упорядоченности. В социальной сфере прямая компенсация проявляет себя как *реальная компенсация*, носит адаптивный (по типу *гомеостазиса*) характер, не выводя *личность* за пределы привычного (освоенного) *коммуникативного мира*, не способствуя ее личностному росту; коммуникативно-компенсаторный фонд, *подсистема социального компенсаторного фонда*, предназначенная для осуществления гармонизации *коммуникативного мира личности*; социальный компенсаторный фонд, накопленный обществом опыт поддержания *гомеостазиса* (в случае *прямой компенсации*) и достижения *гетеростазиса* социальной системы (в случае *сверхкомпенсации*) с помощью разнообразных социальных компенсаторных механизмов.

Выделяя в структуре общения указанные компоненты, важно структурно подходить и к анализу одиночества. Американские ученые У. А. Садлер и Т. Б. Джонсон предлагают различать особые «измерения» одиночества (метафора, указывающая на то, какие именно отношения, образующие *коммуникативный мир личности*, ослаблены и вызывают соответствующее переживание). Они различают следующие «измерения» одиночества: *космическое* (обозначающее три различных формы самовосприятия: 1) постижение себя как цельной реальности, благодаря которому человек соотносится с природой и космосом; 2) причастность к мистическим, таинственным аспектам жизни, предельно близким к Богу или к глубинам бытия; 3) вера человека в уникальность своей судьбы или причастность к великим историческим целям); *культурное* «измерение» одиночества (отрыв, отчуждение от ценностей культуры); *социальное* «измерение» одиночества (отвержение личности непосредственным социальным окружением); *межличностное* «измерение» одиночества (отсутствие тесной эмоциональной близости, любви, дружбы)⁷.

Весьма важную роль в преодолении космического и межличностного одиночества играет компенсаторное общение с природой.

Представление об общении как межсубъектном взаимодействии уже само по себе выводит нас за границы понимания общения как сугубо межличностного феномена. Принимая во внимание полимодальность субъекта общения, а также континуум промежуточных форм между субъектом и объектом,

мы неотвратно приходим к признанию необходимости рассмотрения таких модальностей субъекта общения, которые существуют виртуально и выступают как бы *частичным субъектом* в общих границах субъектно-объектного отношения. Таково, например, взаимодействие человека с природой, где в отношении к ней как к объекту вплетено отношение к природе как к субъекту. Субъектное отношение к природе, общение с ней, в архаических обществах едва ли проистекает из потребности в компенсаторной коммуникации, оно непосредственно вплетено в естественно-исторический процесс производственной деятельности человека, пронизывает весь его менталитет, знаменуя неразрывное единство общества и природы, делая внешнюю среду более понятной, обжитой, гармоничной; более податливой для человеческого воздействия.

Такое отношение к природе находило, например, предметное воплощение в первобытных тотемизме и мифологии. Сохранялось оно и в условиях раннеклассового общества. Так, «в эпоху античности, – отмечает Л. Уайт, – каждое дерево, каждый ручей, каждый водный поток, каждый холм имели своего *genius loci*, своего духа-защитника. Эти духи были доступны человеку, хотя и очень непохожи на него: кентавры, фавны, сирены, наяды – все они являли собой двойственный облик. Прежде чем срубить дерево, вырыть шахту, перекрыть речку, важно было расположить в свою пользу того духа, который владел определенной ситуацией, и позаботиться о том, чтобы и впредь не лишиться его милости»⁸.

Технический прогресс, подкрепляемый в средневековье христианским антропоцентризмом, разрушил языческое отношение к природе как к субъекту, создавая одновременно предпосылки для формирования *космического одиночества*, которое не перекрывалось возможностью властвовать над природой, созданной Богом во имя и для блага человека. Разрушив старые запреты на эксплуатацию природы, обусловленные субъектным ее восприятием, человек одновременно обеднил свой коммуникативный мир. Принятие коммунологического подхода к вопросу о взаимоотношении человека и природы позволяет увидеть несостоятельность аргументов тех ученых, которые критикуют позицию, занимаемую Л. Уайтом⁹. Критикуя истори-

ческое христианство, Н. А. Бердяев писал: «В христианском сознании до сих пор не было выработано этического отношения к животным, да и вообще к природе. Христианское сознание слишком отталкивалось от природы в своих нравственных настроениях. Между тем как выражение глаз страдающих и беспомощных животных дает нам нравственный и метафизический опыт необычайной глубины, опыт о падении мира и богооставленности твари, участь которой каждый из нас разделяет»¹⁰. Отрицая вину христианского мироотношения в возникновении современных экологических проблем, они обычно приводят такие тексты из Священного писания, которые содержат требования бережного отношения человека к природе. Наличие таких мест в Библии не может опровергнуть того факта, что вместе с христианством на смену субъектному отношению к природе пришло отношение объектное. Как бы бережно оно ни было – это радикально иное отношение, чем субъектное. Правда, такое отношение, к счастью, никогда не было ни абсолютным, ни всеобъемлющим. Почему – к счастью? Потому, что оно было из тех счастливых заблуждений, которые ограничивали безудержную человеческую алчность и беспощадную жестокость по отношению к «братьям меньшим». Это заблуждение было спасительным и для животных, и для человека. «Благоговение перед жизнью» (А. Швейцер) расширяло сферу морального регулирования, которую людям нередко удобно было сузить даже по отношению к своим «братьям по разуму». Показательно, что, например, конкистадоры, обращая аборигенов в рабов в далекой Латинской Америке, в качестве оправдания выдвигали тезис о том, «что обитатели неведомой земли не могут происходить от Адама и Евы и, следовательно, не являются людьми и могут использоваться как рабочий скот»¹¹.

Но языческое, субъектное отношение к природе не было до конца изжито и с победой христианства. Народная версия христианства, как убедительно показал А. Я. Гуревич, в противовес ортодоксальной религии всегда включала в себя языческие элементы, отголоски прежних обрядов, тяготение к конкретно-чувственному (культ святых или их мощей), в том числе субъектное отношение к природе, которое церковь во что бы то ни стало стремилась разрушить¹². Но это было трудноосуществимо, ибо здесь пролегла об-

ласть компенсации одиночества в космическом и социальном измерениях.

Относительно последнего с полной определенностью говорит А. Я. Гуревич: «Крестянин в период раннего средневековья общался с ограниченным числом людей, проживающих вместе с ним или по соседству. Сеть социальных связей, в которую он был включен, была относительно простой и стабильной. Тем большую роль в его жизни играли его отношения с природой»¹³. При этом они выступали не как отношение субъекта к объекту, а как «скорее нахождение самого себя во внешнем мире, восприятие космоса как субъекта»¹⁴ [выделено мной. – В. Г.]. Человек строит свои отношения с природой «исходя из внутренней уверенности в интимном единстве и взаимопроникновении природы и человека, органически родственных и магически сопричастных»¹⁵. Суть одиночества как социального феномена состоит в том, что оно продуцируется развитием человеческой культуры и в ней же преодолевается. Космическое измерение одиночества не составляет исключения. Напомним, что предложенная У. А. Садлером и Т. Б. Джонсоном трактовка космического измерения применяется для обозначения по меньшей мере трех различных форм самовосприятия:

«1) постижения себя как цельной реальности, благодаря которому человек соотносит себя с природой и космосом;

2) причастности к мистическим, таинственным аспектам жизни, предельно близким к Богу или к глубинам бытия;

3) веры человека в уникальность своей судьбы или причастность к великим историческим целям»¹⁶.

Учитывая многообразие проявлений космического измерения, трудно рассчитывать, чтобы все они в полной мере охватывались одной какой-либо идеологией, системой взглядов или формой религии. Можно предположить, что каждое из них компенсирует какой-либо аспект космического одиночества, одновременно усиливая другой. Так, христианство, создавая барьеры для субъектного отношения к природе, активизирует компенсаторное общение с трансценденцией, абсолютизируя в этой своей ипостаси собственное понимание бытия. За его границы человек мог выходить во *вторичной компенсации*: различные ереси, другие религиозные и этические воззрения, демонология,

ведовство и др. Наибольшие компенсаторные возможности для преодоления космического одиночества заключались в религиозных направлениях, где мистическое слияние с трансценденцией сочеталось с субъектным отношением ко всей окружающей природе, то есть общение с квазисубъектом не ограничивало, а предполагало процесс постоянного субъективирования объектов природы и признание их равноправными партнерами. Такое мироотношение характерно для ряда восточных религиозных учений: даосизма, чань- (дзэн-), буддизма и др. Однако компенсаторные возможности этих религиозных учений стали доступными для европейцев лишь в последние десятилетия.

По мере того, как с развитием цивилизации, с одной стороны, нарастало отчуждение человека от природы в урбанизированном пространстве его обитания, а развитие его индивидуальности – с другой, перед ним остро ставились экзистенциальные проблемы связи собственного бытия с бытием Универсума, смысложизненные вопросы об индивидуальном предназначении, социальной значимости и причастности к историческим целям человечества, – все мучительнее охватывало человека космическое одиночество. Ибо в его предметной деятельности и вплетенном общении все меньше находилось места для решения этих вопросов, требующих дополнительной его активности, часто вступающей в противоречие или просто не охватываемой дискурсивными процессами. Все большее значение, следовательно, приобретали компенсаторно-коммуникативные процессы, призванные гармонизировать, восполнить нарушенные дологические, но такие эффективные связи с бытием, или установить новые, опираясь на опыт всей предшествующей культуры.

Неудивительно поэтому и то, что наиболее актуальной проблема компенсации космического одиночества стала для нашего современника. Сказанное становится очевидным, если под углом зрения компенсаторной коммуникации рассмотреть многие, казалось бы, не связанные между собой формы активности современного человека. В самом деле, что общего между сегодняшним тотальным увлечением *паранаукой* (уфология, экстрасенсорика, астрология и др.) и восточными культурами, мистикой; природоохранной деятельностью и глубоко личной привязанностью к пред-

ставителям мира животных? Понятно, что причины этих явлений отнюдь не исчерпываются коммунологическими, но на их основе возникают компенсаторно-коммуникативные процессы, служащие преодолению космического одиночества, которые одновременно усиливают влияние данных увлечений, способствуют их тиражированию, закреплению в системе культуры, оказывая существенное влияние на формирование личности.

Памятуя о гамлетовском «Гораций, в мире много кой-чего, что вашей философии не снилось», мы отнюдь не намерены подвергать сомнению объективность положений, высказываемых приверженцами экзотических увлечений и обладателями тайных знаний. Нас интересуют не сами эти явления и не степень адекватности их интерпретации, а, скорее, причины страстной приверженности к ним многих современников, их неуемная жажда чудес и т. д., да и то не в полном объеме, а лишь в аспекте коммуникативном. То есть их связь с проблемой общения.

Там, где имеет место субъектно-субъектное взаимодействие с субъективированным объектом – с бытием, с космосом, с природой, оно не существует в отрыве от обыденных форм межличностного общения, как-то соотносено с ними. В одних случаях компенсация космического одиночества повышает интенсивность межличностного общения в границах круга единомышленников, не ослабляя прочих социальных связей, в других, где сильна тенденция к изоляционизму или они явно не согласуются с распространенными образцами культуры и образа жизни, возникают коммунологические проблемы за пределами этого круга.

Так, один из идеологов мистической связи с внеземными цивилизациями с помощью психоделиков Дж. К. Лилли как основное из требований успешности путешествий в глубинах Вселенной выдвигает «...отказ от связей (трудовых, семейных, дружеских) с обществом, ибо это мешает прогрессировать дальше, переходить глубже и более цельно в запредельные пространства»¹⁷.

Тенденцию к ослаблению или разрыву связей в первичных группах исследователи отмечают у представителей ряда нетрадиционных религиозных групп молодежи: кришнаитов, мунистов, сатанистов¹⁸. В наибольшей степени эта тенденция выражена, пожалуй, у последних, ибо их служение князю тьмы прямо

противоположно всем требованиям общечеловеческой нравственности и никак не может способствовать установлению гармоничных, гуманистических отношений с окружающими. Преодолевая космическое одиночество за счет иллюзорного ощущения причастности к силам космического масштаба, в данном случае силам зла, возможно, повышая в своих глазах или глазах единомышленников свой статус и, следовательно, преодолевая одиночество в социальном измерении, хотя и частично, сатанисты разрушают в себе способность к полноценным межличностным отношениям, нравственные основы, обрекая себя тем самым на одиночество в межличностном, социальном и культурном измерениях. Деятельность и идеология сатанистов ставят их вне общества¹⁹. Поэтому иллюзорность такого рода компенсации не вызывает сомнения. Она отнимает несоизмеримо больше, нежели дает.

Поскольку субъективированный объект в своем субъектном значении, как правило, не обладает собственной коммуникативной активностью, не может быть инициатором общения, вырабатывать собственную информацию, направленную на партнера, то содержательная сторона подобного общения всецело определяется, во-первых, богатством внутренней жизни самого субъекта (аутокоммуникация) и информированностью, интеллектуальным потенциалом единомышленников, особенно лидеров, во-вторых. Общение с ними подпитывает и придает смысл контакту с субъективированным объектом, сопутствующим общению с квазисубъектом или сливающимся с ним.

Оценивая качество этих контактов на эмоциональном, интеллектуально-гностическом и деятельностно-волевом уровнях, следует отметить преобладание эмоциональной стороны над интеллектуальной, а также специфические проявления деятельностной стороны. Что касается интеллектуально-гностической стороны, то она осваивается весьма поверхностно. Исключение составляют немногие интеллектуалы. Поверхностность освоения интеллектуальной стороны экзотических учений объясняется, с одной стороны, сложностями «вживания» в труднодостижимую для европейца ментальность²⁰, с другой – тем, что большинство приверженцев составляют лица с техническим образованием, точнее, учащиеся технических вузов и техникумов, испытывающие дефицит гума-

нитарного знания и легко воспринимающие любые его суррогаты. Наибольшей же привлекательностью обладают такие формы знания, которые создают иллюзию «приобщения к самым передовым рубежам, недоступным даже большинству “ученых ретроградов”, в силу присущего им “консерватизма”»²¹. То, что это приобщение не требует от самого новообращенного больших интеллектуальных усилий и специальной подготовки, легко трактовать как своего рода избранность, предназначение, талант к усвоению подобного рода знаний. Привлекательны и те знания, которые несут в своем содержании явно комплиментарный заряд для тех, кто к ним обращается, повышает их значительность в собственных глазах. Таковы, например, разного рода гороскопы, каждый из которых несет в себе нечто лестное для того, кто проявляет к ним интерес.

Несколько слов о деятельностной стороне применительно к преодолению космического одиночества с помощью псевдоиндуистских культов. Эта деятельность является, можно сказать, «чисто» аутокоммуникативной, хотя для кришнаита, например, в состоянии медитации возникает иллюзия мистического единства, растворения в сознании Кришны. Надо сказать, что преодоление дуальности мира, выражаемой субъектно-объектным отношением, уничтожает не только диалектику субъекта и объекта, но и субъекта и субъекта. Так, чрезмерное увлечение психотехникой создает условия для «стирания» собственного социально возвращенного Я, что «не может быть полезно для человека как существа общественного»²². Полное слияние, связанное со стиранием уникальности личности, ее индивидуальной неповторимости, есть для нее катастрофа. Пускай иллюзия полного слияния с природой, с Абсолютом сулит ощущение бессмертия, вневременности и т. д., но для человека с ярко выраженной индивидуальностью полное растворение в них без сохранения чувства своей особенности, отдельности невозможно. Таким человеком, по свидетельству Г. В. Плеханова, был, например, Лев Толстой, который, остро ощущая родство с природой, все же не мог никогда до конца раствориться в ней²³.

Сохранение определенной дистанции – необходимое условие для осуществления компенсаторно-коммуникативных процессов, ибо полное «слияние» снимает и саму

проблему общения как таковую. Где нет разделения, хотя бы внутри самого субъекта, нет и общения, нет личности. Трудно судить, в какой степени и в какой ипостаси выступало общение с природой для Л. Н. Толстого в своем компенсаторном значении. Известно, что его отношения с природой были весьма многозначны. Можно лишь предположить, что общение с природой могло быть для выдающегося художника мощным источником сверхкомпенсации, стимулом к деятельному преобразованию всех мыслимых отношений с окружающим миром. Не случайно, прикасаясь с близкой ему кларанской природой, Толстой чувствовал, что его душа наполняется радостью бытия и ощущением в себе готовности любить...²³

Субъектное отношение к природе всегда осуществляется через соприкосновение с каким-то ее эпизодом, фрагментом, частью. Природа как таковая для человека не больше чем абстракция. Наиболее щедро способностью субъективировать природу, расширяя тем самым сферу своего общения и преодолевая космическое одиночество, одарены художественные натуры. Как от прикосновения царя Мидаса любые предметы превращались в золото, так и художник, обращаясь к миру, субъективирует все окружающее: горы, реки, цветы, звезды...²⁴ В данном контексте уместно кратко проанализировать возможности человека с его «неорганическим телом». Заметим, что впервые «К. Маркс <...> обратил внимание на то, что природа превращена в человеческой культуре в неорганическое тело общественного производства, расширив понимание тела до телесности социальных амплификаторов, воплощающих в себе различные способности человека (мышление, волю и др.)»²⁵. Субъектные отношения разворачиваются, как и с людьми, – то на уровне гармоничных, доброжелательных отношений, то на уровне отношений враждебных, конфликтных. «Меня не любят вещи, – заявлял от лица своего героя Юрий Олеся. – Мебель норовит подставить мне ножку. Какой-то лакированный угол однажды буквально укусил меня. С одеялом у меня всегда сложные взаимоотношения. Суп, поданный мне, никогда не остывает. Если какая-нибудь дрянь – монета или запонка – падает со стола, то обычно закатывается она под трудно отодвигаемую мебель. Я ползаю по полу и, поднимая голову, вижу, как буфет смеется»²⁶.

Однако различные аспекты общения человека с вещью являются не только областью поэтических штудий, но и предметом самого тщательного научного анализа²⁷. И это совершенно естественно, поскольку «человеческие предметы – застывшие кристаллы социальных взаимодействий, молчаливые, но весьма убедительные формы человеческого общения»²⁸. Развивая приведенное выше рассуждение, следует подчеркнуть, что «всякая вещь в глубине своей антропоморфична»²⁹. Отсюда возможность и необходимость общения с ней, осуществляющегося на различных уровнях глубины и интимности, но самое главное – с различной степенью продуктивности. Ибо, повторимся, общение это так же амбивалентно, как и межличностное общение. Жан Бодрийяр однажды назвал вещь одним из лучших домашних животных. Но он же предостерег, что в этом своем качестве вещи получают всю ту нагрузку, что не удалось поместить в отношения с людьми. Здесь может таиться источник регрессии, при которой человек «отрешается» от мира в своих вещах. «Конечно, – соглашается Ж. Бодрийяр, – вещи играют регулятивную роль в повседневной жизни, они разряжают немало неврозов, поглощают немало напряжений и энергии траура: именно это придает им “душу”, именно это делает их “своими”, но это же и превращает их в декорацию живучей мифологии – идеальную декорацию невротического равновесия»³⁰. Равновесие, о котором говорит Ж. Бодрийяр, – это иллюзорно-компенсаторный результат общения с вещью, ибо она, а не человек, получает ту психическую нагрузку, которую «должны были» взять на себя отношения с людьми. Тогда вещь выступает фактором разобщения.

Интимно-субъектное отношение к вещи обусловлено тем, что у ее владельца связаны с ней значимые для него воспоминания. Вещь как бы выступает свидетелем и соучастником его отношений с людьми и миром³¹. В этом случае обычная куртка «с двенадцатилетним стажем» становится автору «дороже, чем собственная кожа» (Г. Белль). Созданная человеком вещь, в которую он вложил душу, оживает, как творение Пигмалиона. Наконец, имя вещи создает возможность глубокого, индивидуально живого, или личностного, общения ее с окружающими (А. Ф. Лосев). Общение с вещью имеет глубокое экзистенциальное значение, оно позволяет проникнуть в

сокровенный смысл бытия и, следовательно, в глубины собственного духа. Отношение к вещи по принципу «использовал-выбросил», непрерывная смена вещного окружения человека разрушила сегодня интимное отношение к вещам (М. Хайдеггер). Это большая самостоятельная тема, имеющая самое непосредственное отношение к анализу вопроса о компенсаторно-коммуникативных возможностях субъективирования предметного мира.

Если подлинное общение с неодушевленными предметами и стихиями доступно отнюдь не каждому и требует особой духовной организации, то общение с животными гораздо естественнее и доступно многим. Общение с животным может служить звеном, связующим человека с природой в глобальном, космическом контексте, как с представителем мира природы, от которого человек оторван в своих «каменных мешках», и, что гораздо очевиднее, как с партнером по межличностному общению, компенсирующим одиночество в *межличностном измерении*.

Социологи А. А. Попов и В. И. Максименков установили, что зачастую при возникновении в бездетной семье психологических проблем среднего периода жизни «приобретение собаки выполняет функцию компенсации неудовлетворенной потребности в детях – *детокомпенсации*. Иначе говоря, ДС [домашняя собака. – В. Г.] в быту замещает отсутствие реального ребенка и *компенсирует* ее владельцу отсутствие психологического комплекса чувств и переживаний, возникающих при общении с маленькими детьми»³² [курсив мой. – В. Г.]. Среди описываемых в данной статье характерных черт бэби-комплекса обращает на себя внимание то, что общение с ДС «создает повышенное чувство ответственности, дает человеку ощущение собственной значимости, ценности, повышает уровень его самоуважения». Все это отличительные свойства *самоутверждения* – генерализующей функции компенсаторного общения. Однако авторы справедливо подчеркивают, что функция замещения носит в данном случае символический характер и, как всякое замещение, является неполным. Ибо «любой объект-заместитель не может выполнять тех реальных функций, которые свойственны реальному объекту»³³. Что и сообщает компенсации потребности в детях через общение с ДС оттенок *иллюзорности*. Узко социологический подход иногда меша-

ет экзистенциальному взгляду на природу и животных, которые сопровождают нас, даруя нам реальную сверхкомпенсацию. Об этом очень глубоко и сердечно писал Н. Бердяев: «Свое беспокойство о страдании, сопровождающем жизнь, свое сострадание мы не должны ограничивать одним человеческим миром. Страх животных ужасен, и они более беспомощны, чем люди. Нет ничего нелепее декартовского учения о животных как автоматах. В христианстве недостаточно был раскрыт долг человека по отношению к животному миру, в этом буддизм был выше. У человека есть обязанности к космической жизни. На нем лежит вина. Когда умирал мой дорогой Мури, мой любимый кот, и в предсмертной агонии вскрикнул, я почувствовал мировое страдание, страдание всего живущего, и приобщился к этому страданию. Каждый разделяет или должен разделять страдания других и всего мира»³⁴.

Анализируя социально-психологические аспекты взаимодействия человека и домашних животных в семье, М. А. Пороховская обращает внимание на то, в каких направлениях происходит перестройка эмоциональной структуры семьи при включении в нее животных-компаньонов. Опираясь на опыт зарубежных исследований этой темы, она отмечает, что «во-первых, животное может являться средством расширения сети социальных взаимодействий семьи; во-вторых, оно может стать своеобразной проверкой наших истинных чувств, испытываемых к членам семьи, помогая раскрыться нашей любви или ненависти, утверждая нашу независимость или способствуя кооперации с другими родственниками, выявляя наши конструктивные или деструктивные намерения»³⁵. Таким образом, влияние животных на систему общения в семье весьма сложно и далеко выходит за пределы, определяемые прямой компенсацией.

Многие справедливо связывают интенцию к субъективированию животных с наличием у них развитой психики и ряда антропоморфных черт. Но немаловажное значение, на наш взгляд, имеют и архетипические корни такого отношения, заключающиеся в воспроизведении в современных условиях естественной для архаических обществ антропоморфизации природы. Субъективированию животных способствуют и теоретические изыскания ряда ученых прошлого и современности, настаивающих на наличии у наших «братьев

меньших» нравственных чувств и сближающих их тем самым с человеком. Так, выдающийся русский мыслитель П. А. Кропоткин, как известно, считал наличие у животных альтруизма важнейшим фактором эволюции³⁶.

Думается, что распространение нравственной оценки на взаимоотношения человека с миром животных будет способствовать повышению нравственного уровня и совершенствованию межличностных отношений, но лишь при определенных условиях. Во-первых, не следует забывать о различиях между животным и человеком хотя бы в плане зависимости и незащитности их перед последним. Имевшие место в истории суды над животными не более чем курьез, вызванный, кроме прочего, непониманием этих границ. Субъективируя животных, не следует переносить на отношения с ними отрицательные проявления человеческих взаимоотношений. Ибо иллюзорное самоутверждение ничтожнейшего из людей возможно за счет издевательства над животным, жестокого обращения с ними взамен такого же стиля общения с людьми, которые могут дать отпор. Такая форма отношений с животными возможна у детей и подростков с садистскими наклонностями и является своего рода подготовительным классом будущих межличностных отношений.

Гораздо естественней и привлекательней, когда люди проявляют к животным любовь и заботу, хотя и здесь не обходится без девиаций. В некоторых случаях чрезмерная любовь к животным не вполне оправдана и вызывает недоумение у людей беспристрастных. Так, Плутарх приводит следующий эпизод: «Однажды Цезарь увидел в Риме, как какие-то богатые иностранцы носили за пазухой щенят и маленьких обезьян и ласкали их. Он спросил их, разве у них женщины не рождают детей? Этими словами, вполне достойными правителя, он дал наставление тем, которые тратят на животных присущую нам от природы потребность в любви и нежность, тогда как она должна принадлежать людям»³⁷. Действительно, когда любовь к животным конкурирует с любовью к людям или даже вытесняет ее, — это несколько настораживает. Иллюзорно-компенсаторный план «просвечивает» тогда, когда любовь к животным отгораживает человека от других людей, сужает круг его общения, даже делает бесчувственным к человеческим страданиям.

Замечая индивидуальность любимых питомцев, он отказывает в таковой представителям человеческого рода. Для иллюстрации этих положений, как нам кажется, очень подходит персонаж из повести А. Куприна «Поединок» – подполковник Рафальский, по прозвищу Брем. Это почетное прозвище он получил за то, что «все свое время, все заботы и всю неиспользованную способность сердца к любви и привязанности он отдавал своим милым зверям – птицам, рыбам и четвероногим, которых у него был целый большой и оригинальный зверинец»³⁸. Животные для Брема – не безличный объект академических штудий, он очеловечивает их, с пафосом говорит о том огромном и интересном внутреннем мире, которым, по его мнению, обладают животные. «Ты вот поди-ка, убеждает он Ромашова, – понаблюдай-ка: как собака живет, что она думает, как хитрит, как страдает, как радуется <...> ты подойди к собаке, как к человеку, как к ребенку, как к мыслящему существу»³⁹.

На фоне трогательного отношения к животным еще более отвратительным, хотя и вполне объяснимым, предстает жестокое обращение Брема с человеком, с солдатом на маневрах. «Сбились мы все тогда с ног, – рассказывает Назанский, – устали, разнервничались все: и офицеры и солдаты. Брем велит горнисту играть повестку к атаке, а тот, бог его знает почему, трубит вызов резерва. И один раз, и другой, и третий. И вдруг этот самый – милый, добрый, чудный Брем подскакивает на коне к горнисту, который держит рожок у рта, и изо всех сил трах кулаком по рожку! Да. И я сам видел, как горнист вместе с кровью выплюнул на землю раскрошенные зубы»⁴⁰. Чего же стоит очеловечивание животных, любовь к ним, если она не оставляет на долю человека ни жалости, ни сострадания? Лишь тогда, когда через погружение в мир животных как слабых и незащищенных существ, человек преисполняется заботой обо всех обездоленных и незащищенных, когда общение с природой сближает его с людьми, особенно с теми, кто нуждается в его поддержке, можно говорить о реальной *сверхкомпенсации*.

Наиболее распространенный вариант общения с природой имеет промежуточное значение по отношению к только что рассмотренным. Здесь общение с животными, компенсируя утраченное родство с природой и замещая отчасти дефицит межличностных связей, не противопоставляется человече-

скому общению, не сужает его границы и не умаляет его качества. Более того, часто происходит расширение сферы межличностного общения за счет новых контактов с теми, кто разделяет любимое увлечение. Животное становится как бы посредником в межличностном общении, приобретающем предметные черты. Будучи по преимуществу реальной, прямой компенсацией, это общение, таким образом, начинает в некоторых отношениях сближаться с реальной сверхкомпенсацией, выводящей человека на более высокий уровень целостности и гармоничности.

Примечания

¹ См., например: Бубер, М. Проблема человека // Два образа веры. М. : Республика, 1995. С. 209.

² Лифинцева, Т. П. Философия диалога Мартина Бубера. М., 1999. С. 8–9.

³ Цит. по: Лифинцева, Т. П. Философия диалога Мартина Бубера. С. 9.

⁴ Франк, С. Л. Реальность и человек / сост. А. А. Ермичева. СПб. : РХГИ, 1997. С. 116.

⁵ Ильин, И. А. Путь духовного обновления // Ильин, И. А. Путь к очевидности. М. : Республика, 1993. С. 279.

⁶ См. подробно: Гладышев, В. И. Компенсаторное общение: социально-философский анализ / Рос. филос. о-во и др. Екатеринбург : Банк культур. информации, 1999.

⁷ См.: Садлер, У. А. От одиночества к анонии / У. А. Садлер, Т. Б. Джонсон // Лабиринты одиночества. М. : Прогресс, 1989. С. 21–51.

⁸ Уайт, Л., мл. Исторические корни нашего экологического кризиса // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М. : Прогресс, 1990. С. 197.

⁹ См.: Атфилд, Р. Этика экологической ответственности (главы из книги) // Там же. С. 203–220.

¹⁰ Бердяев, Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев, Н. А. О назначении человека. М. : Республика, 1993. С. 170.

¹¹ Кнорозов, Ю. В. Мануэль Галич и его книга // Галич, М. История доколумбовых цивилизаций. М. : Мысль, 1990. С. 24.

¹² См.: Гуревич, А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М. : Искусство, 1981. С. 80, 81, 166, 167.

¹³ Гуревич, А. Я. Категории средневековой культуры. М. : Искусство, 1984. С. 66.

- ¹⁴ Там же. С. 69.
- ¹⁵ Гуревич, А. Я. Проблемы... С. 138.
- ¹⁶ Садлер, У. А. Указ. соч. С. 33.
- ¹⁷ Калачев, Б. Ф. Источники информации о психотехнике в молодежных группах мистиков // По неписанным законам улицы. Мистические неорелигиозные группы в молодежной среде / под ред. Ю. М. Хотченкова. М., 1991. С. 191.
- ¹⁸ См.: Гришина, Е. А. Мистические неорелигиозные группы в молодежной среде // По неписанным законам улицы... С. 176–177; Вилкс, А. Я. Во что верят члены нетрадиционных религиозных групп молодежи? // Криминологи о неформальных молодежных объединениях. С. 148, 150, 156–157.
- ¹⁹ В последние годы в России происходили «громкие» процессы над сатанистами, обвиняемыми в совершении ритуальных убийств людей.
- ²⁰ Юнг, К. Г. Йога и Запад // Юнг, К. Г. О психологии восточных религий и философий. М.: Медиум, 1994.
- ²¹ Сурдин, В. Г. Астрология – часть массовой культуры // Земля и Вселенная. 1990. № 3. С. 82.
- ²² Калачев, Б. Ф. Указ. соч. С. 197.
- ²³ См.: Плеханов, Г. В. Толстой и природа // Плеханов, Г. В. Избр. филос. произведения : в 5 т. М. : Соцгиз, 1958. Т. 5. С. 607-612.
- ²⁴ См.: Лапшин, И. И. Проблема «чужого Я» в новейшей философии. СПб., 1910.
- ²⁵ Огурцов, А. П. Тело // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Ин-т философии РАН. М. : Мысль, 2010. С. 27.
- ²⁶ Олеша, Ю. К. Избранное / предисл. В. Шкловского. Фрунзе : Адабият, 1989.
- ²⁷ Об общении человека с вещью см.: Бодрийяр, Ж. Система вещей. М. : Рудомино, 1995; Топоров, В. Н. Вещь в антропоцентрической перспективе. М. : Книж. сад, 1993. С. 70–167.
- ²⁸ Кемеров, В. Е. Введение в социальную философию : учеб. пособие для гуманитар. вузов. М. : Аспект Пресс, 1996. С. 92.
- ²⁹ Бодрийяр, Ж. Указ. соч. С. 23.
- ³⁰ Там же. С. 76.
- ³¹ Линденберг (Челищев), В. А. Тайнство встречи. М. : Криптологос, 1997.
- ³² Попов, А. А. Об одном примере замещения потребности в детях / А. А. Попов, В. И. Максименков // Проблемы воспроизводства и занятости населения / АН СССР. Ин-т социол. исслед. М. : ИСП, 1984. С. 42.
- ³³ Там же. С. 56, 57.
- ³⁴ Бердяев, Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев, Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 290.
- ³⁵ Пороховская, М. А. Социально-психологические аспекты взаимодействия человека и животных в семье // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 18. Социология и политология. 1997. № 3. С. 117.
- ³⁶ См.: Кропоткин, П. А. Этика // Избр. труды. М. : Политиздат, 1991.
- ³⁷ Плутарх. Избранные жизнеописания : в 2 т. Т. 1. М. : Правда, 1986. С. 283.
- ³⁸ Куприн, А. И. Поединок // Куприн, А. И. Избр. соч. М. : Худож. лит., 1985. С. 352.
- ³⁹ Там же. С. 355.
- ⁴⁰ Там же. С. 432.

Н. А. Иванова

СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ: УСЛОВИЕ ВОЗМОЖНОСТИ, СУЩНОСТЬ И МНОГООБРАЗИЕ ФОРМ

Ставится задача выявить условие возможности и формальные свойства социальных практик, а также многообразие их форм. Автор делает вывод о том, что социальные практики представляют собой процесс хабитуализации действий, обладающий пространственно-временной контекстуальностью и обеспечивающий единство субъективных и объективных аспектов. Субъектным основанием социальных практик является телесность человеческого существования, которая в процессе седиментации наполняется различными императивами (смысловыми и поведенческими). Многообразие форм социальных практик обусловлено их регионализацией, а также интенциональной неоднородностью, присущей субъектам социальных практик.

Ключевые слова: практики; социальные практики; пространство; время; телесность; субъект.

Современное социально-гуманитарное знание в отношении социальных практик характеризуется следующей ситуацией. С одной стороны, можно констатировать широкое использование данного термина в различных контекстах, с другой – отсутствие его однозначного определения. Термин ‘социальные практики’ можно считать производным от концепта ‘практика’, интерпретация которого в рамках философского дискурса имеет несколько устоявшихся коннотаций. Наиболее широкую трактовку предложила античная культура, где практика не столько противопоставлялась теории, сколько обозначала единство моральных, познавательных и эстетических характеристик: совокупность нравственно-благого усилия воли, благородной мысли и красивого поступка¹. В более узких трактовках под практикой понимается форма активности, противоположная теоретическому и умозрительному отношению к миру. Как частный случай данной трактовки практика рассматривается в качестве характеристики сознания. Технологизация понятия ‘практика’ была реализована в рамках теории эффективной организации действия (праксиологии). И наконец, практика представляет собой первичный и универсальный способ отношения к миру. И именно в этом значении понятие ‘практика’ оказывается наиболее востребованным в современных социальных и гуманитарных науках.

Универсализацию категории ‘практика’, как известно, осуществил марксизм, в котором декартовское «мыслю, следовательно, суще-

ствую» было заменено формулой «действую, следовательно, существую»². При этом формальным свойством действия выступила предметность и социальность, а исходной точкой действия – естественная и постоянная связь человека с окружающей средой. Субъектное основание практики стало рассматриваться не как абстрактная личность, а как человек, занимающий определенную социальную позицию, относящийся к определенной социальной группе и культурной общности. Познание было предложено трактовать как сложный процесс взаимодействия человека и мира, имеющий материально-практический характер.

Предложенное Марксом понятие ‘социальные практики’ сохранило свое значение в западной традиции в рамках подходов, направленных на постановку вопроса о соотношении микро- и макросвязей, а также решение задачи интеграции действия и структур. Ключевая категория дискурса об обществе – понятие ‘социальные практики’ – представлено в работах П. Бурдье и Э. Гидденса.

В творчестве П. Бурдье идея практики впервые была представлена в работе «Очерки теории практик», а затем получила дальнейшее развитие в книге «Практический смысл»³. Основой его теории практик выступает критика подхода, в котором действие отождествляется с интеллектуализмом, что приводит к подмене практического отношения к миру отношением, свойственным наблюдателю. Эта идея практически воспроизводит знаменитое высказывание К. Маркса о том, что созерцательный подход не учитывает активности

субъекта, понимаемую как практическое действительное отношение к миру. Теоретическому отношению П. Бурдьё противопоставил отношение субъекта, охваченного практическим отношением или «стихией действия» с присущей ей логикой. Субъектом практик выступает агент, наделенный специфической формой компетентности, а именно практическим чувством, которое, выступая инструментом практической экономии, является частью габитуса и позволяет экономить энергию, под которой, в первую очередь, понимается рефлексивная активность. Это обстоятельство позволило критикам П. Бурдьё упрекнуть его в том, что он слишком радикально противопоставляет практическое и интеллектуальное отношение к миру, в результате чего субъекты действия, по выражению Г. Гарфинкеля, предстают как «культурные идиоты». В теории практики Бурдьё рефлексивность субъекта актуализируется в ситуации кризиса, когда обычный ход действия проблематизируется. Именно этим обстоятельством продиктовано требование рефлексивного характера исследовательской деятельности, призванной повысить эффективность научного труда.

Неоднородный характер социального пространства описывается П. Бурдьё с помощью понятия 'поле'. Общее социальное поле, которое представляет собой состояние соотношения сил между позициями субъектов и институтами, состоит из ряда полуавтономных полей (религиозного, научного, экономического, политического и др.). Все социальные поля обладают общими и специфическими свойствами. К первым П. Бурдьё относит наличие истории, позиции, стратегии, правила, ресурсы или капитал, борьбу, интересы, ставки. Все эти формальные свойства полей приобретают специфический вид внутри конкретного поля благодаря габитусу агентов, который участвует в диалектическом процессе функционирования поля, так как одновременно порождает поле и сам порождается им. Детемпорализующей установкой П. Бурдьё противопоставляет требование ввести в анализ практик фактор времени, указывающий на неопределенность порождающей логики социальных практик.

Вопрос о рефлексивном характере практики после П. Бурдьё был поднят благодаря идее «ситуационного действия» («режимов действия») в работах Л. Тевено⁴. В рамках предложенного им подхода практика рассма-

тривается через единство интериоризированных форм (умение действовать и использовать аргументы) и экстериоризированных механизмов (готовность действовать). Особое внимание Л. Тевено уделяет дистинкциям режимов оправдания и ситуациям компромисса между разными режимами (например, практикам «сидения на двух стульях»), порождающим двойственную идентичность, которая выступает источником конфликтов и кризисов идентичности). В научной практике примером может служить ученый-администратор, который согласно исследовательской стратегии должен руководствоваться нормой беспристрастности, в качестве же администратора отстаивать организационные задачи и преследовать коммерческие цели. С целью преодоления этих внутренних противоречий современная наука разводит данные позиции (режимы). А так как эти стратегии выступают источником формирования новых практик, а, следовательно, социальных структур, это, в свою очередь, ведет к рассогласованию требований в отношении науки со стороны различных социальных структур (администрирования и исследования) и создает кризисные ситуации не только на уровне внутренних установок, но и социальных институтов. В целом же Л. Тевено интересуют режимы реальной вовлеченности акторов в среду, под которой понимаются не только другие субъекты, но и вещи, что позволяет говорить о разных видах «агентности» (человеческой и нечеловеческой). Процесс вовлечения не носит исключительно характер приспособления, а имеет творческую природу, что порождает многообразие прагматических режимов действия. Критические способности, как и режимы оправдания, многообразны и зависят от ситуаций, которые обуславливают их возникновение и применение.

Практики, обладающие пространственно-временной характеристикой, рассматриваются как основа предметного поля в теории Э. Гидденса⁵. Здесь следует отметить одно важное обстоятельство. С одной стороны, на уровне концептуализации социальных практик признается, что социальные действия развертываются в пространстве, а группы и институты обладают местом. С другой стороны, в эмпирических исследованиях (за исключением, пожалуй, анализа городских практик) удивительно мало уделяется внимания тому обстоятельству, что пространственные пат-

терны оказывают на социальные практики существенное и содержательное воздействие. На это обстоятельство обращает внимание А. Ф. Филиппов⁶. С его точки зрения, обращение социальных наук к проблеме пространства связано с постановкой фундаментального вопроса: как возможно общество? Этот вопрос при внимательном рассмотрении неизбежно оборачивается вопросами: что есть общество и где оно находится? Именно последний вопрос обусловлен значимостью пространства в сфере социального. А. Ф. Филиппов отмечает, что пространство социальных практик не сводится к его географической форме, так как в первую очередь связано с телом субъекта действия. Это означает, что основополагающую роль в социальной жизни играют дистанции тел в отношении друг к другу, способность субъектов взаимодействия воспринимать телесное присутствие как других, так и самих себя. Близкую позицию в отношении роли пространственности занимает Дж. Ло. Акцентирование роли материального и допущение множественности «способов упорядочивания» позволяет ему настаивать на идее множественности форм пространственности, которые «порождаются и приводятся в действие расположенными в них объектами»⁷. В отличие от фундаментального допущения акторно-сетевой теории, согласно которому условием возможности целостности социальных сетей, потоков и регионов являются стабильность и неизменность пространственных отношений между объектами, Дж. Ло ставит задачу реабилитировать изменчивость пространства потоков, указав на взаимное производство объектов и пространства. В качестве иллюстрации он противопоставляет две социальные практики. Одна представлена лабораторной практикой борьбы с сибирской язвой Луи Пастера, где аккумулируются все необходимые ресурсы, и это обеспечивает ее превосходство и стабильность. В результате этого Институт Пастера предстает как центр, а все остальное – периферией. Другим примером является изменчивая техника втулочного насоса Моргана, положившая начало распределенному действию, когда успех внедряемого устройства зависит от места, где оно постоянно трансформируется и меняет свою форму, так как является нефиксированным и принадлежит текущей пространственности.

Что касается временного характера социальных практик, то на его методологическое значение для анализа практик обратили внимание П. Сорокин и Р. Мертон, предложив ряд выводов⁸. Во-первых, вне категории времени невозможно социальное изменение. Во-вторых, представление о том, что время – это гомогенный феномен, есть воображаемая фикция, на что указал в своих работах А. Бергсон. Неоднородность времени порождает многообразие его форм: математическое, астрономическое, психологическое, экономическое, социальное и другие. В-третьих, в сфере социального время отражает действие и взаимодействие групп. В-четвертых, социальное время имеет не столько количественное, сколько качественное измерение. Дифференциация качества времени в социальной сфере осуществляется на основе общих для групп установок, интересов, обычаев, ритуалов и пр. В-пятых, социальное время, образуя темпоральную схему, способствует синхронизации и координации действий, создает ритм коллективной жизни. В-шестых, разнообразие в потребностях синхронизации и координации действий создает системы локального времени, которые варьируются в зависимости от объема и функции группы. Расширение групповой интеракции формирует расширение системы времени. И наконец, время как формальное свойство социальных практик порождает неопределенность, и потому единство стиля, характеризующее социальные практики, не обладает строгостью и тотальным постоянством.

Многообразие форм социальных практик описывается Э. Гидденсом посредством понятия ‘регионализация’, означающим зонирование социальных практик в пространстве и времени. Регионализация социальных практик не означает, что в социальном пространстве имеют место закрытые и автономные области различной релевантности. Социальные практики характеризуются взаимопроникновением, пересечением и просачиванием. В частности, Гидденс подчеркивает гибкий и подвижный характер границ между наукой и сферой повседневности. Детальный анализ этих границ позволяет выделить разрывы и непрерывности, различия и сходства, а также взаимное обогащение. Так, научные практики становятся частью повседневного мира. Наука, в свою очередь, опирается на здравый смысл, который выступает культурной

системой, но не в значении семиотической конструкции (К. Гирц), а как многообразие способов жизни (С. Холл).

Проблематика субъекта действия операционализируется Э. Гидденсом с помощью понятий «сознание» и «самость». В отношении самости Э. Гидденс пишет: «Позиция, которой мы будем неуклонно придерживаться в ходе нашего изложения, заключается в том, что ключевым моментом действующей “самости” является тело, расположенное в пространстве-времени». Анализируя рефлексивность акторов социального действия, Э. Гидденс предлагает различать сознание «практическое» и «дискурсивное». Под «практическим сознанием» понимается все то, что субъекты знают и чем владеют в отношении условий собственных действий, но что они не могут представить в дискурсивной форме. Процесс формирования практического сознания может быть описан с помощью понятия ‘седиментация’, которое в феноменологической традиции используют Э. Гуссерль и А. Шюц. Имея латинское происхождение, ‘седиментация’ означает оседание, превращение исходного подвижного состояния в осадок. Интерсубъективная седиментация имеет место в том случае, когда несколько субъектов объединяет общая биография, история и опыт, который соединяется в практическом сознании или практическом чувстве (опыте владения вещами и телом). В контексте идеи кризиса европейских наук Э. Гуссерль описывает процесс «седиментации смысла» как процесс превращения опыта в смысловые конструкции, которые утрачивают исходные основания, и оценивает данный процесс негативно как утрату связи с жизненным миром⁹. Однако представляется, что процесс седиментации имеет отношение не только к смысловой сфере и не носит исключительно негативные формы. Это затвердевание позволяет сохранить предшествующий опыт, обеспечив тем самым преемственность и стабильность социальных практик.

А. Шюц раскрывает процесс седиментации в рамках проблемы релевантности, а именно факта неоднородности наличного знания как результат отложения опыта¹⁰. Седиментация описывает запас наличного знания как историческое отложение предшествующего опыта. При этом А. Шюц отмечает, что, во-первых, не существует исходных (предельных) оснований опыта как в хроно-

логическом смысле, так и в фундаментальном значении. Во-вторых, запас наличного знания не является гомогенным и его элементы не являются последовательными и необходимо связанными друг с другом. Это различие может быть объяснено различием процессов его формирования. Поэтому изучение конститутивного процесса, который приводит к осадению предыдущего опыта в запас наличного знания, требует генетического анализа, помогающего понять гетерогенную структуру знания, так как она отражает различие форм седиментации: от молчаливого принятия до рефлексивной достоверности.

Еще одной важной перспективой анализа практик в теории Э. Гидденса является идея непреднамеренных последствий действий субъектов, связанная с их неспособностью полностью контролировать социальные практики и доказывающая компетентностную ограниченность акторов как в аспекте знаний, так и умений, и навыков. Диалектика непреднамеренных последствий целенаправленных действий позволяет понять социальную практику как сложную последовательность взаимосвязанных событий, обладающую эффектом самоорганизации.

Осмысление феномена социальных практик осуществляется в работах отечественных авторов. Рецепцию понятия ‘практика’ в современной критической теории осуществляет В. Н. Фурс. Концептуальную общность современной социальной теории в лице ее крупнейших предстателей (П. Бурдьё и Ю. Хабермаса) он усматривает в построении картины социального мира, «в которой повседневные практики, сплетающие социальную материю, производят и воспроизводят общественные системы»¹¹. Причиной появления этого нового стиля социологического воображения, по мнению В. Н. Фурс, является обращение к повседневности с ее креативным потенциалом и единством объективных и субъективных аспектов.

Ю. М. Резник полагает, что идея социальных практик призвана обратить внимание на человека как субъекта, творящего события символического и материального характера. Ю. М. Резник пишет: «...социальные практики формируются в ходе совместной деятельности людей, направленной на изменение качества их социальной среды (жизни) в соответствии с их установками (интенциями), социальным капиталом и другими ресурса-

ми»¹². Следовательно, в предложенной им трактовке социальные практики представляют собой коллективные проекты, условиями реализации которых выступают, во-первых, субъекты, обладающие ресурсами различной природы (субъективные факторы), во-вторых, социальная среда (факторы объективные). Ключевой характеристикой субъекта практик выступает интенциональность.

Оригинальную и наиболее полную трактовку практик предлагают В. Волков и О. Хархордин¹³. С точки зрения В. Волкова, понятие 'практика' призвано в первую очередь выполнить роль методологического компромисса между свободой и активностью «агента» и необходимостью системно-структурных ограничений. Единство практической парадигмы обеспечивают две взаимосвязанные идеи: «фоновый» и «раскрывающий» характер практик. Идея фонового характера практики в социальной науке принадлежит Г. Гарфинкелю, согласно которой субъекты реализуют социальную действительность в форме «правил говорения», имеющих не столько содержательный, сколько структурный характер. О. Хархордин определяет теорию практик как стиль исследовательского мышления, а не набор теоретических построений. Доказательством зрелости данного исследовательского стиля является появление работ, где присутствуют понятия 'фон' или 'задний план'. Характерные особенности и трудности исследований практик, во-первых, проявляются в том, что их различие, как правило, схватывается в процессе наблюдения, то есть визуально, во-вторых, знание о практике относится к знанию «как», и, в-третьих, подобное знание носит характер озарения.

Согласно позиции А. А. Дьякова, концепт практики содержит в себе три коннотации¹⁴. Во-первых, регулярную повторяемость определенных действий, что отсылает к идее «рутинизации» Э. Гидденса, означающей преобладание привычных форм поведения и стилей. Рутинизация, с одной стороны, обеспечивает целостность личности социального актора, с другой – является важной составляющей общественных институтов, гарантирующих их воспроизводство. Во-вторых, практика предполагает разделение данного регулярно воспроизводимого способа действия неким сообществом, что подчеркивает коллективный характер практик. Наконец, практика предполагает наличие смыслово-

го основания, принадлежащего субъекту практик. Подобная интерпретация понятия 'практика' рассматривает социальность как ее формальное свойство. Под социальностью же понимается осмысленное коллективное действие.

На необходимость введения понятия 'социальные практики' для междисциплинарного анализа сложных общественных явлений настаивает В. И. Родионова. Теоретико-методологическим основанием исследований сферы медицинских услуг теория практик выступает в работах Н. Л. Антоновой. Обращение же к социальным практикам в рамках решения проблемы доверия и согласия осуществляется И. В. Глушко¹⁵.

В отношении многообразия форм практик можно предположить, что основанием их классификаций выступает типология социальных институтов. И тогда можно говорить о практиках религиозных, правовых, научных, экономических, досуговых и т. п. Относительную автономию социальных практик внутри социальных институтов утверждает Т. И. Заславская, полагая, что внутри последних могут быть реализованы различные практики, разнообразие которых может не затрагивать институциональной сущности¹⁶. Однако трансформация социальных институтов всегда обеспечивается изменением социальных практик. Другими словами, институциональное пространство неоднородно именно благодаря разнообразию социальных практик. Основным источником социальных изменений, по мнению Т. И. Заславской, выступают различные акторы (общенациональные, региональные, локальные, групповые и индивидуальные). В структурном отношении субъект общественного развития представлен четырьмя компонентами: социально-демографическим, социально-экономическим, социокультурным и деятельностным (последний является решающим).

Вопрос о типологии социальных практик поднимается М. А. Шабановой в рамках проблемы формирования в России гражданского общества¹⁷. Она предлагает делить социальные практики на институционализованные и неинституционализованные, реализующиеся в сфере повседневности и, как правило, в отношении институционализованных форм оценивающиеся как маргинальные. Однако в настоящее время, когда повседневность все реже оценивается как низший уро-

вень реальности, подобный подход представляется проблематичным. Рассматривать повседневность как формальную черту любой из социальных практик предлагает Т. Тягунова, что порождает изменение исследовательских установок в отношении анализа разных социальных форм практик с целью выявления их повседневного осуществления¹⁸.

В качестве необходимых условий формирования личности социальные практики рассматриваются В. М. Розиним, который выделяет ряд основных мегатенденций в формировании социальных практик¹⁹. Одна соответствует развитию техногенной цивилизации и имеет как конструктивный, так и деструктивный характер. Другая отмечена становлением новых форм социальности (практики зеленых, антиглобалистов, различные формы метакультур). Отличительной формальной особенностью проектирования нового типа социальных практик является ее рефлексивность. Содержательная сторона представлена совокупностью фундаментальных идей: безопасное развитие; создание условий взаимодействия и сосуществования разных форм и стилей; согласованность всех форм социальных практик с требованиями «Социума» (понимаемого либо как планетарная социальная жизнь либо, как Мегасубъект).

В нашей интерпретации социальные практики представляют собой процесс хабиитуализации (опривычивания) действий, обладающий пространственно-временной контекстуальностью и обеспечивающий единство субъективных и объективных аспектов. Субъектным основанием социальных практик является телесность, которая в процессе седиментации наполняется различного рода императивами (смысловыми и поведенческими). Так как проблематика телесности представляет собой отличительную черту современной социально-гуманитарной рефлексии, мы исходим из того, что телесный характер человеческого существования, по выражению Э. Гуссерля, ускользает от традиционных оппозиций материального и духовного, а его существенной чертой выступает эксцентрическая позициональность, на которую указал Х. Плеснер²⁰. Многообразие форм социальных практик обусловлено их пространственно-временной контекстуальностью, а также интенциональной неоднородностью, присущей субъектам социальных практик, под которой понимается по-

стоянная напряженность между человеком и миром.

Вопрос о том, является ли рефлексивность формальным свойством социальных практик, представляется открытым. Согласно этнометодологической традиции практики обладают «наблюдаемостью и сообщаемостью», и это соответствует общепринятой точке зрения о том, что действие субъекта всегда осмысленно в отличие от происходящего в природе. Следовательно, социальные практики всегда имеют смыслы. Возможность говорить не столько о рациональном и сознательном, сколько о бинарном или амбивалентном характере субъектного основания социальных практик, связана с критикой идеи рациональности, о чем свидетельствуют идеи «непреднамеренных последствий» Э. Гидденса и «практического чувства» П. Бурдьё.

Примечания

¹ Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-науч. фонд. М. : Мысль, 2001. Т. III. С. 321–325.

² Ярошевский, Т. М. Размышления о практике. По поводу интерпретации философии К. Маркса : пер. с пол. М. : Прогресс, 1976. С. 237.

³ См.: Бурдьё, П. Практический смысл. СПб. : Алетейя, 2001. 562 с.

⁴ См.: Тевено, Л. Прагматика познания. Введение: исследование связи между познанием, коллективностью и практикой // Социол. журн. 2006. № 1/2–3/4.

⁵ См.: Гидденс, Э. Устроение общества: (Очерки теории структуризации). М. : Акад. Проект, 2003. 523 с.

⁶ См.: Филиппов, А. Ф. Социология пространства // Логос. 2000. № 2 (23). С. 113–151.

⁷ Ло, Дж. Объекты и пространство // Социология вещей : сб. ст. / под ред. В. Вахштайна. М. : Территория будущего, 2006. С. 225.

⁸ См.: Сорокин, П. А. Социальное время: опыт методологического и функционального анализа / П. А. Сорокин, Р. К. Мертон // Социол. исслед. 2004. № 6. С. 112–119.

⁹ См.: Гуссерль, Э. Избранные работы / сост. В. Куренной. М. : Территория будущего, 2005. 464 с.

¹⁰ См.: Шюц, А. Избранное: (Мир, светящийся смыслом) : пер. с нем. и англ. М. : Рос. пол. энцикл. (РОССПЭН), 2004. 1056 с.

- ¹¹ Фурс, В. Н. Рецепция идей Маркса в современной критической теории // *Обществ. науки и современность*. 2002. № 5. С. 118.
- ¹² Резник, Ю. Человек и его социальные практики // *Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования*. Вып. 2. М. : ИФ РАН, 2008. С. 85.
- ¹³ См.: Волков, В. В. *Теория практик* / В. В. Волков, О. В. Хархордин. СПб. : Изд-во Европ. ун-та в СПб., 2008. 298 с.
- ¹⁴ См.: Дяков, А. А. *Теория практик: социально-философский потенциал концепции* // *Изв. Саратов. ун-а*. 2011. Т. 11. Сер. Философия. Психология. Педагогика. Вып. 1. С. 8–12.
- ¹⁵ См.: Антонова, Н. Л. *Становление, функционирование и развитие социальной практики обязательного медицинского страхования в России* [Электронный ресурс] : автореф. дис. ... д-ра социол. наук. Екатеринбург, 2012. URL: <http://www.dissers.ru/actorefeti-dissertatsii-sotsiologiya/a11.php> (дата обращения: 21.03.2014); Глушко, И. В. *Диалектика доверия и согласия в социальном дискурсе* [Электронный ресурс] // *Теория и практика обществ. развития*. 2010. № 2. URL : <http://www.teoria-practica.ru/-2-2010/philophy/glushko.pdf> (дата обращения: 19.02.2014); Родионова, В. И. Категория «социальные практики» в понятийном аппарате социальной философии [Электронный ресурс] // *Инновации в науке : материалы IX Междунар. заоч. науч.-практ. конф.* Новосибирск, 2012. URL : <http://sibac.info/index.php/2009-07-01-16/3010> (дата обращения: 03.04.2014).
- ¹⁶ См.: Заславская, Т. И. *Социетальная трансформация российского общества. Деятельностно-структурная концепция*. М. : Дело, 2003. 568 с.
- ¹⁷ См.: Шабанова, М. А. *Современные социальные практики и проблемы формирования гражданского общества в России* // *Гражданское общество в России : проблемы самоопределения и развития* / Б. И. Коваль (отв. ред.), А. Н. Анирин, С. И. Семенов. М. : Северо-Принт, 2001. С. 110–120.
- ¹⁸ См.: Тягунова, Т. *Смотреть этнометодологически* // *Социол. обозрение*. 2009. Т. 8, № 1. С. 86–99.
- ¹⁹ См.: Розин, В. М. *Социальные практики как условие становления и развития личности* // *Личность в социокультурном измерении: история и современность*. М. : Индрик, 2007. С. 21–28.
- ²⁰ См.: Плеснер, Х. *Ступени органического и человек* // *Проблема человека в западной философии : переводы / сост. и послесл. П. С. Гуревича ; общ. ред. Ю. Н. Попова*. М. : Прогресс, 1988. С. 96–151.

Ю. Б. Казанцева

ЭВОЛЮЦИЯ СОЦИАЛЬНЫХ ОБЯЗАТЕЛЬСТВ И ОЖИДАНИЙ РАБОТНИКОВ БИЗНЕС-ОРГАНИЗАЦИЙ В КОНТЕКСТЕ ТЕОРИИ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО КОНТРАКТА

Рассматривается историческая динамика социальных обязательств и ожиданий работников бизнес-организаций сквозь призму теории психологического контракта. Анализируются различия между старым и новым типами психологического контракта, а также приводятся рекомендации для менеджмента относительно оптимизации трудового взаимодействия в компаниях.

Ключевые слова: социальные обязательства и ожидания; психологический контракт; старый тип психологического контракта; новый тип психологического контракта.

В современных условиях социальные отношения работника и работодателя начинают принимать качественно новые формы, нежели несколько десятилетий назад. Трудовая среда, изменяясь под влиянием глобализации и множества других социально-экономических причин, начинает предъявлять как работнику, так и работодателю качественно новые требования. Те схемы и порядки, по которым строились трудовые отношения в организациях еще 30 лет назад, утрачивают свою актуальность и требуют пересмотра и дополнения тех теоретических концепций, которые лежали в основе трудового взаимодействия, основанного на коллективистских ценностях. С развитием сложных компьютерных технологий, появлением большого количества новых специализаций, интеграцией IT-систем, увеличением ценности дефицитных ресурсов, которыми обладает работник, современные трудовые контракты становятся все более и более индивидуализированными. Подобная индивидуализация выводит на первое место такие понятия, как мотивация, вовлеченность сотрудников в рабочий процесс, компании действительно начинают «заботиться» о своем персонале, и особое значение приобретает изучение социальных отношений, формирующихся между работником и работодателем. То есть отношения работника и работодателя не ограничиваются более одним трудовым договором, а представляют собой сложный набор взаимных ожиданий и обязательств, закрепленных как в формальном трудовом договоре, так и непрописанных – либо устно оговоренных, либо интуитивно подразумеваемых (сюда относятся очевидные обязательства, которые не

требуют уточнения, например, то, что работник должен выполнять задания начальства). Однако сфера изучения социальных обязательств и ожиданий, несмотря на всплеск исследовательского интереса к ней в последние десятилетия, отмечается крайней неоднозначностью и непроработанностью теоретических и эмпирических конструктов. Подобная ситуация может быть связана с тем, что исследователи так и не смогли прийти к «общему знаменателю» в вопросе о содержании и операционализации понятий в системе изучаемого объекта, а также в отсутствии единой теоретико-методологической основы анализа трудового взаимодействия.

Кроме того, в условиях глобальных изменений, затрагивающих аспекты трудовых отношений, прежние теоретико-методологические подходы, которыми руководствовалась социальная наука в 1950–1980-х гг., и, прежде всего, в рамках «исследований индустриальных отношений» (Industrial relations), в которых главный акцент делался на коллективных договоренностях между «трудом» и «капиталом», требуют своего пересмотра. Можно сказать, что современное общество требует теоретико-методологических подходов, которые основываются на иных теоретических концепциях, являются их развитием, переосмыслением. Новый общественный контекст обусловил необходимость разработки современных подходов, актуальных для объяснения личностного уровня трудовых отношений¹. По сути, речь идет о становлении новых теоретических подходов к анализу сферы труда, которые опираются на интеракционистские модели, а также тщательном изучении социальных обязательств

и ожиданий применительно к их конкретно-историческому характеру.

Говоря о конкретно-историческом характере социальных обязательств и ожиданий, мы в первую очередь имеем в виду углубляющуюся индивидуализацию контрактных отношений между работником и работодателем под воздействием развития технологий, уровня образования, глобализации рынков, дисперсии рабочих мест и т. д., а также то, что социальные ожидания и обязательства всегда в значительной мере основывались на степени защищенности работника, где главную роль играли традиции, культура, закон и прописанные правила. Рассмотрение этих аспектов изучения социальных обязательств и ожиданий в исторической перспективе позволило бы проследить основные недочеты в теоретико-методологической конструкции, а также понять, как изменялся характер ожиданий и обязательств в трудовой среде, и сделать практические выводы для оптимизации рабочих взаимоотношений. Данный конкретно-исторический характер социальных обязательств и ожиданий, по нашему мнению, наиболее полно находит свое отражение в теории психологического контракта, которая пытается на основе применения обменного подхода интегрировать в своем предметном поле все основные элементы трудовых взаимодействий и которая получила наибольшее распространение среди теорий, применяющих обменную методологию к интеракционистскому анализу трудовых отношений в современном обществе.

В данной статье мы постараемся осветить основные аспекты конкретно-исторического характера социальных обязательств и ожиданий сквозь призму теории психологического контракта, рассмотрев его динамику в процессе эволюции трудовых отношений.

Концепция психологического контракта активно изучается на западе не один десяток лет и накопила уже довольно внушительный массив теоретических и практических исследований, однако для российской науки эта теория сравнительно нова, так как социальные ожидания и обязательства упоминались в практических исследованиях либо в контексте изучения удовлетворенности трудом, либо лояльности.

Описывая психологический контракт, в целом, можно определить его как «индивидуальные верования, формируемые органи-

зацией и рассматриваемые в рамках обменных отношений между каждым конкретным работником и организацией»². Основой этих отношений является «взаимность» между индивидом и организацией относительно воспринимаемых социальных обязательств и ожиданий³. Отсюда мы можем увидеть, что концепция психологического контракта вращается вокруг индивидуальных верований и ожиданий, которые могут разительно отличаться у разных людей и состоять из гораздо большего «набора элементов», чем формальный трудовой контракт, что делает природу психологического контракта крайне субъективной и проблематичной для изучения. Подобная субъективность и сложность вызвала немало дебатов среди исследователей и привела к своеобразному «аналитическому кошмару» в предметном поле теории психологического контракта, так как разные ученые вкладывали различный смысл в понятие и содержание психологического контракта. То есть, несмотря на большое количество работ, в данном предметном поле все еще наблюдается значительная неопределенность, преодолеть которую возможно путем подведения единой теоретико-методологической базы, а также путем глубокого анализа изменений в характере социальных обязательств и ожиданий, связанных с глобальными историческими изменениями трудовых отношений.

По сути, психологический контракт представляет собой непрописанное соглашение между работником и организацией, основанное на взаимно разделяемых обязательствах и ожиданиях, где основными параметрами этих отношений можно назвать следующие:

– что предоставляет организация: то, что организация обязана предоставить, включая материальное вознаграждение и справедливость в выполнении своих обязательств;

– что организация ожидает от работников: та добавленная стоимость, которую, как ожидает организация, принесут работники, включая выполнение работы, честность, лояльность, гибкость и т. п.;

– что предоставляют работники организации: то, что по мнению работников, они обязаны дать организации, – усилия, навыки, знания, приверженность и, конечно, выполнение своих обязательств;

– что работники ожидают от организации: представления работников о том, что организация обязана предоставить им заработную

плату, защищенность труда, хорошие рабочие условия и т. д.⁴

Таким образом, в отличие от формального контракта, имеющего оговоренное содержание и фиксированные параметры, психологический контракт представляет «взгляд на реальную ситуацию сквозь призму субъективного восприятия сторон трудового взаимодействия друг другом и может быть намного более действенным в плане определения поведения работников. Ведь именно психологический контракт дает работникам информацию о том, что они обязаны сделать, чтобы выполнить свою часть соглашения, и что они, в свою очередь, могут ожидать от работы»⁵. Можно сказать, что психологический контракт – это некая система неформальных ожиданий, которая «обволакивает» реальный процесс трудового взаимодействия, это то, что предваряет, сопровождает и вытекает из прямого акта трудового взаимодействия, выступает, как аура, духовная атмосфера, наполненная переживаниями работников, их мыслями и чувствами. Данный конструкт является очень тонким, переменчивым, изменяясь вслед за изменениями в трудовых отношениях, требует осторожного и детального рассмотрения, и поэтому, на наш взгляд, его необходимо рассматривать в динамике, а не в статике, принимая во внимание все социально-экономические изменения, новые условия труда, глобализацию рыночных отношений и проч., и именно поэтому так важна тут историческая перспектива.

В ранних исследованиях психологический контракт рассматривался безотносительно ко времени, как статичный элемент. Большинство работников 50–60-х гг. были обеспечены «чувством стабильности» по отношению к своей организации, структура которых была прозрачна, и каждый человек прекрасно знал свое рабочее место и был уверен, что оно останется за ним в будущем⁶. Такая прозрачность создавала прекрасные предсказательные возможности, обеспечивала защиту труда для рабочих и, вполне возможно, воспитывала в них приверженность и лояльность по отношению к своей организации. Работодатели, в свою очередь, приобретали надежную рабочую силу и могли быть уверены в том, что инвестиции в обучение и развитие принесут выгоду компании в долгосрочной перспективе⁷. Именно в таких условиях «родилось» понятие психо-

логического контракта, впервые предложенное Крисом Арджирисом в 1960 г., которое подразумевало под собой бессознательные предположения работников относительно отношений занятости⁸.

Однако, начиная с 90-х гг., «узы», связывающие работодателей и работников, начали рваться, и причин для этого было достаточно. Так, разукрупнение предприятий, глобализация рынков, флексибилизация рабочих контрактов, внедрение новых технологий, сегрегация ключевых и периферийных рынков труда, появление аутсорсинга и гибких форм организации труда привели в ряду серьезных последствий, таких как незащищенность труда, временный характер рабочих контрактов и гибкость рабочих схем, а также развивающееся под воздействием требований рынка переобучение кадров с целью оставаться востребованными в будущем. Подобные произошедшие изменения привели и к значительному росту исследовательского интереса к динамике психологического контракта, а также изменению его содержания⁹.

Появление нового типа психологического контракта было однозначно признано исследователями и повлекло за собой и множество вопросов относительно того, где провести тонкую грань между изменением и нарушением психологического контракта, как быть со старшими работниками, привыкшими к совершенно другой специфике работы, как в терминах изменившегося контракта построить оптимальное взаимодействие между компанией и работниками, как снизить влияние реструктуризации и сокращения организации на мотивацию тех, кто остается в компании, и проч.

В сложившемся новом психологическом контракте самой большой проблемой стало то, что компании все еще продолжали требовать от работников лояльности и приверженности, не давая взамен ни защищенности труда, ни стабильности условий труда. Перри Паскарелла (1998), главный редактор *Industry Week*, обобщив информацию относительно обязательств организации в терминах нового ПК, выразил их в следующих положениях:

– «Мы не можем обещать, насколько долго вы будете в деле»;

– «Мы не можем обещать, что нас не купит другая компания»;

– «Мы не можем гарантировать возможность для повышения по службе»;

– «Мы не можем гарантировать, что ваша должность будет существовать, пока вы не достигнете пенсионного возраста»;

– «Мы не можем обещать доступность денег для вас по уходу на пенсию»¹⁰.

Ценности и ожидания работников также значительно изменились. Так, теперь работники хотят знать больше о том, что происходит в организации, понимать природу управленческих решений, делиться собственными идеями и участвовать в процессе принятия решений, чувствовать свою ценность и оцененность персонального вклада в успех организации¹¹.

Таким образом, основной задачей исследователей и практиков стал поиск адекватного пути, как с наименьшими потерями организовать взаимодействие работников и организаций в рамках нового рабочего контракта.

В попытке всесторонне охарактеризовать происходящие изменения, многие авторы делали сравнительный анализ старого и нового типа контракта. Так, Кесслер, основываясь на результатах нескольких исследований, предложил следующее разделение двух типов контрактов¹² (табл. 1).

Немного позже Спэрроу, основываясь на ряде работ различных исследователей в области психологического контракта, дает свое понимание различий между старым и новым типами контракта¹³ (табл. 2).

В дальнейших попытках дифференцировать старый и новый типы контракта Хилтроп проводит исследование на менеджерах среднего звена, посещающих воркшоп в Международном институте развития менеджмента, и, по результатам их ответов, выделяет ключевые слова, характеризующие 2 типа контракта. Так, присущие старому типу

контракта определения, такие как долгосрочность, защищенность, предсказуемость, взаимность, ясность, традиционность, справедливость, стабильность, взаимное доверие и проч., в новом типе контракта превратились в незамедлительность результатов, гибкость, неопределенность, индивидуальный вклад, высокие риски, постоянные изменения, автономность и др. Таким образом, Хилтроп делает вывод о том, что не существует более надежности трудовой занятости, и работник будет оставаться на своем месте лишь до тех пор, пока приносит прибыль своей организации и несет личную ответственность за поиск новых способов делать это. Но взамен он вправе требовать интересной и значимой для него работы, обладания свободой и ресурсами для того, чтобы хорошо выполнять свою деятельность, и оплаты, которая полностью отражает его вклад, опыт и обучение, необходимые для того, чтобы подняться по карьерной лестнице¹⁴. Свои исследование по различиям между старым и новым типами контракта Хилтроп резюмирует в таблице¹⁵ (табл. 3).

В целом, вспоминая концепцию Макнейла, согласно которой контракты лежат на транзакционно-отношенческом континууме, можно сказать, что современные контракты сильно сдвинулись в сторону «транзакционных» и во многом потеряли черты «отношенческих». Такие присущие отношенческому типу контракта характеристики, как долгосрочность, взаимное доверие и лояльность, ценность нематериального вознаграждения в виде активного участия в организационной жизни и поощрений на словах, сменились характеристиками транзакционных контрактов – краткосрочностью рабочих отношений,

Таблица 1

Старый тип	Новый тип
Организация – это «родитель» по отношению к работнику – «ребенку»	Организация и работник вступают во «взрослые» контрактные отношения, сфокусированные на извлечении взаимной выгоды
Идентичность работника определяется организацией	Идентичность работника определяется самим работником
Только те, кто остаются в организации и на своем месте, являются хорошими работниками	Регулярный поток людей «из» и «в» организацию расценивается как показатель ее здоровья и должен поддерживаться
Работники, исполняющие то, что им велено, будут работать до пенсии	Долгосрочный наём не характерен
Основной путь к росту – только через продвижение «сверху»	Основной путь к росту – через персональные достижения

сосредоточенностью на экономическом обмене, быстрым карьерным продвижением и ограниченной вовлеченностью в жизнь организации¹⁶.

В связи с многообразием своего содержания новый тип контракта в кругах ученых приобрел название «разностороннего карьерного контракта» (**protean career contract**). Данное название отражает тот факт, что теперь именно индивид, а не организация, как раньше, полностью ответственен за развитие своей карьеры, что также подразумевает наличие у него определенного опыта работы (возможно, в нескольких организациях), уровень его образования и повышения квалификации. Таким образом, если старый тип контракта был связан с организацией, то новый тип – уже непосредственно с работником. Доказательством этой перемены является множество исследований. Так, например, в сравнительных исследованиях 1978 и 1989 гг. Линда Срох и ее коллеги доказали, что удовлетворенность организацией понизилась с 1978 по 1989 г., в то время как вовлеченность в работу и удовлетворенность трудом, напротив, увеличились¹⁷.

Для того, чтобы способствовать успешному развитию нового типа контракта, добиться «взаимности» от сотрудников, их лояльности

и удовлетворённости, нивелировать потери от отсутствия защищенности труда, менеджменту необходимо придерживаться ряда правил: начинать с постулирования того, что индивид ответственен за свою карьеру, давать необходимую информацию и поддержку для развития работников, развивать осознание того, что карьерное развитие – отношенческий процесс, интегрировать информацию о карьере, карьерный коучинг, технологии ассесмента и консалтинг. Также организация должна предоставлять «прозрачную» карьерную коммуникацию, поддерживать планирование карьеры, фокусироваться на отношениях и т. д.¹⁷

Хилтроп в своих исследованиях с целью «поддержки» изменившегося контракта и стимулирования роста приверженности и лояльности среди работников предлагает проводить следующие мероприятия: давать новым работникам наиболее реалистичный взгляд на компанию, предоставлять привлекательные рабочие перспективы, способствовать сохранению баланса между организационной и профессиональной приверженностью, особо выделять и вознаграждать высокие достижения, а также создавать или улучшать существующую систему укомплектования кадров¹⁸.

Таблица 2

Элемент контракта	Старый тип	Новый тип
Среда	Стабильная	Постоянные изменения
Культура	Паттернализм, обмен приверженности на надежность	Те, кто предоставляют результаты, получают вознаграждение и продление контракта
Вознаграждение	Согласно занимаемой должности и статусу	Согласно личному вкладу
Мотивационная «валюта»	Продвижение по службе	Обогащение труда, соревновательность, развитие
Базис для продвижения	Ожидаемое, заранее определенное	Меньше возможностей, новые критерии, только для тех, кто заслуживает
Гарантированность сокращения/продолжительности работы	Работа на всю жизнь	Повезло, если имеешь работу, никаких гарантий
Ответственность	Инструментальная	Связанная с инновациями, личная
Статус	Очень важен	Заменен на престиж, репутацию, приобретенную в результате конкуренции
Персональное развитие	Ответственна организация	Ответственен сам индивид
Доверие	Возможен высокий уровень доверия	Заслуживается, однако от работников ожидается наличие приверженности проекту или профессии в целом

Итак, в большинстве исследований нового типа психологического контракта основной фокус внимания был направлен на уменьшение защищенности труда и снижение уровня организационной приверженности, вызванные реструктуризацией компаний. Также в литературе бытует широко распространенное мнение, что изменения психологических контрактов между работниками и их организацией не представляют никаких выгод для рабочих²⁰. Работники обычно разочарованы тем, что организация требует от них лояльности и приверженности, не предоставляя взамен никаких гарантий для сохранения рабочего места²⁰.

Симс определил эффект изменений на психологический контракт следующим образом: «Односторонняя отмена имплицитного контракта в корне изменила “существование” работников. Некоторые из их основных убеждений – вера в справедливость и взаимность – были нарушены. Чувство защищенности было разрушено, идентичность и самооценка оказались под угрозой, и они потеряли веру в организационный менеджмент»²¹.

Такие описания выглядят, конечно, крайне пессимистично, и не все исследователи придерживаются подобного мнения. Так, например, некоторые считают, что ситуация с новым типом психологического контракта не является столь драматичной, и работники на самом деле не настолько боятся потерять

работу или доверие к организации²². То есть ситуация с современным психологическим контрактом, на самом деле, не сильно отличается от того, что было в прошлом – западные работники, в большинстве своем, удовлетворены своей работой. «Разумеется, в характере трудовых отношений произошли значительные изменения, однако эти изменения скорее являются продолжительным и постепенным процессом перехода, а не катастрофическим и необратимым сдвигом в новое пугающее будущее. И наиболее интересным в этой теоретической концепции является признание психологического контракта инструментом управленческого воздействия с целью урегулирования трудового взаимодействия»²³. Наиболее вероятно, что правда лежит где-то посередине – игнорировать значительные изменения в трудовой среде и их влияние на психологический контракт невозможно – появились новые переменные, и они в значительной мере изменили характер социальных ожиданий и обязательств работников в организациях. Но и чрезмерная драматизация событий представляется настолько же нереалистичной, как и игнорирование изменений. Конечно, рабочие в современных организациях не могут работать на одном месте всю жизнь, но компании вряд ли будут вкладывать столько ресурсов в развитие своего человеческого капитала, чтобы потом так просто «выкинуть» сотрудника. Кроме того, «...пси-

Таблица 3

Характеристика	Прошлая форма ПК	Современная форма ПК
Фокус	Безопасность, длительность, лояльность	Обмен, будущая востребованность на рынке труда
Формат	Структурированный, предсказуемый, стабильный	Неструктурированный, гибкий, открытый для изменений
Основа	Традиции, справедливость, социальная ответственность	Рыночные силы, навыки и способности, добавленная стоимость
Обязанности работодателей	Длительность условий контракта, развитие карьеры, безопасность труда	Достойное вознаграждение
Обязанности работников	Лояльность, посещаемость, удовлетворительная продуктивность, подчинение начальству	Желание делать больше, чем требовалось, инновативность, применение изменений с целью улучшения продуктивности, отличная производительность
Контрактные отношения	Формализованные, реализуемые, в основном, через рабочие союзы	Индивидуальная ответственность при обмене благами
Управление карьерой	Организационная ответственность, «закручивающаяся карьера»	Индивидуальная ответственность, «раскручивающаяся карьера» посредством персональной переквалификации и переобучения

психологический контракт является очень субъективным и находится в процессе постоянной трансформации, поэтому частные изменения в психологических контрактах рабочих нельзя обобщать и говорить о психологическом контракте вообще», как «старый психологический контракт, основанный на долгосрочности и защищенности, не описывал абсолютно все рабочие взаимоотношения, так и новый тип контракта не описывает рабочую ситуацию для всех работников»²⁴.

Так как психологический контракт постоянно пересматривается, и изменения всегда будут происходить, работникам и организациям всегда придется адаптироваться под процесс изменений, и во многом реакция работников на эти изменения будет определяться политикой, проводимой компанией в отношении трудового взаимодействия²⁵. Именно поэтому так важно активное участие менеджмента организации в поддержке и развитии нового типа психологического контракта, так как изменения могут легко превратиться в нарушения, а отличить нарушение контрактных обязательств от изменений довольно сложно с силу субъективности этого феномена. В любом случае, в период организационных изменений психологические контракты играют все более важную роль в трудовых отношениях, особенно в крупных, ранее стабильных организациях, когда изменение целей компании может привести к развитию несоответствия в восприятии обязательств между работодателем и работником. Это происходит отчасти потому, что развитие психологического контракта является процессом, через который сотрудники делают попытки установить соглашение с организацией-работодателем в соответствии со своими собственными целями занятости²⁶.

Итак, психологический контракт как не прописанное соглашение между организацией и работниками основывается на взаимном обмене воспринимаемых ожиданий и обязательств. Отличный от стандартного рабочего контракта, он описывает трудовые отношения намного шире, однако включает множество элементов, которые позволяют ему называться «контрактом». Он в высшей степени субъективен, в силу того, что формируется из индивидуальных верований, подкрепленных организационным климатом и существующими HR-практиками. В проведенном нами анализе литературы предоставляются крайне

различающиеся интерпретации этого конструкта, однако все ученые сходятся во мнении, что психологический контракт является «пластичным», постоянно пересматриваемым и адаптивным. Переход от старого типа контракта к новому также вызывает множество дебатов. Действительно, рабочие условия значительно изменились за последние 60 лет, но нельзя утверждать, что психологический контракт приобрел абсолютно иное содержание, ведь многие ценности, которые были актуальны ранее, до сих пор являются значимыми для работников²⁷. Однако, несмотря на всю свою субъективность, теория психологического контракта наиболее ярко демонстрирует конкретно-исторический характер социальных ожиданий и обязательств между работниками и организацией и позволяет нам увидеть, как происходила их эволюция и каким содержанием наполняются социальные обязательства и ожидания в условиях современной бизнес-среды.

Примечания

¹ См.: Guest, E. D. Employee well-being and the psychological contract : a report for the CIPD / E. D. Guest, N. Conway. Research report. L. : CIPD publication, 2004.

² Beardwell, I. Human resource management : A contemporary approach / I. Beardwell, L. Holden, T. Claydon. Essex, UK : Prentice Hall, 2004.

³ См.: Beardwell, I. Human resource management...; Pointon, J. The individual and the organization. Module notes. School of Business, De Montfort University, 2004.

⁴ См.: Sarantinos, V. An evaluation of the nature and purpose of psychological contact: recommendations for appropriate HR Practices to ensure a healthy psychological contract is developed and maintained // Journ. of Business and Public Affairs. 2007. Vol. 1, is. 1.

⁵ CIPD staff. Managing the psychological contract [Электронный ресурс]. CIPD. 2003. URL: <http://www.cipd.co.uk/subjects/empreltns/psychntret/psycontr.htm?IsSrchRes> (дата обращения: 15.04.2014).

⁶ См.: De Meuse, K. The tie that binds – Has become very, very, frayed / K. De Meuse, W. Tornow // Human Resource Planning. 1990. Vol 13. P. 203–213.

⁷ См.: Hiltrop, J. M. Managing the changing psychological contract // Employee Relations. 1996. 18 (1). P. 36–50.

- ⁸ См.: Rousseau, D. M. Assessing psychological contracts: Issues, alternatives and measures / D. M. Rousseau, S. A. Tijoriwala // *Journ. of Organizational Behavior*. 1998. Vol. 19. No. 1.
- ⁹ См.: Anderson, N. The Psychological Contract in Retrospect and Prospect / N. Anderson, R. Schalk // *Journ. of Organizational Behavior*. 1998. Vol. 19. P. 637–647.
- ¹⁰ Maguire, H. The changing psychological contract: Challenges and implications for HRM, organizations and employees // *Human Resource Management, Challenges and future directions*. 2003. P. 87–103.
- ¹¹ См.: Hiltrop, J. M. Managing the changing psychological contract // *Employee Relations*. 1996. 18 (I). P. 36–50.
- ¹² См.: Kissler, G. D. The new employment contract // *Human Resource Management*. 1994. Vol. 33 (3). P. 335–351.
- ¹³ См.: Sparrow, P. R. Transitions in the psychological contract: Some evidence from the banking sector // *Human Resource Management Journ.* 1996. Vol. 6 (4). P. 75–92.
- ¹⁴ См.: Hiltrop, J. M. Managing the changing psychological contract // *Employee Relations*. 1996. 18 (I). P. 36–50.
- ¹⁵ Hiltrop, J. M. The changing psychological contract: the human resource challenge of the 1990s // *European Management Journ.* 1995. Vol. 13. P. 286–294.
- ¹⁶ См.: Rousseau, D. M. Psychological Contract Inventory [Электронный ресурс] : technical Report. 2004. URL: andrew.cmu.edu/user/rousseau/0_reports/PCI.pdf. (дата обращения: 10.02.2014).
- ¹⁷ См.: Hall, D. The New Protean Career Contract. Helping organizations and employees adapt / D. Hall, J. Moss // *Organizational Dynamics*. 1998. Vol. 26. P. 22–37.
- ¹⁸ См.: Hiltrop, J. M. Managing the changing psychological contract.
- ¹⁹ Turnley, W. Psychological contract violations during corporate restructuring / W. Turnley, D. Feldman // *Human Resource Management*. 1998. Vol. 37 (1). P. 71–83.
- ²⁰ См.: Hiltrop, J. M. Managing the changing psychological contract.
- ²¹ Sims, R. Human Resources' Management Role in clarifying the new Psychological Contract // *Human resource management*. 1994. Vol. 33 (3). P. 373–382.
- ²² См.: Guest, E. D. Employee well-being and the psychological contract; Sarantinos, V. An evaluation of the nature and purpose of psychological contact...
- ²³ Sarantinos, V. An evaluation of the nature and purpose of psychological contact...
- ²⁴ Fisk, C. Reflections on the new psychological contract and the ownership of human capital // *Connecticut Law Review*. 2002. Vol. 34. P. 765–785.
- ²⁵ См.: Sarantinos, V. An evaluation of the nature and purpose of psychological contact...
- ²⁶ См.: Maguire, H. The changing psychological contract...
- ²⁷ См.: Sarantinos, V. An evaluation of the nature and purpose of psychological contact...

Н. Р. Исмаилова

СИСТЕМА СОЦИАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ В ВОЕННОЙ СФЕРЕ АЗЕРБАЙДЖАНА

На основе анализа документов систематизирована и классифицирована система социальных мер в военной сфере Азербайджана. Следуя системному принципу, выделены ее объектно-субъектный состав, цели, приоритеты, направления и механизмы реализации. Система социальной защиты оказывается на практике основной технологией, обеспечивающей реализацию целей социальной политики в военно-социальной сфере Азербайджана.

Ключевые слова: система; социальная политика; социальная защита; военно-социальная сфера; военнослужащий.

Одним из главных направлений социальной политики современного Азербайджана является повышение уровня жизни и благосостояния военнослужащих. Для понимания содержания указанного направления социальной политики обратимся к законодательным актам (таким как Конституция Азербайджанской Республики (12 ноября 1995 г.), Военная доктрина АР (8 июня 2010 г., № 1029-IIIQR), Закон о Вооруженных Силах АР (9 октября 1991 г., № 210-XII), Закон «О статусе военнослужащих» (25 декабря 1991 г., № 36), Закон АР «О пенсионном обеспечении военнослужащих» (29 апреля 1992 г., № 109), Закон «Об обязательном государственном личном страховании военнослужащих» (20 мая 1997 г., № 296-IQ) и другие), которые содержат правовые нормы, регулирующие общественные отношения в военно-социальной сфере, и предпримем попытку вычленения ее составляющих.

Мероприятия государственной социальной политики в военной сфере имеют сложную структуру, требующую классификации с целью ее систематизации и упорядочения. Критериями классификации, с одной стороны, являются категории прав в военно-социальной сфере. Ко второй группе относятся мероприятия материального и нематериального характера, речь о которых пойдет позже.

К первой группе относится обеспечение политических прав и свобод военнослужащих, свободы их совести, неприкосновенности личности, права на труд, права на денежное и материальное обеспечение, права на отдых, права на жилище, права на охрану здоровья, права на образование, права на пенсионное обеспечение, права на смену места службы, права на вознаграждение и присво-

ение воинского звания, права на получение пособий и других льгот, права семей военнослужащих на социальную защиту, право на обращение. Как видно, указанные направления сгруппированы по категориям прав и свобод человека и гражданина в социальной сфере, отраженные в Конституции Азербайджанской Республики. Сами по себе права содержат абстрактный и этический компонент, поэтому права, закрепленные в виде норм национального законодательства, именуют социально-правовыми гарантиями. Отсюда можно сделать вывод, что социальные мероприятия в военной сфере ограничиваются обеспечением реализации социально-правовых гарантий военнослужащих.

Социально-правовые гарантии военнослужащих являются приоритетом социальной политики в военной сфере. Закрепление в законодательной базе прав и свобод человека может казаться уже достаточным показателем для постулирования социальной политики, основанной на правах человека. Действительно, в правах человека материализуются жизненные потребности и фундаментальные интересы человека, идеи свободы, равенства и справедливости, а их реализация способна создать условия для его дальнейшей самореализации. Но часто практика показывает, что формальное закрепление в законодательстве прав человека в качестве гарантий не всегда соответствует реальному состоянию.

Очевидно, что система социально-правовых гарантий требует на практике адекватных структурных механизмов. Таковыми согласно закону признаны государственные органы, учреждения, управления, организации, их должностные лица, а также командиры или начальники органов военного управле-

ния¹. Большая роль согласно законодательству в создании условий жизнедеятельности, в частности в сфере труда, обеспечения жильем, социальной защиты семей военнослужащих отводится местным исполнительным органам и муниципалитетам. Также за военнослужащими закреплено право подачи жалобы в государственные органы, общественные организации и объединения, суды, органы военного управления.

Говоря о конкретных механизмах контроля за соблюдением прав и свобод военнослужащих, в первую очередь, следует отметить институт омбудсмена, а точнее Уполномоченного по правам человека АР при Президенте, в обязанности которого входит восстановление закрепленных в Конституции АР и международных договорах, сторонником которых является Азербайджан, нарушенных прав и свобод человека². При Уполномоченном по правам человека функционирует сектор защиты прав военнослужащих, за которым законодательно закреплено право рассмотрения жалоб военнослужащих.

Несмотря на то, что в законодательстве не нашел отражение механизм обеспечения участия институтов гражданского общества в сфере защиты интересов военнослужащих, на практике, однако, существует около 60 военно-ориентированных неправительственных организаций, среди которых Центр военных журналистских исследований «Доктрина», Центр защиты прав военнослужащих, Центр общественного контроля над сектором обороны и безопасности, Центр демократического гражданского контроля над Вооруженными силами, общественные объединения «Ветеранов ВС», «Социальная защита семьям Национальных Героев Азербайджана», «Социальная помощь семьям шахидов», «Помощь семьям пропавших без вести лиц», «Социальная защита семей военнослужащих», Объединение офицеров запаса и в отставке и другие. А в 2008 г. в результате объединения нескольких НПО был создан центр Военных аналитических исследований.

Механизм реализации социальной политики в военной сфере включает в себя четыре подсистемы: экономическую, нормативно-правовую, организационно-управленческую и институциональную.

Экономический механизм реализации социальной политики в военно-социальной сфере включает в себя методы, общеприня-

тые для всей социальной сферы, – налогообложение, социальные страховые взносы, льготные кредиты, субсидии, регулирование заработной платы, распределение доходов, индексация денежного довольствия военнослужащих и т. д. Среди источников финансирования можно указать государственный бюджет, Государственный фонд социальной защиты, Фонд помощи ВС АР, Ипотечный фонд при Центральном банке АР.

Нормативно-правовой механизм охватывает весь спектр нормативно-правовых актов, регулирующих взаимодействие между субъектами и объектами социальной политики. Оно включает в себя нормативно-правовые акты как на уровне органов законодательной, так и исполнительной власти.

Организационно-управленческий механизм включает в себя, в первую очередь, совокупность исполнительных (Президент, Кабинет министров, министерства, в частности социального профиля, комитеты, фонды), законодательных (Милли Меджлис) и судебных органов, осуществляющих меры социальной защиты и социального обеспечения военнослужащих. Муниципалитеты в целом, по мнению экспертов, обладают номинальной властью³. Несмотря на функционирование в стране множества военно-ориентированных общественных организаций, в силу традиционно закрытого характера военной организации их участие в процессе принятия решения и мониторинге социальной защиты военнослужащих минимально. Отсутствуют в стране и профсоюзы, защищающие права и интересы военнослужащих, не говоря уже об институтах общественной экспертизы.

Наконец, институциональный механизм включает такие социальные практики, как социальная защита, социальное обеспечение, социальное страхование. Рассмотрим каждый из них.

Социальная защита – механизм взаимодействия личности и социума; заключается в системе экономических, организационных, административных, правовых мер, осуществляемых обществом, локальным обществом (муниципальным образованием, трудовым коллективом и т. д.), государством, другими социальными институтами, которые призваны предотвращать неблагоприятные воздействия на людей со стороны социальной среды и смягчать последствия таких воздействий⁴. Таким образом, социальная защита пред-

ставляет собой один из главных механизмов социальных технологий практической реализации целей социальной политики в военной сфере.

Социальная защита включает в себя такие подсистемы, как социальное обеспечение, социальная поддержка и социальное страхование. Институт социального обслуживания и социальной работы в стране находится на самом начальном этапе формирования (Закон «О социальной службе» был принят лишь в декабре 2011 г.).

Согласно ч. I ст. 38 Конституции Азербайджанской Республики, каждый имеет право на социальное обеспечение. Согласно ч. III этой статьи, каждый имеет право на социальное обеспечение по достижении установленного законом возраста, в случае болезни, инвалидности, потери кормильца, утраты трудоспособности, безработицы и в иных случаях, предусмотренных законом. Социальное обеспечение, таким образом, призвано компенсировать ограниченные возможности, вызванные наступлением определенных жизненных обстоятельств (возраст, нетрудоспособность и т. д.). Оно включает меры материального (социальные пособия, пенсии и т. д.) и нематериального (льготы, преимущества) характера.

Льготы являются частью системы социального обеспечения военнослужащих и представляют собой особые, преимущественные права, связанные с освобождением или облегчением условий выполнения военнослужащими установленных законодательством норм, правил, обязанностей, условий жизнедеятельности материального характера⁵.

Несмотря на широкомасштабное урезание социальных льгот военнослужащих в 2001 г., некоторая их часть все же сохранилась. В зависимости от сферы применения льготы военнослужащих подразделяются на льготы

по труду и прохождению военной службы, по системе материального обеспечения, жилищные, в области здравоохранения, образования, в сфере транспортных перевозок и почтовых посылок, по пенсионному обеспечению.

Материальное социальное обеспечение военнослужащих включает в себя различного рода пособия и компенсации.

Компенсации – это такие денежные выплаты, которые адресованы лицам, нуждающимся в социальной поддержке по обстоятельствам, не зависящим от воли их получателя⁶. В случае с военнослужащими данные выплаты обусловлены спецификой их профессии и условий жизнедеятельности.

Социальная поддержка представляет собой оказание органами государственной власти и органами местного самоуправления военнослужащим разовой материальной помощи. Она включает в себя пособие для покрытия дорожных расходов; пособие на погребение семье скончавшегося пенсионера (в размере трехмесячной пенсии); пособие на погребение скончавшихся офицеров, прапорщиков, мичманов, военнослужащих действительной сверхсрочной военной службы и некоторых членов семьи указанной категории военнослужащих; суточные за каждый день нахождения в командировке; квартирные деньги по оплате жилого помещения в месте командировки; полевые деньги за время пребывания для отработки задач по боевой подготовке в учебных центрах, лагерях, на полигонах, запасных аэродромах, маневрах и учениях вне пункта постоянной дислокации воинской части и подразделения; а также помощь глав местных исполнительных органов в постройке и покупке строительных материалов военнослужащим, изъявившим желание принять участие в постройке частных жилищ и покупке домов.

Социальная защита – главный механизм реализации целей социальной политики в военной сфере			
Социальное обеспечение		Социальное страхование	Социальная поддержка
материального характера	нематериального характера	– пенсионное страхование; – страхование жизни и здоровья	– дорожное обеспечение; – пособие на погребение; – квартирные деньги; – полевые деньги и т. д.
– пособия; – компенсации; – надбавки; – пенсии	– льготы и преимущества		

Структурная модель социальной политики в военной сфере

Социальное страхование – институт социальной защиты экономически активного населения от последствий социальных рисков. Данный институт отличается от вышеуказанных подсистем источником финансирования, а именно, оно формируется за счет страховых взносов трудящихся и работодателей, в то время как остальные финансируются за счет бюджетных ресурсов. В военной сфере различают пенсионное страхование и страхование жизни здоровья во время несения военной службы.

Таким образом, анализ базового социально-военного законодательства дает основания автору сделать следующие выводы: во-первых, главным субъектом социальной политики в военной сфере является государство с его бюрократическим аппаратом; во-вторых, исключается возможность объектов социальной политики – военнослужащих – быть ее активными субъектами по причине отсутствия и слабости институтов гражданского общества (политических партий, общественных объединений), представляющих их интересы, или низкой степени привлечения самих военнослужащих к процессу реализации социальной политики; в-третьих, в основе данной политики лежит подход, основанный на правах человека, то есть обеспечение в значительной степени ограниченных социально-правовых гарантий военнослужащих, содержащихся в военно-социальном законодательстве; при этом, как следствие, выпадают меры, направленные на развитие социальных качеств военнослужащего – занятие культурной, физической подготовкой, организация условия досуга, – в профессиональном плане; в-четвертых, основным механизмом государственной социальной политики в военной сфере на практике является социальная защита, которая в данном случае представлена системой

упреждающих мер, так или иначе связанных с ограниченным социально-правовым статусом рассматриваемой категории населения, поэтому характер государственной социальной политики в отношении них носит компенсирующий характер.

Примечания

¹ «Hərbi qulluqçuların statusu haqqında» Azərbaycan Respublikasının Qanunu (25 dekabr 1991-ci il, № 36) // Azərbaycan Respublikası Ali Sovetinin Məlumatı. 1992-ci il. № 4. Maddə 79.

² «Azərbaycan Respublikasının İnsan hüquqları üzrə müvəkkili (ombudsman) haqqında» Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası Qanununda // Azərbaycan Respublikasının Qanunvericilik Toplusu. 2002-ci il. № 3. Maddə 115.

³ См., например: Azərbaycanca bələdiyyələrə yetərincə səlahiyyət verilməyib [Intrnet resource]. URL: <http://www.azadliq.org/content/article/1565265.html>; Bələdiyyələrin 37 faizi maliyyə problemi ilə qarşılaşıb [Intrnet resource]. URL: <http://deyerler.org/new/ru/print:page,1,21713-protiv-uchastvovavshikh-v-styckhe-s-kadyrovym.html>.

⁴ См.: Социальная политика : энциклопедия / под ред. Н. А. Волгина, Т. С. Сулимовой. М. : Альфа-Пресс, 2006. С. 295.

⁵ См., например: Гонтмахер, Е. Социальная политика в России: эволюция 90-х и новый старт. М. : Гелиос АРВ, 2000. С. 37; Малько, А. В. Льготная и поощрительная правовая политика. СПб. : Юрид. центр Пресс, 2004. С. 64; Военное право : учебник / под ред. В. Г. Стрекозова, А. В. Кудашкина. М. : За права военнослужащих, 2004. С. 22.

⁶ См.: Сулейманова, Г. В. Право социального обеспечения : учеб. для вузов. М. : Дашков и Ко, 2006. С. 348.

РОССИЙСКОЕ СТУДЕНЧЕСТВО: ЧЕРТЫ СОЦИАЛЬНОГО И ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ОБЛИКА

Статья посвящена исследованию черт социального и духовно-нравственного облика современного российского студенчества. Акцентируется внимание на проблеме смысла жизни и роли высшего учебного заведения в социальном и личностном самоопределении молодежи; анализируются внешние и внутренние факторы формирования и развития мировоззрения студентов. Подробно рассматриваются социальные типы личности студентов, выделяемые на основе ценностных ориентаций, особенно автором выделяется классификация типов российского студенчества, предложенная социологом В. И. Филоненко. Отмечается необходимость учета влияния социального фактора на проблему выбора студентом стратегии жизни.

Ключевые слова: российское студенчество; смысл жизни; ценностные ориентации; социальные типы.

Наиболее важный этап в становлении личности, на котором перед человеком встает необходимость жизненного выбора и самоопределения, это период юности. На этом этапе человек самостоятельно и непосредственно сталкивается с основными жизненными вопросами-задачами: во что верить, или кому верить, как жить. Гамлетовское вопрошание «быть или не быть» преломляется в личностной интерпретации в проблему смысла и цели жизни, кем быть и каким быть (в профессиональном плане) и с кем быть (в социальном аспекте). От того, как ответит человек на первый, главный для личности, вопрос, зависит его самоопределение по всем остальным жизненным позициям. Поэтому, на наш взгляд, именно этот вопрос является краеугольным камнем, решающим моментом и определенным итогом жизненного пути человека.

Обратимся к циклу работ и статей русских философов серебряного века по проблеме смысла жизни человека. Вопросы о смысле жизни получили фундаментальную разработку. Проблема смысла жизни на исходе XIX в. буквально витала в напряженной духовно-религиозной жизни российского общества. Статья В. В. Розанова «Цель человеческой жизни», опубликованная в 1892 г., положила начало серии выступлений русских философов. С оригинальными работами выступили В. С. Соловьев, В. И. Несмелов, А. И. Введенский, М. М. Тареев, Е. Н. Трубецкой, С. Л. Франк. В своей совокупности философские размышления семи русских мыслителей о смысле человеческой жизни названных

авторов по праву можно назвать «русской философской симфонией», что представляется весьма символичным. Как утверждается в Библии: «Премудрость построила себе храм, вытесала семь столпов его»¹.

Но именно этот главный в жизненном самоосуществлении человека вопрос зачастую игнорируется и не принимается во внимание в процессе становления личности. Приведем в этой связи социологические подтверждения известного психолога Виктора Франкла: «Кто еще станет сомневаться в существовании стремления к смыслу (подчеркнем: не больше не меньше, чем специфической для человека мотивации), взяв в руки доклад американского Совета по вопросам образования, в котором приведены данные опроса 189733 студентов в 360 университетах. Главный интерес у 73,7 процента опрошенных выражается в цели “прийти к мировоззрению, которое сделало бы жизнь осмысленной”. Или возьмем доклад Национального института психического здоровья: из 7948 студентов в 48 вузах наибольшее число (78 процентов) выразили желание “найти в своей жизни смысл”»².

С точки зрения психологии появление вопроса о смысле жизни есть симптом определенной неудовлетворенности. Юность – возраст критического перехода к своей собственной практической и самостоятельной жизнедеятельности. Активно в нее включиться может человек, осознавший себя как личность, имеющий предшествующий опыт познания себя, открытия своего внутреннего мира и осозна-

ющих причины его противоречивости. Духовное преемство и опыт старших поколений имеет здесь громадное значение.

В высшее учебное заведение молодой человек приходит еще в пору юности – на заключительном этапе первичной социализации, но процесс его становления в данный период еще не завершен. Главная социальная задача этого возраста – выбор профессии. Она выполнена в некоторых случаях только частично и поверхностно. И зачастую не является свободным и ответственным выбором самого человека. Выбор профессии осуществлен под давлением авторитетного мнения, влияния родителей или друзей, жизненных обстоятельств и других внешних факторов. Социальное и личностное самоопределение требует определения своего места во взрослом мире, что не может осуществиться без определенной рефлексии. Трудность этого процесса заключается в отсутствии проверки практикой и недостаточностью собственного личного жизненного опыта. В 18–22-хлетнем человеке общество видит уже взрослого человека и наделяет его определенной мерой ответственности, считает по закону и жизни самостоятельным субъектом общественно-производственной деятельности.

Для студенчества ведущей сферой деятельности становится не просто образование, и еще не профессиональная трудовая деятельность как таковая, а профессиональное образование. Причем сама эта деятельность расценивается обществом как определенный вид трудовой деятельности, которую можно считать родом государственной службы. И основным фактором вторичной социализации, которая приходится именно на студенчество, становится профессионально-образовательный и социально-воспитательный комплекс высшей школы как социальный институт.

В жизнь вступают поколения молодёжи. Через новые генерации проступают контуры обновления и изменения всего спектра общественных отношений. В них проявляются тенденции социального развития. Учитывая в основном 5–6-летний срок обучения в вузе и пребывания в статусе студенчества (образовательная подготовка на уровне бакалавриата пока еще незначительна), можно говорить уже о четвертом студенческом поколении постсоветского периода. На студенческую скамью 2013 г. пришли уже молодые люди, родившиеся во второй половине 90-х гг.

Люди, прошедшие полный первичный цикл социализации в условиях реформирования и трансформации современного российского общества. Студенческую аудиторию 1050 вузов современной России, в том числе государственных университетов (312), академий (179) и институтов (145), негосударственных высших учебных заведений (392) заполняют до 7 млн студентов всех форм обучения³.

На каждые 10 тыс. населения приходится 414 студентов вузов. Особенно бурный рост студенчества в Советской России происходил с начала 60-х гг. XX в. (каждый сотый человек был студентом) и вплоть до конца 80-х гг., когда уже каждый пятидесятый человек стал студентом. Кратковременный спад численности студентов уже с середины 90-х гг. сменился настоящим бумом в отношении молодежи к получению высшего образования в постсоветском российском обществе. Если же учесть весьма значительно выросшую численность обучающихся в средних профессиональных специальных образовательных учебных заведениях (2626), которых можно считать по многим социальным позициям специфическим отрядом студенчества (2,6 млн человек), то общая численность студентов превысила 8,6 млн человек. Это означает, что на 10 тыс. населения приходится более 600 студентов. То есть каждый 16-й человек в России – студент. Приём в вузы России и даже выпуск специалистов не только сравнялся, но и превысил численность выпускников средней полной общеобразовательной школы (1 млн 504 тыс. человек в 2002 г.). Высшие профессиональные учебные заведения вышли на рубеж выпуска специалистов на рынок труда – порядка более одного миллиона специалистов в год⁴.

Однако за внешней, формально благополучной картиной общего количественного роста и экстенсивного расширения высшего образования встают острые противоречия и диспропорции социально-профессионального и социокультурного развития и самоопределения студенчества. И они связаны в главных своих проявлениях с «рынонизацией» экономики, коммерциализацией образования (высшего профессионального, в первую очередь) и общественных отношений в целом. Формирующийся рынок труда вносит жесткие коррективы в жизненные планы молодежи, приводит к резкому рассогласованию личностных и социальных запросов с тре-

бованиями и потребностями рынка. Так, из миллиона выпускников-специалистов только половина находит себе место работы в соответствии с полученной специальностью. Буквально за десятилетний срок произошло перенасыщение рынка труда специалистами экономического, правового и управленческого профиля и социально-гуманитарного направления. Их доля в выпусках последних лет постоянно (а по инерции – и сегодня) нарастает и составляет до половины в суммарном количестве выпускников государственных и абсолютное большинство негосударственных вузов. Предложение менеджеров различного уровня превышает спрос на них в 2 раза, юристов – почти в 2 раза, экономистов – на одну треть.

Большой и сложный социальный узел вопросов порождает коммерциализация высшего профессионального образования. Уже сегодня численность студентов, обучающихся на коммерческих условиях в государственных вузах, превысило число студентов-бюджетников. А с учетом студентов, обучающихся в негосударственных вузах, она составляет уже две трети от общего вузовского контингента.

На сегодня средняя стоимость одного года обучения в крупнейших вузах страны составляет от 100 до 250 тыс. р. Платное обучение в самых рейтинговых вузах России обходится в порядке 200–270 тыс. р. Различные программы повышения квалификации отнимают еще 60–180 тыс. А чтобы получить степень MBA (Master of Business Administration – магистр бизнес-администрирования), придется заплатить до 400–500 тыс. р. Эту квалификацию, как правило, получают молодые специалисты в дополнение к имеющемуся высшему профессиональному образованию с целью приобретения специальных знаний и навыков в области менеджмента.

Ставки по образовательным кредитам в России колеблются в широком диапазоне от 5 до 20 % годовых. В практику в качестве эксперимента начинают входить и образовательные ипотечные кредиты с предполагаемой ставкой в 11–12 %.

В Европе и США такие кредиты стали распространенным финансовым инструментом получения образования и последующего повышения профессионального уровня специалистов. Американский рынок образовательных займов вышел на уровень в 150 млрд долл.⁵

Всей российской образовательной системе, в том числе и на завершающей ступени высшей профессиональной школы при всей диверсификации источников её финансирования, хронически не достаёт средств. Так, по оценке бывшего министра образования РФ Э. Д. Днепров, доля расходов на образование в ВВП России всего 3,1 % – по сравнению с 5–6 % советского периода⁶. Крайне низки расходы на одного российского студента: в 20 раз меньше, чем в Финляндии, и в 40 раз меньше, чем в США. А на содержание заключённого тратится в семь раз больше, чем на обучение студента. В нашем образовании произошла селекция, которая начинается со школы и возрастает на последующих ступенях профессиональной подготовки. Уже в 2005 г. объем платных услуг в сфере образования достиг 376 млрд р.⁶

Конечно, все названные факторы и условия формирования и развития современного студенчества выступают важными, но все же внешними экономическими и социальными скрепами, лишь предпосылками собственного жизненного социокультурного самоопределения.

Социальные и духовные сдвиги в процессах социализации современной студенческой молодежи становятся предметом пристального внимания наших ученых. Обобщённый социально-философский анализ результатов социологических исследований, которые активно возобновились в ведущих вузовских центрах страны (Москве, Санкт-Петербурге, Екатеринбурге, Ростове-на-Дону, Омске, Иркутске, Владивостоке), позволяет дать эскизный социальный портрет современного студенчества.

Социальные типы личности студентов выстраиваются на основе тех или иных ценностных ориентаций, лежащих в основе их социального поведения. В социально-психологическом разрезе студенчества выделяются несколько характерологических типов.

Традиционалисты ориентированы в первую очередь на ценности долга, порядка, дисциплины, законопослушания, а выражение таких качеств, как креативность, стремление к самореализации, у данного типа личности весьма низкое.

Идеалисты имеют сильно выраженное критическое отношение к традиционным нормам, независимы, пренебрегают автори-

татами, имеют установку на саморазвитие при любых обстоятельствах.

Фрустрация личностного типа ведет к низкой самооценке, угнетенному подавленному самочувствию, ощущению выброшенного себя из потока жизни.

Реалисты сочетают в себе стремление к самореализации с развитым чувством долга и ответственности, у них присутствует здоровый скептицизм к жизни, самоконтроль, самодисциплина.

Гедонисты ориентированы, в первую очередь, на получение удовольствий от жизни прямо здесь и прямо сейчас.

В. И. Филоненко предлагает классификацию современного российского студенчества на основе критерия самостоятельности/несамостоятельности выбора будущей профессии (специальности)⁷. Он подразделяет студентов на четыре основных типа. Первый тип – это «*профессионалы*», делающие целенаправленный самостоятельный выбор вуза и специальности, рассматривая ее как потребность самореализации и самоутверждения именно в данной сфере профессиональной деятельности. Студенты данного типа академически активны, учатся только на «отлично» или на «хорошо» и «отлично», успешно занимаются научно-исследовательской работой, занятия пропускают лишь в исключительных случаях. К общественно-политической сфере жизни «профессионалы» равнодушны, охотно совмещают обучение в вузе с постоянной или временной работой, тождественной или отчасти идентичной будущей профессиональной деятельности, обладают достаточно высокой компьютерной грамотностью. С сожалением следует отметить, что с каждым годом число студентов данной категории практически не увеличивается.

Второй тип – «*ритуалисты*». Самостоятельность их выбора вуза и специальности в основе своей не результат собственных мировоззренческих позиций и установок, а стечение определенных обстоятельств (престижность или близость вуза к месту проживания, высокооплачиваемая профессия, советы друзей или учителей и др.). «Ритуалисты» своим общением и действиями в учебном заведении продолжают «почти безусловное соблюдение институциональных норм». Они рассматривают высшее учебное заведение как источник получения разносторонних и добротных знаний о жизни и окружающем мире, но избран-

ная специальность их мало интересует, они берут от вуза все то, что считают нужным, необходимым и полезным для дальнейшей жизнедеятельности. В основном равнодушны к НИР, сторонятся общественной и политической деятельности. Более половины из них сочетают обучение с постоянной или временной работой, где главным критерием является не вид профессионального труда, а размеры заработной платы. Работа для них – средство самоутверждения, экономической независимости от родителей, возможность «себя показать и других посмотреть», один из каналов дальнейшего трудоустройства после окончания вуза. Студенты данного типа стараются учиться без «троек», на «хорошо» и «отлично», с дополнительной специальной литературой работают неохотно, по необходимости, активно пользуются Интернетом.

Третий тип – «*общественники*». Это студенты-активисты, выбор вуза и специальности совершают самостоятельно, но случайно («модный» вуз или профессия, нежелание отстать от друзей и т. д.). Отношение к учебе носит равнодушно-обязательный характер, основным критерием академической активности выступает вечно живущий студенческий принцип «не знать, а сдать». В большинстве своем учатся на «удовлетворительно», хотя нередко получают и «неуды», их цель – получение диплома при минимальных интеллектуальных затратах. Основная сфера их деятельности в вузе – общественные организации, художественная самодеятельность, спорт и т. д.

Четвертый тип – «*конформисты*». Это студенты, для которых выбор вуза и специальности не является самостоятельным, а скорее выбором их родителей, ближайших родственников. Обучение в вузе для них представляет собой продолжение школьного образования, приспособление к нормативным требованиям вузовской жизни. Студентам данного типа все равно где, как и на кого учиться, главное – держаться «на плаву», не довести дело до исключения. Академическая активность носит равнодушно-необязательный характер, отличается систематическими пропусками занятий, из сессии в сессию повторяющимися задолженностями. Они пассивны и безучастны в общественной и научно-исследовательской работе, практически не совмещают обучение в вузе с постоянной или временной работой. Пользуются Интернетом

с единственной целью – подготовить доклад, контрольную работу или курсовой проект.

«Ритуалисты», «общественники» и «конформисты» в наибольшей степени «выпадают» из социализирующей сферы действия вуза как агента направленной социализации в связи с их неудовлетворенностью и разочарованностью в выборе специальности. В оценке самого автора, предложенная им классификация студентов достаточно мобильна и подвижна, хотя и нуждается в дальнейшем совершенствовании⁷.

Принципы и критерии типологии студентов должны определяться степенью осознания и практической реализации ими своего места и социальной роли в обществе. И здесь уместно применение трехмерной модели деления студентов на высший, средний и низшие слои в данной социальной группе. Следует выделить модальный тип личности, который реально преобладает в студенческом сообществе, и базисный тип личности, который наилучшим образом соответствует потребностям современного этапа общественного развития.

Состав советского студенчества дневной формы обучения начала 80-х гг. XX столетия еще соответствовал тогдашней социальной структуре занятого населения. Рабочие и дети рабочих вместе с колхозниками и их детьми составляли свыше 60 % в составе студентов, а служащие, интеллигенция и их дети – около 40 %⁸.

Но уже в конце 80-х гг. состав студенчества по своему социальному происхождению становился всё более асимметричным по отношению к социальной структуре общества. Негативный процесс нарастал в перестроечные годы. И он стал доминирующим в ходе рыночных преобразований. Преобладающими становятся социально-дифференцирующие тенденции. По данным ростовских социологов, уже в 1994 г. дети руководителей и специалистов с высшим образованием составили более половины школьного выпуска, а доля выходцев из семей рабочих и крестьян сократилась более, чем вдвое. Продолжается дальнейшее сокращение доли студентов – выходцев из сельской местности. Их шанс на поступление в вуз по сравнению с выпускниками городских школ оценивается в 10–12 раз ниже. Выпускники школ мегаполисов имеют тройное превосходство в шансах по сравнению с их сверстниками – жителями соответствующих областей⁹.

В составе студентов сегодня преобладают молодые люди, чьи родители имеют более высокий образовательный и социально-имущественный уровень. Ежегодные социологические замеры ростовчан, которые устойчиво соотносятся с аналогичными показателями других вузов и, прежде всего, классических университетов, показывают, что не менее 60 % опрошенных студентов являются выходцами из семей специалистов с высшим образованием, а около 30 % – со средним специальным. У каждого третьего студента и каждого пятого родители принадлежат к руководителям различного ранга, что предопределяет высокий экономический статус большинства студентов. Доля благополучных в материальном положении студентов с 1997 г. по 2001 г. значительно возросла и составила почти половину опрошенных. Для сравнения – среди взрослых таковых было на тот же период не более 30 %¹⁰.

Есть все основания сделать вывод, что студенчество по своему социальному происхождению и составу формируется преимущественно из социальных слоев, во многом успешно адаптировавшихся к рыночным отношениям. Возросшую социально-селективную и социально-дифференцирующую асимметрию относительно социальной структуры общества на первых порах несколько смягчала и компенсировала сеть филиалов и представительств многих головных вузов. Однако большинство из них по известным причинам не в состоянии обеспечить качественное освоение программ высшего профессионального образования. Вместе с тем резко уменьшилась доля студентов – выходцев из сельской местности, она составляет сегодня не более 10 %. Что же касается студентов средних профессиональных учебных заведений, то более чем на две трети их контингент рекрутируется из средних и малообеспеченных семей. Для выравнивания социальных стартовых позиций и социальных перекосов на входном рубеже высшей школы исключительно важное, фундаментальное и стратегическое значение имела инициатива президента России В. В. Путина, выдвинутая на встрече с выпускниками-медалистами 20 июня 2005 г. Он заявил о необходимости восстановления и введения в стране обязательного бесплатного 11-летнего полного среднего образования. С 2006/2007 учебного года эта позиция получила свою реализацию. В образовательном и

социальном плане это стратегическая линия была направлена на подъем образовательного уровня всего народа. Она отвечает интересам всех слоев молодежи и общества в целом. И её следует воспринять и развить комплексом современных мер социального наполнения и человеческого измерения в модернизации высшего образования, решения неотложных и перспективных социальных проблем студенческой молодёжи.

Примечания

¹ Библия. Книга Пр. Сол. IX. 1.

² Франкл, В. Человек в поисках смысла : сборник : пер. с англ. и нем. / общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева. М. : Прогресс, 1990. С. 27–28.

³ Расчёты произведены автором на основе данных Российского статистического ежегодника 2012 : стат. сб. / Госкомстат России. М., 2013.

⁴ Российский статистический ежегодник 2013.

⁵ См.: Зборовский, Г. Е. Профессиональное образование и рынок труда // Социол. исслед. 2003. № 8. С. 103.

⁶ См.: Днепров, Э. Д. Национальный проект и реальный объект // Совет. Россия. 2005. 15 дек.

⁷ См.: Филоненко, В. И. Современное российское студенчество в транзитивном обществе: противоречия и парадоксы социализации : автореф. дис. ... д-ра социол. наук. Ростов н/Д., 2009.

⁸ См.: Ветошкин, А. П. Место и роль студенчества в развитии социалистического общества. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1986. С. 60.

⁹ См.: Безрукова, О. Н. Социология молодежи. СПб., 2004. С. 22–23.

¹⁰ См.: Бойко, Л. И. Трансформация функций высшего образования и социальные позиции студенчества. М., 2009. С. 79–80.

О. В. Пащенко

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ПОТРЕБНОСТИ КАК ОСНОВАНИЕ ЦЕЛОСТНОСТИ ЛИЧНОСТИ

Рассматривается значение экзистенциальных потребностей в качестве способа достичь полноценной, гармоничной жизни. Современный мир приводит к искажению экзистенциальной ситуации человека, что влечет за собой массовую утрату смысла жизни, разрушение целостности личности.

Ключевые слова: экзистенциализм; экзистенция; экзистенциальные потребности; сущность; бытие; будущее; трансценденция; целостность.

Стремление человека к целостности является одной из определяющих сторон человеческой природы. Целью данной статьи является определение роли экзистенциальных потребностей в формировании целостной личности.

Целостность – обобщенная характеристика объектов, обладающих сложной внутренней структурой, достаточной интегрированностью, самодостаточностью, качественным своеобразием, автономностью и причастностью к другой, более фундаментальной, целостности¹. Таким образом, целостность прежде всего подразумевает принадлежность к другому, более фундаментальному, целому. Опираясь на философию экзистенциализма, таким целым можно выделить бытие. Удовлетворяя экзистенциальные потребности, человек приближается к подлинному бытию, которое и дает ощущение целостности.

Экзистенция – это трансценденция к бытию². Именно она помогает человеку перейти границу между обыденной жизнью и подлинной, которая приближает человека к бытию.

В течение всей жизни человек пытается понять свою сущность, обрести целостность, постоянно испытывая неудовлетворенность жизнью. Культура, в которой он рождается, постоянно навязывает свои нормы, законы, правила поведения. И находясь внешне в свободном состоянии, человек все-таки ощущает себя несвободным, запертым в рамки социально-культурных требований.

Особенно эта ситуация проявляется себя в современном мире, где человек живет в индустрии «симулякров», виртуализации вещей, которыми теперь все чаще являются продукты духовного производства.

Симулякр – по-латыни означает приведение или двойник, т. е. нечто, подобное

действительной вещи, но являющееся лишь приведением и заменяющее эту вещь, являющееся ее мертвой имитацией. Это значение переkreщивается и с латинским же словом ‘симуляторум’, которое подчеркивает значение живой игры, что естественно, ибо мертвая имитация живого разыгрывается именно живым, т. е. человеком, и им оживляется³. Симулякры нужны человеку для того, чтобы замаскировать реальные жизненные проблемы с помощью искажения реальности, приспособления к ней, идеализации или преобразовании действительности. Симулякры все больше заполняют мир, закрывая доступ к «подлинности».

Происходит искажение экзистенциальной ситуации. Человек, удовлетворяя ежедневные потребности, чувствует себя несчастным, потому что не происходит удовлетворение экзистенциальных, сущностных потребностей человека. За большинством личностных психологических проблем стоят неудовлетворенные экзистенциальные потребности. «Человек нуждается в драматизме жизни и переживаниях; и если на высшем уровне своих достижений он не находит удовлетворения, то сам создает себе драму разрушения»⁴.

Выделяют экзистенциальные потребности, которые присущи человеку изначально. Именно эти потребности связаны с попытками понять смысл жизни и смерти, свое предназначение и обрести свое место в мире. По мнению Э. Фромма, у человека существует пять экзистенциальных потребностей: потребность в установлении связей, потребность в преодолении, потребность в корнях, потребность в идентичности, потребность в системе взглядов и преданности⁵.

Необходимо также отметить, что экзистенциальные потребности формируют экзи-

стенциальные ценности. Так, например, потребность в установлении связей формирует ценность любви, взаимопонимания. Потребность найти близкого человека, заботиться о нем, преодолеть ощущение изоляции, найти себя в другом человеке. Человеческая природа такова, что постоянно стремится к обращению внутрь себя, к проблемам смысла своей жизни, к вопросам достижения личного счастья и полноты бытия. Чаще всего ценность жизни осознается через близких людей. Через близость, заботу, понимание, обращение к другому, человек может осознать свою ценность и при этом формируется ценность другого человека. Именно принадлежность к другому помогает человеку осознать себя как целостное существо.

В современном мире идет искажение одной из фундаментальных человеческих ценностей – ценности любви. Плотское наслаждение становится главной формой проявления чувств, что является губительным для душевного состояния человека, заменяя собой взаимопонимание, дружбу. Пропадает ценность семьи, что ведет к разладу человека, в том числе и с самим собой, так как именно семья дает человеку чувство устойчивости и защиты в этом мире. «Эмоциональная функция семьи – удовлетворение её членами потребностей в симпатии, уважении, признании, эмоциональной поддержке, психологической защите. Данная функция обеспечивает эмоциональную стабилизацию членов общества, активно содействует сохранению их психического здоровья»⁶.

Потребность в преодолении, или трансценденции, также является необходимой для осознания полноты жизни. Человек всегда стремится вынести свою сущность вовне, не удовлетворяясь пространственно-временными границами, в которых он заключен. Творческая сущность человека стремится к преобразованию мира. Будущее – это одна из возможностей выхода за свои границы, овладения собственным миром. Если человека лишить этой возможности, то он начинает себя разрушать. Жизнь становится механическим выполнением набора действий, которые подменяют реальность, отдаляют человека от природы и других людей.

Будущее человека всегда связано с проблемой смысла. И. Ялом отмечал: «Человек находится в противостоянии между сознанием неизбежной смерти и желанием продлить

жизнь; между сознаваемой абсолютной изоляцией и потребностью в контакте, в защите, в принадлежности большему целому; между неструктурированным бессмысленным миром и потребностью в смысле жизни»⁷.

Потребность в системе взглядов формируется благодаря нормам, идеалам и ценностям. Ценности помогают человеку ориентироваться в мире, делая его понятным и устойчивым. Поэтому очень важно, какие ценности для нас важны для направления дальнейшей жизни.

Что касается положения современного человека, то тут происходит подмена ценностей. А, следовательно, выбор не тех ценностей ведет к невозможности достичь экзистенциального бытия. Во многом этим объясняется неудовлетворенность жизнью человека XXI в. Человеческая природа всегда стремится обрести подлинное бытие. Но человек изначально не может его достичь из-за своей ограниченной способности выбора ценностей, смыслов и жизненных принципов. Человек потерян, не имеет стойкого душевного фундамента, на который мог бы опереться, выстраивая свой мир. Поэтому современный человек живет не сегодняшним днем, а надеждами на будущее.

Здесь мы подходим к проблеме смысла. Именно смыслы помогают человеку правильно и свободно направлять свою жизнь. Экзистенция означает наполненную смыслом, воплощаемую свободно и ответственно жизнь в создаваемом самим человеком мире, с которым он находится в отношениях взаимовлияния и противоборства⁸.

Отсутствие экзистенциальных смыслов приводит к тому, что жизнь становится средством достижения прагматичных целей, через достижения, власть, наличие большого количества денег, высокий или особый социальный статус. Абсолютно благоприятные условия жизни человека не могут помочь преодолеть внутренний дискомфорт, который находится в душе, из-за невозможности удовлетворить значимые экзистенциальные потребности. Человек всегда стремится реализовать свой внутренний потенциал, и именно в этой реализации он ощущает наибольшую полноту и осмысленность жизни⁸.

Важную роль в становлении человека как целостного существа играет потребность в идентичности. Современная культура упрощает человека, формируя одностороннее

развитие интеллекта. Масс-культура создает «человека-наслаждающегося, развлекающегося», «бегущего от свободы» в мир иллюзий, псевдоценностей, информации и знаний, стереотипизирует сознание массового человека, его быт, потребности, чувства, мысли, ценности, убеждения, поведение⁹.

Человек вовлечен в социокультурную ситуацию своего времени. Поэтому очень часто то, что является патологией для человеческой природы, воспринимается как норма. Утрата экзистенциальных смыслов грозит человеку душевным разладом, нервозностью, то есть обретением тех состояний, которые для современного человека становятся нормой. И избавиться от которых пытаются с помощью индустрии развлечений. Самым опасным для человечества становится то, что подобные стереотипы поведения, ставшие нормой, утверждаются в качестве идеалов, укореняющихся в культурной традиции, а, следовательно, в будущем способных легко заимствоваться последующими поколениями.

Примечания

¹ См.: Моторина, Л. Е. Философская антропология. М. : Акад. проект, 2009. С. 100.

² См.: Аббаньяно, Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм / пер. с итал. А. Л. Зорина. СПб. : Алетейя, 1998. С. 11.

³ См.: Мамардашвили, М. Беседы о мышлении [Электронный ресурс]. URL: <http://www.psychology.ru/library/00055.shtml>.

⁴ Фромм, Э. Анатомия человеческой деструктивности / пер. с англ. Э. М. Телятникова, Т. В. Панфилова. М. : АТС, 2004. С. 13.

⁵ Там же. С. 286.

⁶ Эйдемиллер, Э. Г. Психология и психотерапия семьи / Э. Г. Эйдемиллер, В. Юстицкис. СПб. : Питер, 1999. С. 1.

⁷ Ялом, И. Экзистенциальная психотерапия [Электронный ресурс]. URL: <http://www.psy-inst/library.php>.

⁸ См.: Лэнгле, А. Экзистенциальный анализ – найти согласие с жизнью // *Fundamenta psychiatrica*. 1999. № 12. С. 139–146.

⁹ См.: Дорофеева, Е. В. Человек и его сущность в гуманистическом психоанализе Эриха Фромма // *Приволж. науч. вестн.* 2013. № 4 (20). С. 64–69.

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

ПРОБЛЕМЫ ГРАЖДАНСКОГО УЧАСТИЯ МОЛОДЕЖИ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СОВРЕМЕННОГО БАШКОРТОСТАНА

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

Студенческая молодежь Республики Башкортостан не принимает полноценного участия в общественно-политической жизни. На основе эмпирических данных социологических исследований выявляются возможности и ограничители гражданской активности студенческой молодежи Башкортостана.

Ключевые слова: студенческая молодежь; гражданское общество; гражданская активность; общественные организации; экология; национальная политика.

Специфика студенческой молодежи как социально-демографической группы оказывает значительное влияние на особенности ее политической и гражданской социализации, среди которых необходимо выделить следующие:

– в современное высшее профессиональное образование, в отличие от системы высшего профессионального образования советского периода, не входят политические и идеологические составляющие¹;

– определенная отстраненность студенческой молодежи от реалий современной политики;

– низкий интерес студенческой молодежи к компоненту досуга, включающий в себя различные формы гражданского участия;

– подверженность процессу «инвентаризации» нравственных ценностей;

– невысокая степень охвата существующими социально-политическими организациями студенческой молодежи;

– отсутствие политических партий, отчетливо выражающих интересы молодежи;

– неотличимость или слабая выраженность в восприятии студенческой молодежи различий основных политических партий страны.

В Республике Башкортостан как субъекте Российской Федерации идет процесс построения гражданского общества. Население Республики Башкортостан сбалансировано в плане возрастного состава, «молодежного бугра», и предпосылок к его возникновению в ближайшие пять лет не наблюдается. По состоянию на 1 января 2013 г. численность населения Республики Башкортостан составляла

4 060 957 человек². К группе молодежи (от 16 до 34 лет включительно) отнесено 1 169 663 человека² (28,8 %). Соотношение городской и сельской молодежи неодинаково: молодых горожан почти вдвое больше, чем селян (61,1 и 38,9 % соответственно)². К сегменту учащейся молодежи отнесено 253 042 человека (14,4 %). По состоянию на 1 января 2013 г. в Республике Башкортостан обучалось 153 012 студентов различных вузов, что составляло 8,7 % от общей численности молодежи региона Российской Федерации.

Приводимые в статье данные социологического опроса получены в ходе пятого и шестого этапов (март – май 2014 г.) двухлетнего мониторинга в рамках проекта «Динамика порогового значения технологий массовой манипуляции в конструировании протестного потенциала молодежи Республики Башкортостан». Всего было опрошено 410 и 346 студентов соответственно, представляющих 5 вузов Башкортостана в возрасте от 17 до 25 лет. Мы исходили из гипотезы, согласно которой от позиции студенческой молодежи Республики Башкортостан по изучаемым вопросам зависят степень и характер ее участия в процессах построения гражданского общества региона.

Путем экспертного опроса ведущих политиков и управленцев Республики Башкортостан, а также мониторинга региональных и федеральных СМИ, нами были определены наиболее актуальные за последний год проблемы развития гражданского общества в республике. Среди них:

- формирование эффективных структур гражданского общества;
- формирование транспарентных каналов мобилизации политических и управленческих элит;
- гармонизация межнациональных и межконфессиональных отношений;
- возможное переименование должности главы региона;
- участие представителей гражданского общества в решении экологических проблем Республики Башкортостан;
- уровень протестной активности.

Проблемы гражданского участия студенческой молодежи натываются на ряд структурообразующих для стратегии гражданского действия факторов, важнейшее место среди которых занимает низкая осведомленность и отсутствие навыков анализа ключевых вопросов общественно-политической жизни Республики Башкортостан, а также явно недостаточная компетентность в вопросах построения гражданского общества. Так, ответ «не знаю / затрудняюсь ответить» был одним из самых популярных в значительном сегменте вопросов мониторинга. Среди них:

- наличие в Башкортостане эффективно работающих структур гражданского общества (24,1 %);
- возможность стать активистом какой-либо политической партии (19,7 %);
- готовность участвовать в митингах и акциях протеста (26,6 %);
- оценки способности оппозиции улучшить жизнь в стране (33,5 %);
- желание работать на государственной или муниципальной службе (23,4 %);
- оценки эффективности национальной политики (41 %) и профессиональной политики (27,2 %);
- оценки эффективности Президента Башкортостана Р. З. Хамитова (23,1 %) и бывшего Президента Башкортостана М. Г. Рахимова (24,9 %).

Итак, среди студенческой молодежи Башкортостана значителен сегмент испытывающих неопределенность и неинформированность относительно социально-политического положения в республике, в том числе и в вопросах построения гражданского общества. Это, в свою очередь, делает молодежь удобной средой для манипулятивного воздействия со стороны различных субъектов социального и политического действия.

В связи с этим следует отметить подверженность студенческой молодежи различным формирующим воздействиям, причем не обязательно манипулятивного характера. 38,4 % респондентов с разной степенью уверенности отметили, что после того, как они стали участниками настоящего мониторинга, у них изменилось отношение к политике (стали больше интересоваться республиканской политикой; стали активно участвовать в общественно-политической жизни Башкортостана; появился какой-то интерес к региональной политике; переосмыслили некоторые из своих политических взглядов и убеждений).

Лишь 9 % опрошенных студентов считают, что в Башкортостане существуют и реально действуют структуры гражданского общества, способные влиять на политику государства. Еще 21,5 % опрошенных считают, что такие организации есть, но их немного. Обратного мнения придерживаются 21,2 % опрошенных, которые полагают, что таких организаций нет и в ближайшее время их существование не предвидится.

Относительно выстраивания своей стратегии гражданского действия у студенческой молодежи нет четких ориентиров. 42,6 % опрошенных заявили, что они как граждане Российской Федерации будут отстаивать свои политические интересы через выборы. Участвовать в акциях протеста и митингах намереваются 6,7 %, а проявлять активную жизненную позицию в Интернете и СМИ намереваются 10,1 %. Определенный сегмент считает эффективным написание жалоб в соответствующие органы (6,7 %). При этом значительный сегмент респондентов (22 %) никогда не задумывался над стратегией своего действия. А еще 9,6 % опрошенных демонстрируют свою аполитичность тем, что их убеждения никак не противоречат курсу развития государства.

Студенческая молодежь в целом индифферентно относится к способности граждан активно влиять на политику государства и большую заинтересованность выражает в возможности самореализации на государственной и муниципальной службе. Впрочем, большинство опрошенных представителей студенческой молодежи убеждены в непрозрачности механизмов формирования корпуса государственных и муниципальных служащих в Республике Башкортостан. Так, 54,2 % опрошенных полагают, что попасть на

государственную и муниципальную службу в Башкортостане можно через знакомых, коррупционные схемы, а также по национальному признаку. В открытость социальных лифтов («принцип равного доступа к должностям и преференциям») верят 27,1 % опрошенных. Более того, 16,2 % опрошенных заявили о несовершенстве механизмов формирования корпуса государственных и муниципальных служащих.

При этом ровно половина опрошенных студентов, вне зависимости от вуза и выбранной специальности, хотела бы работать на государственной и/или муниципальной службе, а еще 23,4 % не определились с ответом на этот вопрос.

В то же время 19,5 % опрошенных респондентов проявляют интерес к Школе российской политики в Республике Башкортостан, обучение в которой дает некоторые возможности трудоустройства на государственной и муниципальной службе. Помимо этого, в Республике Башкортостан действует Школа блоггеров, занимающаяся повышением информационной культуры молодого поколения Башкортостана, которая также вызывает определенный интерес у студенческой молодежи: 13,7 % знают о ее функционировании, а 1 % намерен принять участие в ее работе.

Таким образом, значительная часть представителей студенческой молодежи готова проявлять активность, прежде всего, в выстраивании траектории своей индивидуальной карьеры. Государственная и муниципальная служба – это наиболее популярный способ общественно-политической реализации гражданской активности молодого поколения Башкортостана.

Для сравнения, возможность стать активистом какой-либо партии или общественной организации допускают 34,1 %, а не допускают – 36,4 %. При этом еще 7,5 % отметили, что готовы стать активистами какой-либо организации только на национальной основе. Для полиэтничного социума Республики Башкортостан это весьма характерная ситуация.

Национальный фактор в Башкортостане, особенно среди сельского населения, по-прежнему является важнейшим социальным регулятором. Особенно этому поспособствовала деятельность первого Президента Республики Башкортостан М. Г. Рахимова, который сделал этнический и кланово-родственный

факторы ключевым каналом мобилизации элит, что поспособствовало активному замещению советской идентичности региональной и даже этнократической идентификацией титульного этноса республики.

При новом Президенте Башкортостана Р. З. Хамитове основным фактором выдвижения элит является не национальный, а профессиональный фактор. Неслучайно после своего назначения Р. З. Хамитов практически сразу заменил название «Министерство культуры и национальной политики Республики Башкортостан» на «Министерство культуры Республики Башкортостан», подчеркнув тем самым нежелательность политизации этнического фактора в субъекте Российской Федерации.

Оценки студенческой молодежи национальной политики Р. З. Хамитова и М. Г. Рахимова разнятся: 19,7 % больше одобряют политику Р. З. Хамитова, а почти столько же (19,1 %) поддерживают политику предыдущего главы региона. При этом еще 19,7 % опрошенных респондентов считают национальную политику обоих руководителей неэффективной.

Большинство студенческой молодежи оценивают межнациональные отношения скорее не как дружественные (17,9 %), а как ситуативные («отношения где-то дружеские, где-то напряженные» – 69,4 %). Напряженными эти отношения считают 6,9 % респондентов.

Молодежная среда демонстрирует гораздо большую восприимчивость в вопросах межнациональных отношений, что объясняется ее особым положением как социально-демографической группы с неустойчивой системой ценностных ориентаций и социальных диспозиций.

Важно отметить, что проблемы в межнациональных отношениях студенческой молодежи связываются, прежде всего, не со взаимоотношениями традиционных этносов республики (башкиры, русские, татары и др.), а со взаимоотношениями с выходцами из Центральной Азии и Кавказа.

Как показывают другие опросы общественного мнения, нелегальная трудовая миграция из республик Центральной Азии (узбеки, таджики, киргизы и др.) беспокоит подавляющее большинство населения. Согласно данным РОМИР (май 2013 г.), около 65 % населения полагают, что увеличение потоков мигрантов ведет к ухудшению криминальной

ситуации. 43 % респондентов по России – за полное выселение всех мигрантов и их детей. Характерно, что в Москве аналогичный ответ выбрали 53 % респондентов³. Еще хуже отношение к кавказцам, которые, хоть и обладают правами гражданства в стране, воспринимаются также как мигранты, и даже еще хуже, как чужие.

Только 43,1 % опрошенных нами представителей студенческой молодежи Республики Башкортостан считают, что мигранты и выходцы с Кавказа имеют право проживать в республике, однако они обязательно должны уважать местные традиции и законы. Характерно, что в этом вопросе неопределившихся, выбравших ответ «не знаю», всего 1,1 %.

Такое положение дел объясняется нежеланием представителей этих этносов интегрироваться в российское общество. Большинство их представителей не принимают социокультурные нормы, обычаи и традиций принимающей страны. Согласно данным Российского совета по международным делам (РСМД), только 34 % нелегальных гастарбайтеров рассматривают Россию как страну для постоянного проживания. Остальные же ориентированы на краткосрочные заработки. Несовершенство миграционной политики России очевидно, а у регионов пока нет практически никаких рычагов влияния на ситуацию.

Большинство представителей студенческой молодежи считают, что главой республики не обязательно должен быть этнический башкир (53,7 %). Тем самым, большинство представителей студенческой молодежи не считает определяющим введенный еще в советский период неформальный принцип назначения на должность главы республики представителя титульного этноса. При этом 20,4 % респондентов считают, что Президентом Башкортостана должен быть именно башкир (среди них 2,3 % заявивших, что «Москва не пойдет на осложнения с башкирами»).

При этом в вопросе о возможном переименовании должности руководителя республики, обусловленного необходимостью приведения этого параметра в соответствии с Конституцией Российской Федерации, большинство студентов, вне зависимости от этнических факторов структуризации, выразилось гораздо определенной. Подавляющее большинство опрошенных считает, что руководитель республики должен и впредь носить

название «Президент» (81,5 %), а не глава/башлыгы (15 %). При этом 47,4 % опрошенных заявили, что необходимо сохранить должность Президента, так как это подчеркивает более высокое положение республики как субъекта Российской Федерации. Индифферентное отношение к ситуации выразили лишь 10,4 % респондентов.

Помимо этнических факторов построения гражданского общества, живой отклик у студенческой молодежи вызывают факторы экологической безопасности. 46,7 % опрошенных выступают против строительства на территории уфимского района Республики Башкортостан завода «Kronospan», специализирующегося на производстве древесины, деятельность которого может привести, по некоторым данным, к повышенному содержанию уровня загрязняющих веществ в атмосфере и водных ресурсах региона.

В настоящее время фактор «Kronospan» активно политизируется рядом оппозиционных нынешнему Президенту Республики Башкортостан сил. Необходимо заметить, что политизация экологического фактора в республике имеет богатую историю. Экологическое движение Республики Башкортостан, учитывая неблагоприятную в регионе ситуацию в сфере охраны природы, в период с 1980-х до начала 1990-х гг. выступало важным субъектом политико-трансформационного процесса и способствовало решению ряда важных социально-политических проблем. Это, в свою очередь, позволило консолидировать и поднять на новую ступень структуры гражданского общества и активизировать общественно-политическую значимость интересов широких слоев населения, отстаивавших конституционное право на благоприятную окружающую среду. В политическом плане экологические движения выступили мощным ресурсом власти республиканских политических элит в отстаивании прав за большее делегирование полномочий от союзного руководства, а затем и федеративного центра постсоветской России⁴.

Невысокая осведомленность студенческой молодежи формирует перед политической оппозицией ряд вызовов и ограничений. Для мобилизации студенческой молодежи хорошо подходят флэшмобы и перформансы. 9,2 % опрошенных студентов заявили, что хотели бы поучаствовать в интересных флэшмобах и перформансах вне зависимости

от их политического содержания. Этот сегмент студенческой молодежи готов воспринимать скорее форму, чем содержание такого технологически сконструированного фактора политической жизни, как флэшмобы и перформансы. А вот готовность участвовать в акциях протеста, митингах высказали 16,2 % опрошенных, при этом 84,3 % респондентов не знают никого из оппозиционных деятелей, остальные же называют ряд лиц, далеко не всегда принадлежащих к оппозиции.

Итак, студенческая молодежь в Республике Башкортостан в значительной степени дифференцирована по экономическим, этническим и экзистенциальным параметрам жизни, что во многом определяет ее отношение к процессам построения гражданского общества в Башкортостане.

Несформированность и некоторая аморфность гражданских позиций значительного сегмента студенческой молодежи позволяют альтернативным силам социально-политического поля привлекать ее представителей на свою сторону, в том числе и посредством массового манипулирования. Этнический и экологический параметры политизации происходящих в республике процессов сохраняют свое приоритетное значение для гражданской активности студенческой молодежи Башкортостана.

В этих условиях субъектам манипулятивных стратегий вряд ли целесообразно использовать тактику тотального зомбирования студенческой молодежи, хотя эта социально-демографическая группа и является удобной мишенью для массового манипулирования. Значительный сегмент студенческой молодежи при наличии ресурсов может быть относительно легко мобилизован практически любым субъектом социально-политических сил.

В целом же студенческая молодежь не испытывает актуальной потребности изменения общественного устройства и курса развития всей Российской Федерации и Республи-

ки Башкортостан в частности. Однако если большинство студенческой молодежи можно назвать сторонником федеральной власти, одобряющей деятельность нынешнего Президента страны В. В. Путина, то по отношению к региональным властям студенческая молодежь занимает более отстраненную, не столь артикулируемую позицию, что объясняется, прежде всего, низким интересом к реалиям текущей региональной политики.

Повышение значимости влияния студенческой молодежи на процессы развития гражданского общества в Башкортостане связывается, прежде всего, с повышением интереса к социально-политической жизни республики, однако в формате инерционного сценария этого достичь в ближайшее время, скорее всего, не получится, что, в свою очередь, ставит вопрос о коррективах в молодежной политике республики.

Примечания

¹ См.: Кондратьева, Т. В. Влияние СМИ на политическую социализацию молодежи: современные тенденции // Точки над Ё. 2012. № 3. С. 75.

² См.: Официальная статистика территориального органа Федеральной службы государственной статистики по Республике Башкортостан [Электронный ресурс]. URL: http://bashstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/bashstat/ru/statistics/population (дата обращения: 27.07.2013).

³ См.: Российская политика и мигранты : опрос исследоват. холдинга РОМИР. Май 2013 г. [Электронный ресурс]. URL : <http://voprosik.net/rossijskaya-politika-i-migranty/> (дата обращения: 23.11.2013).

⁴ См.: Шилимова, Р. Р. Экологические движения как институт гражданского общества в регионах современной России (на примере Республики Башкортостан) : дис. ... канд. полит. наук. Уфа, 2012. С. 4.

С. В. Юрлова

ТОЛЕРАНТНОСТЬ И ПАТРИОТИЗМ: ПАРАДОКСЫ ПОСТСОВЕТСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Анализируется проблема формирования национальной идентичности в постсоветской России в условиях глобализации и бурного развития масс-медиа. Обращаясь к материалам социальных сетей и интернет-изданий, автор приходит к выводу, что в современной России существует противоречивое понимание патриотизма, основанное на так называемой «негативной» идентичности.

Ключевые слова: национальная идентичность; толерантность; патриотизм; «негативная» идентичность; постсоветский.

Современный мир находится в постоянном движении, размывая границы, меняя конфигурации геополитического пространства. Безусловно, порождаемые данными процессами изменения являются предметом пристального анализа в различных сферах гуманитарного знания. Однако представляется чрезвычайно важным исследование проблемы национальной идентичности, которая имеет значение как в рамках идеологической составляющей любого государства, так и для каждого человека в отдельности.

В последние годы исследователи данной проблемы все чаще говорят о кризисе идентичности, и хотя сам термин появился применительно к характеристикам личности, думается, что в равной степени можно говорить и о кризисе национальной идентичности. Важнейшую роль в появлении этого феномена играют процессы глобализации и формирования единого медиaprостранства. Однако важно и другое – состояние модерности¹, в котором находится сегодняшний мир, за последние полвека существенным образом изменилось. В первую очередь это касается появления множественной модерности и как следствие стремления государств и народов заново определиться с ответом на банальный вопрос: «Кто мы?»

Понимая невозможность в краткой статье говорить о множестве аспектов этой проблемы, сконцентрируемся на наиболее важном. Речь, разумеется, идет о проблеме национальной идентичности в современной России. Интересно, что, может быть, для всего мира это новая проблема, но для России поиск ответа на вопрос об особенностях национальной идентичности – это давняя традиция.

Важной предпосылкой анализа происходящих процессов является понимание роли медиасреды в формировании картины мира современного человека (и россиянина в частности). Говоря о современном обществе, следует учитывать его информационный характер. Это, в первую очередь, означает увеличение роли информации, знаний и информационных технологий в жизни общества, возрастающее разнообразие средств масс-медиа (телефония, радио, телевидение, Интернет, традиционные и электронные СМИ). Однако гораздо важнее другое – границы жизни отдельного человека расширяются, возникает глобальное информационное пространство, с помощью которого люди получают немедленный доступ к самой разнообразной информации (от котировок на фондовой бирже до кулинарных рецептов), а кроме того, мир «сжимается» до размеров телевизионного экрана или экрана компьютера.

В своей фундаментальной работе «Галактика Гутенберга» М. Маклюен² использует понятие 'глобальная деревня'. Вступая в коммуникацию друг с другом посредством электронных средств связи, люди рассуждают и поступают таким образом, как если бы они находились совсем рядом, жили бы в «одной деревне». Они вольно или невольно все основательнее вторгаются в жизнь друг друга, рассуждая обо всем увиденном и услышанном. Эти формы коммуникации образуют новую социальную структуру в пределах существующего контекста культуры. Указанные процессы радикально меняют механизмы формирования общественного мнения в современном обществе, а значит, не могут не сказываться на особенностях формирования культурной идентичности. Именно поэтому в

качестве основы для анализа взяты материалы блогосферы.

Цель исследования может быть сформулирована с помощью простого вопроса: «Почему в современной России патриотом быть стыдно?» Поводом к размышлению стали обсуждения в медиа и блогосфере Олимпиады в Сочи. Парадоксальность ситуации состоит в том, что любое государство мира (не важно, европейское или иное) воспринимает проведение столь крупного международного события как повод гордиться собой и своими достижениями, стремится показать свою страну с самой лучшей стороны. Любая..., но не Россия.

Уже в процессе подготовки к Олимпиаде в Сочи в социальных сетях активно обсуждался вопрос о целесообразности проведения этого мероприятия. Речь шла в первую очередь об экономической стороне дела. Сторонники выдвигали аргументы, связанные с появлением новой инфраструктуры и новых спортивных объектов, новых тренировочных баз для сборной, расширением возможностей курорта Сочи и многие другие. Аргументы противников колебались от здравых рассуждений о затратности данного проекта до традиционного – «все равно разворуют!» Изредка раздавались голоса о престиже страны и возможностях показать себя миру. Можно долго рассуждать о традиционной российской ментальности, о глубоких корнях такого рода позиции, но главные причины лежат гораздо ближе – это наше советское прошлое.

Одним из важных последствий распада СССР стало формирование так называемой «негативной» идентичности. Распад СССР привел к тому, что все, что было до того, – воспринималось как зло, требующее срочного демонтажа. Важно заметить, что самым серьезным последствием такого рода процессов был не только экономический распад и утрата государственного влияния на значимые социальные процессы. Главное – это смерть государственной идеологии. Причины понятны – жесточайшая аллергия на всякую идеологию в обществе привела к иллюзии, что без нее лучше обойтись. Кроме того, не следует забывать, что в конце 80-х – начале 90-х гг. традиционная коммунистическая идеология утратила свой доминирующий характер и господствовала скорее на бумаге, чем в реальной жизни. Потеря основных ценностных и культурных ориентиров общества дополнилась идеологическим вакуумом.

Единственным, на тот момент, внятным смысловым полем, формирующим представления о достойной жизни, была западная версия мироустройства. Безусловное доминирование европейского образца модерности в мире дополнялось особым статусом западных ценностей в позднесоветском обществе. Именно поэтому процесс становления «новой» идентичности пошел в направлении отказа от прошлого, и в первую очередь через отрицание советского. Мы должны были доказать всему миру (и себе в первую очередь), что мы «не советские» (не случайно в это время появляется слово ‘совок’, имевшее явно негативный смысл). Разумеется, в сложившейся ситуации образцом для подражания стала западная культура в самом широком смысле слова. Само по себе это не было злом – ни рыночная экономика, ни права человека, ни либеральные ценности, ни толерантность, но в результате глобального мировоззренческого катаклизма в нашем обществе проснулись все наши исторические «фобии».

В своем желании откреститься от «советскости» мы не были одиноки. Аналогичные процессы происходили во всех странах бывшего Союза. Особенно это касается стран прибалтийского региона, в которых процесс формирования новой идентичности шел по линии отрицания всего того, что напоминало о советском прошлом: от русского языка до Дня Победы. В настоящее время идея того, что советское прошлое – это черная страница в истории, продолжает жить во многих странах постсоветского пространства.

Первый вывод таков – всякая идентичность формируется в диалоге с «другим», и этим «другим» для нас являемся мы сами. В процессе формирования самооценки наше общество стремится обратить внимание на те стороны общественного мироустройства, которые демонстрируют нашу «несоветскость».

Говоря о специфике национальной идентичности, необходимо подчеркнуть, что этот феномен не является раз и навсегда застывшим и однородным. Согласно подходу К. С. Гаджиева, национальная идентичность формируется в двух основных аспектах – «образ для себя» и «образ для других». «Образ для себя» представляет собой понимание народом самого себя как бы изнутри, которое складывается из комплекса традиционных для него исторических, социально-экономических, общественно-политических, социо-

культурных, политико-культурных и иных реальностей, обычаев, национальных мифов, символов, верований, стереотипов и т. д. «Образ для других», адресатом которого является внешний мир, строится на основе комплекса некоторых элементов из только что названных составляющих «образа для себя», которые, естественно, используются выборочно и подаются в позитивном свете, по возможности избегая, так сказать, острые углы и микшируя недостатки. Здесь не обходится без элементов идеологии и пропаганды³. Если попытаться интерпретировать высказывание К. С. Гаджиева в контексте исследуемой проблемы, то нас должен интересовать «образ для других». Особенности этого аспекта национальной идентичности формируются под влиянием стремления представить свой народ в лучшем свете и подчеркнуть в национальном характере именно то, что выгодно отличает людей данной нации от других. Безусловно, как пишет К. С. Гаджиев, пропагандистская составляющая в данном случае очень значима. Так, «образ для других» лежит в основе идеологии тех медиа, которые ориентированы на иностранного зрителя (например, «Russia Today»). Однако и рядовой россиянин имеет собственное видение достоинств и недостатков собственной страны. В нашем случае интерес представляет не официальная версия, транслируемая государственными СМИ, а, скорее, особенности быденного представления о себе и своей стране.

Первый парадокс, на который следует указать, состоит в том, что «негативная» идентичность, о которой шла речь ранее, характерна не только в ситуации «для себя», но и активно транслируется для «других». Казалось бы, при формировании «образа для других» должны выделяться достоинства нации и страны, а ее недостатки сглаживаться, но в ситуации современной России все не так однозначно. Так, например, в общении с представителями иных народов россиянин должен акцентировать внимание на положительных особенностях национального характера – доброты, отзывчивости к чужому горю, стремлении к справедливости, гостеприимстве. Однако на сегодняшний момент доминирует иное видение. Представление о собственной стране как недостаточно цивилизованной, а иногда и просто «варварской», – давно сформировавшаяся особенность нашей ментальности. На первый взгляд, это верно только в

историческом плане. Действительно, петровские реформы были ориентированы на прорыв к цивилизации России, «задержавшейся» в своем развитии. Однако что мы наблюдаем сейчас? Технологическая отсталость, неразвитость институтов гражданского общества и многое другое, безусловно, являются важными элементами самооценки на государственном уровне. На бытовом уровне – это представления о том, что отдохнуть лучше подальше от скопления россиян, что, имея материальные возможности, ребенка нужно учить за границей, лечиться лучше в Германии, наукой заниматься в Гарварде, а публиковаться в иностранных изданиях. Принцип догоняющей модернизации не только не ослаб с распадом СССР, а только усилился.

Главная наша проблема известна любому школьнику – мы Европа или Евразия? Однако так выглядит формальная постановка вопроса, На самом деле вопрос звучит иначе: мы Европа или «недоевропа»? Исторически сложившаяся европоцентричная модель мира оказала решающее влияние на формирование нашей национальной идентичности. Желание стать европейцами никогда не оставляло российскую элиту, даже тогда, когда мы хотели ее «догнать и перегнать». Однако что это означает с точки зрения исследуемой нами проблемы?

Современное российское общество, безусловно, не утратило давней интеллектуальной традиции сравнивать себя с европейскими образцами. Характерно, что в настоящий момент рассматриваются, в первую очередь, сфера высоких технологий и институты гражданского общества. Бросается в глаза, что в ряде либеральных СМИ и в социальных сетях довольно часто звучат мнения о «дикости» современной российской жизни, нелестные эпитеты по поводу государства и дорог, искусства и жизненной позиции обывателя. Хочу привести фрагмент рассуждения кинокритика: «Там, где есть цивилизация, люди в принципе способны абстрактно мыслить и слышать / видеть / понимать в дисгармоничной музыке, нефигуративной живописи, современном театре что-то своё, приятное или отвратительное, но интересное. Что еще важнее, остальные люди (95 % людей) способны признавать за меньшинством право заниматься или наслаждаться любой непонятной <...>, считая ее искусством. И только в странах диких все еще идут споры о правильном и неправильном искусстве, а Никасы Сафро-

новы публично клеймят Шагала с Малевичем как бездарных самозванцев (5 % загнанных в подполье любителей авангарда при этом умиленно хихикают, остальные 95 % одобрительно кивают головами)»⁴. Замечу, что речь идет о массовом уходе зрителей с конкретного спектакля, номинированного на «Золотую маску». В данном случае я не стремлюсь спорить или соглашаться с такой позицией, я лишь обращаю внимание на постановку вопроса. Рассуждая о частном случае зрительской реакции на спектакль, автор применяет термин ‘цивилизация’, противопоставляя ее «диким» странам, где в качестве «дикой» выступает его собственная страна. Безусловно, современное российское общество не склонно идеализировать западные ценности и западный образ жизни, но, как ни странно, это никак не коснулось нашей самооценки.

Второй парадокс нашего самосознания состоит в сложном переплетении негативного отношения к власти и государству и, одновременно, ощущения полного слияния с ним. Эта особенность характерна, как правило, для тоталитарного общества⁵, но и современный россиянин часто переживает успехи и поражения государства как глубоко личное. (Наиболее характерный пример – это отношение к проигрышу нашей хоккейной сборной как к национальной катастрофе.) Приведу цитату из журнала «Сноб»: «Каждый раз, как случается очередной скандал с участием России, меня спрашивают, что я думаю по этому поводу. Я не люблю говорить о политике и придумала однотипный ответ: “Мне стыдно”. Худо-бедно этот ответ обозначает мою идейную принадлежность и не способствует развитию дискуссии. На самом деле мне вовсе не стыдно. Бедолаге, что, собираясь на работу, взял портфель, повязал галстук, а штаны надеть забыл, стыдно будет первые пару раз, но он станет относиться к этому гораздо легче, если такое будет происходить с ним каждую пятницу»⁶. Обращает на себя внимание, что автор говорит о чувстве стыда (глубоко экзистенциальном) в связи с событиями, касающимися России в целом, а не личного поступка автора.

Существует глубинная связь национальной идентичности и понятия ‘патриотизм’. Семантическое поле понятия ‘патриотизм’ чрезвычайно широко. Пользуясь термином К. С. Гаджиева, можно утверждать, что фундаментом патриотизма выступает «образ для

себя». Привычное понимание значения слова ‘патриот’ не имеет негативного значения и указывает на то, что человек, являющийся патриотом, любит свою Родину и испытывает гордость за то, что он – русский, грузин, американец и т. п. Как уже было сказано выше, «негативная» идентичность, лежащая в основе менталитета современного россиянина, приводит к смещению смыслов понятия ‘патриотизм’ в сферу отрицательных значений. В нашем языке есть много эпитетов к слову ‘патриотизм’ – ‘квасной’, ‘псевдо-’, ‘ура-патриотизм’, однако крайне сложно найти позитивное значение данного слова для современного россиянина.

Олимпиада как событие международного масштаба впервые за много лет поставила нас лицом к лицу с проблемой патриотизма. Во многом это было связано с тем, что последние годы мы не задавались вопросом: «Кто такой патриот в новой России?» Как уже было сказано выше, в современном российском обществе существует отрицание всякой идеологии, связанное со стремлением преодолеть предшествующий социальный опыт. Так же и понятие ‘патриот’ оказалось вынесено за скобки как опасное. Причина такого рода «абerrации» зрения коренится в отождествлении патриотизма национального и государственного. Основа патриотизма в его традиционном понимании – любовь к Родине. Однако длительное слияние в сознании советского человека понятий ‘Родина’ и ‘государство’ привело к тому, что в современной ситуации для значительной части российского общества быть патриотом означает безоговорочно поддерживать действующую власть. Наше «несоветское» Я впадает в ужас от всяких внешних форм проявления единства, будь то пение хором, или стадион, вставший в едином порыве в момент победы российского спортсмена. Нам уже видится Красное Знамя и опасность тоталитаризма.

Отождествление Родины и государства в нашем случае имеет особый оттенок: государство – это власть, и, как правило, власть персонифицированная. Не будем забывать, что исторический опыт России развел общество и власть по разные стороны. Как правило, власть воспринимается нами одновременно в ее сакральном статусе (может все!) и как нечто противостоящее обществу. В процессе обсуждения Олимпиады достаточно часто высказывалось мнение, что Олимпиада нуж-

на для имиджа Президента, для отвлечения внимания общества от насущных проблем, и даже успехи трактовались как иллюзия, которой нет на самом деле. Вот как описывает свои впечатления от олимпийского Сочи один из авторов сайта www.insnow.ru: «Подводя итог, хочется сказать что, несмотря на то, что как говорят, Олимпиада – это ода одному человеку (вы знаете какому), это историческое событие, и увидеть это все своими глазами, почувствовать атмосферу однозначно стоило. Интересно, что будет после этого события: куда уйдут сотни километров колючей проволоки, не отправят ли в отставку тысячи военных, будут ли дальше спонсироваться наши райдеры, куда пойдут работать шейперы, будет ли кризис, помогут ли построенные объекты и инфраструктура Сочи, похвалят ли Мутко, да и много чего еще»⁷.

Чрезвычайно бурная реакция в блогосфере была связана не только с официальными трансляциями и интерпретациями сочинской Олимпиады в государственных СМИ, но и с резким неприятием воодушевления болельщиков (да и просто людей, сидящих перед экранами ТВ) победами наших спортсменов. Если в первые дни малое количество медалей вызывало снисходительные улыбки, то когда медали посыпались одна за другой, агрессия в комментариях стала возрастать. Тут в полной мере проявилась та негативная идентичность, о которой говорилось ранее. Особенно досталось Виктору Ану. Не буду цитировать авторов комментариев на Фэйсбуке, однако явно присутствовали две противоположные позиции – «Ура, Россия! Мы всех победили!» и «Где нам, убогим, без иностранных легионеров!». Хотя с точки зрения мировой практики в спорте высоких достижений, легионер – это нормально, и никому в Канаде не придет в голову упрекать хоккейные клубы за то, что у них играют российские мастера.

Глубинные причины происходящего, на мой взгляд, открывает положение Ю. М. Лотмана о бинарной семиотической структуре русской культуры. Каждая трансформация ценностного поля культуры идет у нас через тотальное отрицание предшествующего состояния. «Для русской культуры с ее бинарной структурой характерна совершенно иная самооценка. Даже там, где эмпирическое исследование обнаруживает многофакторные и постепенные процессы, на уровне самосознания мы сталкиваемся с идеей полного и

безусловного уничтожения предшествующего развития и апокалипсического рождения нового»⁸.

Любая культура, проходя через кризисную фазу, подвергается переоценке существующую модель мира. История России знает несколько переломных моментов, в процессе которых мы «навсегда» отрицали прошлое и строили новый мир. Безусловно, патриотическое воспитание в Советском Союзе играло важную роль в процессе формирования национальной идентичности. Оно имело несколько важнейших характеристик: во-первых, любовь к Родине – это любовь к Партии и государству; во-вторых, оно имело милитаристский оттенок (военно-патриотическое воспитание). Именно в силу этих особенностей современное российское общество так остро реагирует на проявления патриотизма. Патриотизм при таком походе – это издержки тоталитарного и имперского прошлого.

Происходящие процессы глубоко связаны с общемировыми тенденциями трансформации социокультурного пространства – глобализацией и состоянием множественной модерности. В этой связи анализ понимания патриотизма неразрывно связан с понятием ‘толерантность’. В современном мире толерантность является одним из важных признаков принадлежности к европейскому миру. Однако в контексте сложившейся «негативной» идентичности в российском сознании толерантность трактуется специфическим образом. Традиционное понимание толерантности предполагает равенство «другого», признание за этим «другим» (не важно, нацией, государством или отдельным человеком) право на особость, отличность от нашего «образца». В нашем же случае слово ‘равенство’ заменяется словом ‘превосходство’. Происходит «переворачивание» смысла – я не столько признаю за другим право на своеобразие, сколько готов принять его позицию и подчиниться его «образцам». Для российского сознания – это, скорее, правило, чем исключение.

В итоге следует сказать, что сложность протекающих процессов становления новой российской идентичности следует внутренним закономерностям бинарной семиотической структуры русской культуры. Однако влияние глобальных мировых трансформаций дает возможность отказаться от привычной модели и перейти к иному видению соб-

ственного прошлого и будущего, как пишет Ю. М. Лотман: «Пропустить эту возможность было бы исторической катастрофой»⁹.

Примечания

¹ См.: Wagner, P. *Modernity as Experience and Interpretation. A New Sociology of Modernity*. Cambridge : Polity Press, 2008.

² См.: Маклюэн, М. Галактика Гутенберга [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.rus.ec/b/153868/read>.

³ См.: Гаджиев, К. С. Национальная идентичность : концептуальный аспект [Электронный ресурс]. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=400&Itemid=52.

⁴ Долинин, А. Чужого им не надо [Электронный ресурс]. URL: <http://www.snob.ru/profile/24916/blog/74411>.

⁵ См.: Гозман, Л. Культ власти. Структура тоталитарного сознания / Л. Гозман, А. Эткинд // Осмыслить культуру Сталина. М. : Прогресс, 1989. С. 337–371.

⁶ Соловьева, И. Быть русским [Электронный ресурс] // Сноб. 2014. 22.04. URL: <http://www.snob.ru/profile/27816/blog/75311>.

⁷ Олимпиада в Сочи глазами болельщика. 23.02.2014 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.insnow.ru/articles/1021404>.

⁸ Лотман, Ю. М. Культура и взрыв // Лотман, Ю. М. Семиосфера. СПб. : Искусство-СПБ, 2000. С. 147.

⁹ Там же. С. 148.

Л. Ф. Мулюкова

ДОЛЖЕНСТВОВАНИЕ КАК ВОЗМОЖНЫЙ ПОСТУПОК

Предметом рассмотрения представленной статьи является понятие 'долженствование' как возможный поступок. Сопоставлены понимание долженствования наиболее крупных представителей философской мысли – И. Канта, Н. Гартмана и Б. П. Вышеславцева. Утверждается, что долженствование как возможный поступок приобретает значимость только в синтезе рассмотрения онтологического, онтического и аксиологического аспектов.

Ключевые слова: возможное долженствование; долженствование; возможный поступок; свобода выбора; ответственность.

Человеческая жизнь состоит из большого спектра этических экзистенциалов, и одним из наиболее интересных, с нашей точки зрения, выступает долженствование, в ракурсе возможного поступка. Долженствование, являясь основным понятием нравственного сознания человека и философско-этической мысли, объединяет в своем содержании малую, но самую значительную часть экзистенциала: долг, свободу и ответственность, поскольку выражает добровольное обязательство осуществления поступка, основанного на идеальных ценностях и принципах, за которые человек несет ответственность.

Долженствование, по И. Канту, является особым родом необходимости, не имеющей во всей природе: «Долженствование служит выражением особого рода необходимости и связи с основаниями, нигде больше во всей природе не встречающейся»¹.

Долженствование характерно только для человека, подтверждает Э. Агацци, «“как должно быть” пронизывает всю сложную иерархию человеческой деятельности сверху донизу»², что и определяет, на наш взгляд, уникальность человеческого существования.

Но здесь у многих могут возникнуть вопросы. Неужели в природе, в частности, инстинкты у животных, не могут выступать некой формой побуждения – прототипом долженствования? А в естественном ходе мира – не является ли смена времен года или смена суток аналогом долженствования?

Инстинкты (от лат. 'instinctus' «побуждение») – это совокупность врожденных и непреднамеренных действий, возникающих в результате внешних или внутренних раздражителей, способствующих адаптации организма к условиям окружающей среды. Долженствование же, в свою очередь, пред-

полагает рациональное, осознанное совершение актов поведения, то есть знание причинно-следственной связи действий, а для того чтобы уяснить и понять взаимосвязь между действием и его последствием, необходим длительный процесс приобретения.

Таким образом, следуя рационалистической традиции, можно утверждать, что, в отличие от инстинктивных актов животных, долженствование предполагает разумное основание, преднамеренность поступка, приобретенность, не врожденность, но укорененность. При этом под «укорененностью» долженствования мы понимаем процесс уяснения ценностного аспекта должного в становлении внутреннего определения себя, т. е. долженствование человек укореняет в себе сам в результате жизнедеятельности.

Что касается естественного хода мира, то здесь уместно будет ответить кантовской аргументацией, в которой причинность природы исключает долженствование: «Невозможно, чтобы в природе нечто должно было существовать иначе, чем оно действительно существует во всех этих временных отношениях; более того, если иметь в виду только естественный ход событий, то долженствование не имеет никакого смысла. Мы не можем даже спрашивать, что должно происходить в природе, точно так же, как нельзя спрашивать, какими свойствами должен обладать круг; мы можем лишь спрашивать, что происходит в природе или какими свойствами обладает круг»³.

Понятие 'долженствование', следовательно, ни к природе, ни к естественному ходу мира неприменимо, и даже бессмысленно утверждать, что смена времен года или смена суток является аналогом долженствования, так как они постоянны, непрерывны, бес-

конечны и «существуют во всех временных отношениях». Бессмысленно также говорить о наличии долженствования в животной природе: «...у животных нет никакого “как должно быть”, к которому они осознанно стремились бы или которое пытались рационализировать», – свидетельствует Э. Агацци⁴. Поведение животного – это, скорее, способ его выживания, приспособления, существования, поэтому животные действия необходимо рассматривать только в модусе сущего, а не должного.

Долженствование, согласно рационалистической концепции, характерно только для интеллектуально-разумного существа, следовательно, оно исходит из разумного осознания данной необходимости и выражается, по И. Канту, через возможный поступок, осуществляемый в естественных условиях: «...необходимо, чтобы поступок, на который направлено долженствование, был возможен при естественных условиях»⁵. Но естественные условия, по словам И. Канта, не имеют отношение к воле человека, а касаются действий и последствий поступка в явлении. Никакие естественные мотивы, согласно И. Канту, не могут вызвать желание, «хотение» поступить должным образом, они лишь могут породить «обусловленное хотение, которому долженствование, провозглашаемое разумом, противопоставляет меру и цель, более того запрет и авторитет»⁶.

Разум, имея дело с чувственностью (приятным) или с «чистым разумом» (добро), не следует порядку вещей, как они представлены в явлении. Разум, по словам немецкого философа, спонтанно образует для себя свой порядок, кладя в основание идеи, затем приспособливает эмпирические условия и в соответствии с ними заявляет необходимыми поступки, прежде не совершавшиеся, даже если они не будут осуществлены. Но разум предполагает, что может иметь причину поступков, так как в противоположном случае, по И. Канту, идеи разума не выражались бы в практическом действии.

Следовательно, резюмирует свою мысль И. Кант, «воля каждого человека имеет эмпирический характер, представляющий собой не что иное, как некоторую причинность его разума»⁶. Под «эмпирическим характером» в отношении человека философ имеет в виду, наряду с «чувственным», собственную природу человека – воспитание, общество, тем-

перамент и др. Вместе с тем разум, обладающий «умопостигаемым характером», свободен от эмпирических условий и способен «самопроизвольно» начинать ряд событий. Однако эмпирический характер последним указанным свойством не обладает, так как он подвергается действию природы и следует ее законам. Но здесь необходимо различать законы разума и законы природы: первые – «практические законы», императивы, «объективные законы свободы», указывающие на то, что «должно происходить»; вторые – это законы эмпирии, «то, что происходит».

Эмпирический характер, стало быть, являясь естественной необходимостью, образует «чувственную схему» для умопостигаемого характера, то есть разум является основанием всех поступков человека, а поступок предуготовлен в «эмпирическом характере» человека.

Таким образом, для И. Канта долженствование имеет причину в разуме, который свободен, следовательно, и долженствование как понятие свободно, поэтому философ и называет его «возможным поступком». Но, с другой стороны, долженствование как явление уже не может быть свободным, так как возможный поступок получает свое выражение в наличном бытии, т. е. становится долгом, а значит, и подчиняется законам. При этом И. Кант различает долг: субъективный – поступок «из чувства долга», из уважения к закону; объективный – поступок «сообразно с долгом», по законам «максим поступка».

На наш взгляд, если принимать кантовское понимание долженствования, то оно существует само по себе в разуме в виде идеального императива, человек его может только свободно созерцать, а выбирать и осуществлять долженствование человек свободно не может, поскольку эмпирическое проявление долженствования, по И. Канту, – форма закона, императива, долга – «практически безусловная необходимость поступка».

Из сказанного ясно, с одной стороны, что свободное созерцание не предполагает выражения долженствования, и человек, зная о долженствовании, может не выполнять его в действительности. С другой стороны, философ лишает человека свободы выбора в действительном должном или недолжном поступке. Это, с нашей точки зрения, является упущением немецкого философа, так как долженствование без его свободного наличного осуществления пусто и бессмысленно, здесь

возникает противоречие сущего и должного. На эти противоречия, в частности, указывают Н. Гартман и Б. П. Вышеславцев. Они считают, что И. Кант, определивший антиномию свободы и необходимости, не подозревал о существовании другой антиномии, которую Б. П. Вышеславцев предлагает называть «антиномией долженствования», а Н. Гартман – «антиномией свободы», раскрывающей столкновение сферы сущего, ценного и должного.

Последовательно, в духе «платоно-гегелевской» диалектики, Н. Гартман в работе под названием «Этика» (1925), а позднее и Б. П. Вышеславцев в «Этике преображенного Эроса» (1935) определяют недостатки кантианского понимания долженствования и свободы.

Так, Н. Гартман хочет положить начало синтеза этики античности, в лице Аристотеля, и этики Нового времени, и в частности таких полярных идей, как: ценностной философии Ф. Ницше и априорного нравственного закона И. Канта. Но для того, чтобы начать синтез, необходим предварительный анализ, критический разбор каждой из этих философских систем. Так, по мнению Н. Гартмана, «Ницше первым заново увидел колоссальное богатство этического космоса, но оно расплылось у него в историческом релятивизме; Кант же в априорности нравственного закона располагал тщательно продуманным и очищенным знанием об абсолютном характере подлинно этических критериев, ему лишь не хватило того содержательного видения и той широты сердца, что только и могли придать этому знанию его полновесную ценность»⁷.

В рамках данной статьи затронем только критическое исследование Н. Гартманом философии И. Канта, так как именно этот ракурс является для нас актуальным, понимая, что гартмановская критическая интерпретация ценностной философии Ф. Ницше и этики Аристотеля не менее значимы и представляют интерес для многих.

В составе анализа кантианской свободы воли Н. Гартман задается вопросами: «Мыслимо ли, чтобы сначала она сама дала себе заповедь, а затем должна была переступить через нее? Однако она должна иметь возможность переступить через нее; ибо иначе она не была бы свободной волей, но подчинилась бы принципу наподобие закона природы. Но если принцип уже содержится в ее сущности, то как она может его обойти?»⁸ Фило-

соф допускает, что в таком случае должны существовать две воли – «чистая», вырабатывающая принцип, и «эмпирическая», беспрекословно совершающая или не совершающая принципы первой. Тогда выходит, считает Н. Гартман, что из двух свободой обладает та воля, у которой есть возможность выбирать: соблюдать принцип или следовать другим основаниям, а это, по Н. Гартману, должна быть – эмпирическая. Но как раз эмпирическая воля, или, по И. Канту, «эмпирический характер», не является свободной, а вот «чистая воля» («чистый разум») свободна, так как она свой принцип вырабатывает из себя. Следовательно, заключает Н. Гартман, кантовская «свободная» воля обладает не свободой, а «автономным законодательством». Но «для свободы воли, – заявляет Н. Гартман, действительно было бы необходимо, – это как раз не автономия воли, не установление принципа посредством воли, но именно ее дистанцирование от принципа, ее подвижность относительно него, простор выбора за и против»⁹.

Следующее противоречие Н. Гартман находит в том, что моральная заповедь долженствования, по И. Канту, может быть только «формальной» и не может затрагивать «материю воли». Моральный императив дан «чистым разумом» в разрыве с существованием «единичных предметов», а значит, он бессодержателен в реальном плане, содержанием же его наполняется действия субъекта. Действия субъекта, при этом, соотносятся с идеальной целью, а «целью субъект может делать только то, что ощущается им как ценное»¹⁰, даже если субъект заблуждается в ценностных ориентирах. Но не каждая ценность является целью для осуществления.

Под «субъектом» Н. Гартман понимает не метафизического, а эмпирического человека, принадлежащего к реальному миру отношений: «... субъект – это единственное реальное образование, в котором долженствование актуального бытия может превратиться в реальную тенденцию»¹¹. Субъект выступает неким «пропускным пунктом» для долженствования, который «трансцендирует границы сознания дважды: на входе – в ценностном познании, на выходе – в поступке»¹².

Следовательно, Н. Гартман различает долженствование идеального бытия и долженствование актуального бытия. Оба вида долженствования взаимодополняют друг

друга. Так, долженствование актуального бытия всегда предполагает долженствование идеального бытия, но последнее не всегда предполагает первое. Идеальное долженствование безразлично к своему осуществлению и может находиться в идеальном бытии без связи с актуальным, чего нельзя допустить в отношении долженствования актуального бытия. Но идеальное долженствование было бы бессмысленно без связи с актуальным долженствованием, и эту связь, согласно Н. Гартману, обеспечивает необходимый посредник – человек как субъект теоретической и практической деятельности, с собственными ценностными свободными ориентирами.

По мнению русского философа, долженствование содержит антиномию, положения которой отрицают друг друга, но вместе с тем они необходимы: «...полное подчинение должному есть нечто недолжное; неподчинение должному есть нечто должное. Долженствование ценностей, обращаясь к человеку, должно быть абсолютным и ненарушимым; и вместе с тем оно не смеет и не должно быть абсолютным и ненарушимым. Ценности требуют безусловного господства в жизни носителя ценностей, человека; и вместе с тем они же требуют, чтобы это их господство не было безусловным. Ценности притязают на полную детерминацию той самой личности, которая имеет ценность лишь как не детерминированная им вполне»¹³.

В содержании антиномии долженствования, заявляет Б. П. Вышеславцев, присутствует ключевая «антиномия свободы», снятие которой разрешит и антиномию долженствования. Так, в антиномии свободы, так же как и в антиномии долженствования, сталкиваются «две суверенные инстанции»: с одной стороны – «суверенитет ценностей, принципа»; с другой стороны – «суверенитет «Я», свободной личности».

Антиномию свободы Б. П. Вышеславцев решает следующим образом: «позитивная свобода», или свобода в добре содержит в себе два устанавливающих начала, а именно – «автономия лица» и «автономия принципа», которые не противоречат, а «восполняют» друг друга. Так, принципы (ценности) ничего не могут представлять в реальности, они детерминируют только «идеальный постулат», а для того чтобы этот идеальный постулат не был бессмысленным, требуется «реальная воля» человека, позволяющая его осуще-

ствить. Но и реальная воля, свобода выбора без идеального представления, является ничем, так как для того чтобы человеческой воле можно было бы что-либо решать, необходим идеальный ориентир порядка ценностей.

Здесь возникает закономерный вопрос. Как же человек в идеальном мире отклоняет одну ценность или принципы долженствования и принимает, осуществляя, другие? По Б. П. Вышеславцеву, человек открывает и усматривает ценности в идеальном мире при помощи «интуиции сердца» – специфического «органа для восприятия ценностей».

«Свободно выбирающий акт нуждается в “логике сердца”, в логике ценностей, в созерцании идеальных направлений должного и недолжного; иначе он будет слепым, лишенным смысла, т. е. не будет, в конце концов, сознательно свободным выбором и решением. Идеальная обусловленность, детерминация должного будет, в свою очередь, бесильной и потому бессмысленной, если нет реально-свободной воли, которая реализует. Императив, приказ теряет всякий смысл, если нет автономного лица, которое может его исполнить или нарушить»¹⁴.

Итак, посредством различения «реальной обусловленности» и «идеальной обусловленности» Б. П. Вышеславцев решает антиномию как свободы, так и долженствования. Долженствование нерушимо, так как идеальное установление обращается для разрешения своих постулатов к воле; при этом долженствование ценностей не абсолютно, в том смысле, что не может в реальности определять волю, или воля человека обусловлена идеальным принципом долженствования, но в то же время идеальный принцип обусловлен реальной волей человека.

Парадоксально, но, согласно философу, и отрицательная свобода как произвол имеет ценность, так как благодаря произволу может существовать свобода воли в реальности, с другой стороны, «свобода произвола» не является ценностью, так как она отрицает «идеальную детерминацию», т. е. не следует идеальному принципу.

Следовательно, по Б. П. Вышеславцеву, кантианское долженствование «было отождествляемо с формой закона, с долгом, с императивом. Такое понимание – законничество, морализм, фарисеизм, оно пробуждает бунт свободы и не сублимирует, а потому безблагодатно»¹⁵.

Таким образом, у Н. Гартмана и Б. П. Вышеславцева точкой пересечения является критический взгляд на идеализм И. Канта и, в частности, утверждение, что долженствование в виде возможного поступка свободно не только в идеальном, рациональном мире, но и в актуальном. Оно выражено в свободном выборе человека поступать или не поступать должно в соответствии с субъективными ценностями или общепринятыми объективными ценностями. Вместе с тем, философы утверждают, что долженствование как явление не подавляет свободу, «напротив: от долженствования исходит только предложение – свободно избрать ценность»¹⁶.

Расходятся Н. Гартман и Б. П. Вышеславцев в представлении об абсолютности свободы выбора. Для первого человек стоит не только над императивами нравственного долженствования, но и над божественными заповедями, так как только у человека есть возможность согласиться или отказаться от ценностных принципов долженствования, или отрицать долженствование как ценность и постулировать нигилизм: «личностное существо есть существо “свободное”. Оно имеет собственный принцип, свою собственную автономию – наряду с автономией природы и автономией ценностей в нем»¹⁶. Этот произвольный выбор Н. Гартман называет «нравственной свободой». Но при всем этом, по Н. Гартману, «человек полностью подчиняется законам действительности, точно так же возникает и исчезает, и все же одновременно отличается от всякого прочего сущего – благодаря своему внутреннему миру, сознанию, которое имеет собственную закономерность»¹⁷.

У второго же возможность свободного выбора должного представлена не в такой категоричной форме. Для Б. П. Вышеславцева значимым считается, наряду с принципами собственного долженствования, следование «божественным откровениям»: «Бог хочет, чтобы человек был его рабом, – и Бог не хочет, чтобы человек был его рабом»¹⁸, или человеческая воля детерминирована / не детерминирована божественной волей. Эта антиномия, по Б. П. Вышеславцеву, не исключает друг друга, а восполняет: человек, руководствуясь частными принципами долженствования, стремится приблизиться к идеальным божественным заветам.

Таким образом, мы рассмотрели некоторые аспекты понимания принципа долженства-

ния в философии Н. Гартмана и Б. П. Вышеславцева и их отношение к учению И. Канта. Вывод, к которому приводит этот анализ, состоит в том, что полемика Н. Гартмана и Б. П. Вышеславцева с И. Кантом является дальнейшим развитием принципа долженствования, который необходимо рассматривать с двойственных позиций: идеального – методологические подходы заложены кантовской философией; и реального, в котором приоритетным должен считаться человек как личность с находящимися в сознании ценностями в совокупности с наличным выражением этих автономными ценностей в должный поступок. Так как, по нашему мнению, рассмотрение долженствования как возможного поступка приобретает значимость только во взаимосвязи онтологического, онтического и аксиологического аспектов. Или, по Н. Гартману: «Измерение долженствования первично является чисто аксиологическим – между ценностью и неценностью. А основной закон долженствования бытия заключается в том, что его направление в рамках этой биполярности всегда однозначно указывает на положительный полюс, на ценность»²¹.

В самом деле, нравственность «самозаконна», то есть ее закон лежит в самости личности, имеющей в себе «условия своей действительности», но это только условия как предпосылки осуществления в реальном бытии. Между тем как претворение в жизнь «самозаконности нравственности», а значит, долженствования, принятого как ценность, возможно в том случае, если оно, посредством обязательного человеческого «воления», перейдет из категории модальности возможного в категорию отношений действительного, онтического, актуализируясь в виде должного поступка. В этом случае личность несет ответственность не только за актуализацию долженствования, но и за субъективные ценностные цели, свободно отобранные и делегируемые на поступок. Или, согласно Н. Гартману: «Субъект ставит себе цели сам. Всегда имеют место два следующих друг за другом, равно трансцендентных акта: акт полагания цели и акт ее осуществления. И оба независимо друг от друга располагают пространством свободы. За оба личность несет ответственность, оба вменяются ей, за оба она несет вину в случае неудачи. И именно поэтому она выступает в этих своих актах как носитель добра и зла, то есть одновременно

как носитель всего спектра нравственных ценностей и неценностей. Только с личностным субъектом как ответственным и вменяемым могут быть связаны эти ценности и неценности»²⁰.

Долженствование как возможный поступок всецело зависит от человека, от заложенной в него действующей нравственной воли, постулируемых ценностей и его последующего бесконечного, свободного совершенствования. «Ибо человек должен быть нравственным свободно, а для этого нужно, чтобы ему была предоставлена и некоторая свобода быть безнравственным»²¹.

Позволение безнравственности выступает как «лакмусовая бумажка», определяя в человеческом существе степень концентрации преобладания доброго и злого, отсюда и тревожное пребывание в состоянии должного выбора.

С другой стороны, возникает парадокс: личность, осуществляя должный поступок, следуя нравственным ценностям, при этом нивелирует неосуществленные возможности, что также подтверждает В. Дильтей: «...как бы ни был взвешен поступок, он выражает лишь часть нашего существа. Возможности нашего существа поступок уничтожает»²².

Поступок, таким образом, нивелируя возможности личности, дает еще один повод задуматься над осуществляемыми действиями в процессе человеческого самоопределения. «Акт должен обрести единый план, чтобы рефлексировать себя в обе стороны: в своем смысле и в своем бытии, обрести единство двусторонней ответственности и за свое содержание (специальная ответственность), и за свое бытие (нравственная), причем специальная ответственность должна быть приобщенным моментом единой и единственной нравственной ответственности»²³. Отсюда, человек должен понимать всю ответственность *arbitrum liberum* (лат. 'свобода выбора') между ценностными и неценностными акцентами, переносимыми на поступок, так как в случае прегрешения или ошибки это равно отражается на субъекте, в силу той же свободы, носителем которой он является.

Следовательно, долженствование – это всегда только возможность, позволяющая человеку производить свободный выбор в следовании по нравственному или безнравственному направлению, в результате которого в первом случае происходит добродетельное самосовершенствование, самоопределение, а в последнем – саморазрушение, самоликвидация достоинства человеческой самости.

Примечания

¹ Кант, И. Критика чистого разума : пер. с нем. М. : Эксмо, 2010. С. 421.

² Агацци, Э. Человек как предмет философии // *Вопр. философии*. 1989. № 2. С. 24–35.

³ Кант, И. Указ соч. С. 421.

⁴ Агацци, Э. Указ соч. С. 24–35.

⁵ Кант, И. Указ соч. С. 421.

⁶ Там же. С. 422.

⁷ Гартман, Н. Этика. СПб. : Владимир Даль, 2002. С. 84.

⁸ Там же. С. 163.

⁹ Там же. С. 164.

¹⁰ Там же. С. 225.

¹¹ Там же. С. 222.

¹² Там же. С. 227.

¹³ Вышеславцев, Б. П. Этика преображенного Эроса / вступ. ст., сост. и коммент. В. В. Сапова. М. : Республика, 1994. С. 196.

¹⁴ Там же. С. 197.

¹⁵ Там же. С. 197–198.

¹⁶ Гартман, Н. Указ. соч. С. 228.

¹⁷ Там же. С. 222.

¹⁸ Вышеславцев, Б. П. Указ. соч. С. 96.

¹⁹ Гартман, Н. Указ. соч. С. 219.

²⁰ Там же. С. 228.

²¹ Соловьев, В. С. Нравственность и право // Соловьев, В. С. Избранные произведения. Ростов н/Д. : Феникс, 1998. С. 51.

²² Дильтей, В. наброски к критике исторического разума // *Вопр. философии*. 1988. № 4. С. 142.

²³ Бахтин, М. М. К философии поступка // *Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. М., 1986. С. 80–160.*

И. А. Макарова

ПОНЯТИЕ «БРАК» В КОНТЕКСТЕ НАУЧНЫХ ТЕОРИЙ

Рассмотрены проблемы толкования понятия 'брак'. Проанализированы особенности толкования брака и семьи отечественными и зарубежными исследователями. Основное внимание уделяется социологическому подходу к определению брака и семьи, предлагается авторский способ толкования и определения основных понятий.

Ключевые слова: брак; семья; супружеский союз; анализ семейной жизни.

Социология нацелена на поиск истины и, как любая наука, выполняет две основные функции: когнитивную и прогностическую. Как считает А. Штомпка, социология выполняет еще и такую функцию, которой нет и не может быть в естественных науках. Эту третью функцию социологической истины называют освободительной: она состоит в просвещении людей о механизмах социальной жизни и развенчании ложного сознания и идеологической лжи¹.

Семья и брак – те социальные институты, к которым причастны все люди на земле. Каждый человек включен в них тем или иным образом или хотя бы имеет к ним свое отношение. Являясь одними из древнейших социальных образований и неотъемлемой частью повседневной жизни современных людей, брак и семья на протяжении всей человеческой истории вызвали интерес исследователей. Этот интерес связан с желанием понять место семьи в социуме и её взаимосвязи с государством; он обусловлен также выполнением семьей функций воспроизводства человека и удовлетворения самых насущных потребностей индивида.

Понятия 'брак' и 'семья' тесно связаны. В литературе прошлого, а иногда и настоящего, они нередко используются как синонимы. Однако в сути этих понятий есть не только общее, но и немало особенного, специфического. Брак и семья – одни из древнейших социальных институтов. Античный брак был моногамным. Характерную черту как греческой, так и римской семьи составляло господство мужчины. Этот факт был исходным для всех, кто пытался разобраться в истории семейно-брачных отношений. О семье и браке – причем с точки зрения их именно социальных функций – немало размышляли классики античной философии.

Платон в «Законах» и «Государстве» детально описывает формы создания брака,

полезного для государства. По его мнению, дело мужчины – осмысление и построение мира. Поскольку к деторождению и браку мужчины не имеют склонности, то к созданию семей с женщиной их должен приучать обычай, поскольку «сами они вполне бы могли довольствоваться сожительством друг с другом»².

Браки, по мнению Платона, должны контролироваться правительством, которое обязано преследовать цели государства, а вовсе не отвечать чувствам своих граждан. Платон, правда, допускает, чтобы каждый выбирал себе пару в соответствии с внешним видом – красивые подбирали красивых и наоборот. Но причиной здесь служит его уверенность, что таким образом полнее будут реализованы общественные интересы². В сочинениях Платона «семья общественная» совпадает в своих пределах и интересах с самим государством.

Аристотель определяет семью как общение, возникшее естественным путем для удовлетворения повседневных надобностей. Взгляды Аристотеля на функции брака и семьи в основном изложены в работе «Политика». Первичной ячейкой социальной жизни Аристотель считал семью³. Потребность во взаимном обмене ведет к общению семей и появлению селений. Несколько семей образуют селение, а общество, состоящее из нескольких селений, – это уже *полития* или государство. В отличие от Платона Аристотель кладет в основу общественного устройства именно семью. Элементами семьи, по Аристотелю, являются не только муж и жена, отец и дети, но и хозяин и раб. Таким образом, Аристотель связывает брак с семьей, и последняя выступает не только как биологическая ячейка, связанная с продолжением рода, но и как социальная группа, в рамках которой осуществляется экономическая и отчасти даже политическая деятельность⁴.

В XVIII – начале XIX в. специфической призмой, через которую рассматриваются брак и семья, явилась теория естественного права. Неравенство прав мужчины и женщины в этой теории оправдывалось естественным – физическим – превосходством мужчины, а социально-экономическая природа полового неравенства игнорировалась либо мыслилась как следствие антропологических – природных – различий⁵. Брак во все большей степени начинает осознаваться как личностный союз. Он потихоньку выводится из-под церковной монополии, и, хотя ритуал придания ему статуса священного таинства сохраняется, все большее значение в браке приобретают договорные отношения. Влечение между полами облагораживается исключительностью и должно регулироваться правовыми законами. Соответственно, Кант и Фихте трактуют брак как нравственно-правовой институт⁶.

Характерной правовой особенностью брака, по Канту, является наличие в нём двух элементов равной значимости. Во-первых, фактическое сожительство не является браком, поскольку оно не закреплено законом. Но, с другой стороны, и брачный договор сам по себе ничего не стоит, ибо он может быть фиктивным. Кроме того, Кант подчеркивает моральный аспект брака. Без согласия сторон и взаимной доброй воли брак существовать не может. Это согласие должно быть полным и добровольным. Вступление в брак должно быть осознанным поступком, как со стороны мужчины, так и со стороны женщины⁷.

Кант определяет брак как «соединение двух лиц разного пола ради пожизненного обладания половыми свойствами друг друга» или как «половое общение по закону», т. е. юридический договор⁷. Определение Кантом брака как правового договора способствовало формированию нового отношения к браку со стороны общества, побуждая к переосмыслению феодально-религиозных догм, существовавших в сфере брачно-семейных отношений.

Фихте считал, что определение Канта ограничено и недостаточно. Фихте делил людей на два типа: активные мужчины и пассивные женщины. В его понимании брак – не просто юридический союз, а это естественный и нравственный союз. Фихте утверждал, что нет брака без любви и нет любви вне брака. В качестве нравственного основания брака

он признавал любовь, считая, что брачные отношения должны сочетать в себе природные и нравственные характеристики мужчины и женщины⁸. Таким образом, Кант и Фихте рассматривают брак с точки зрения естественного права, когда без согласия сторон брак не может существовать. Любовь определяется немецкими философами как мотив для брака.

Э. Дюркгейм отмечает, что в семье есть два типа отношений: между полами и между поколениями. Семья состоит из двух различных союзов. Первый союз – это супружеская пара, которая образуется путём выбора и приглашения, соединяет двух представителей одного и того же поколения, а другой союз – это семейная группа в собственном смысле этого слова, т. е. явление природы, кровное родство, соединяет предыдущее поколение со следующим. Другой союз так же древен, как и само человечество, а первый принял организованную форму в относительно позднюю эпоху. Такое разделение позволяет рассмотреть семью не только как брачный союз, но и как социальную группу, к которой принадлежит индивид⁹. Дюркгейм обращал внимание на изменения, которые происходят с семьей: 1) под влиянием урбанизации и других глобальных социальных процессов семья теряет свои важные функции; 2) с уменьшением количества членов семьи снижается уровень ее солидарности; 3) семья становится менее прочной в силу того, что происходит замена брака по договоренности родителей добровольным браком вступающих в него.

Таким образом, в период с середины до конца XIX столетия сложилась прочная основа в изучении важнейшей и самой интимной сферы человеческой жизни – брачно-семейной. К началу XX в. в изучении брака и семьи имелись разнообразные идеи о социальной значимости и исторической изменчивости семьи и брака, определенные теоретические наработки и некоторая эмпирическая база.

Питирим Сорокин рассматривает состояние семьи как основной индикатор общественной жизни. Его работы, посвященные семье, не носят фундаментального характера. Однако те факты, которые он изучал, и те выводы, которые он делал на основе анализа семейной жизни, заслуживают самого серьезного внимания. В статье «Кризис современной семьи (социологический очерк)» пишет о том, что семья, как и все общественные установления, на протяжении своей истории

испытала ряд изменений. Она продолжает изменяться и сейчас, развитие ее форм не остановилось. Эти изменения связаны с трансформацией всей остальной социальной жизни, основ современного общества. «Церковь определяет брак как таинство, посредством которого два существа сливаются в “единую плоть”, в союз, наподобие союза Христа с Церковью. Юристы, следуя определению Модестина, понимают под браком состояние полной жизненной общности между супругами, пожизненную связь, основанную на божественном и человеческом праве. Переводя эти юридические положения на более простой язык, можно сказать, что, в принципе, современный брак означал полное слияние двух существ, пожизненное шествие их по дороге жизни и совместное осуществление поставленных себе задач. Эта связь была до сих пор достаточно прочной и для огромного большинства – пожизненной. Два существа, действительно, превращались в “плоть едину” и совместно с детьми представляли своего рода “государство в государстве”»¹⁰. Современная семья представляет собой супружеский союз, союз родителей и детей и союз родственников и свойственников. Основанием союза супругов является брак, который признан государством и заключен в определенной юридической форме, а следовательно, влечет за собой определенные личные и имущественные юридические последствия.

Один из ведущих социологов Британии Эдвард Вестермарк в своей фундаментальной работе «История брака», обращаясь к многочисленным историческим примерам, показал, что брачными признавались отношения только лишь тогда, когда женщина беременела и рожала ребенка. Разрабатывая теорию брака, он подчеркивал, что брак имеет корни в семье, а не наоборот. Поскольку некоторые формы семьи и брака заложены в инстинктивной природе человека, брак и семья всегда будут существовать как группа первичного значения в обществе, несмотря на далеко идущие изменения в других социальных институтах¹¹.

Э. Гидденс рассматривает брак «как получивший признание и одобрение со стороны общества сексуальный союз двух взрослых лиц. Индивиды, вступившие в брак, становятся родственниками друг другу, но их брачные обязательства связывают родственными узами гораздо более широкий круг людей. При

заключении брака родители, братья, сестры и другие кровные родственники одной стороны становятся родственниками противоположной стороны»¹².

Современные представления о браке имеют различную теоретическую и методологическую направленность.

Белорусский ученый Е. М. Бабосов пишет: «Брак – это определенное правовое отношение, порождающее права и обязанности вступивших в брачный союз мужчины и женщины по отношению друг к другу и к детям»¹³. Автор выделяет несколько форм брака: моногамию, полигамию и групповой брак. Нельзя не обратить внимания на то, что автор весьма противоречиво истолковывает брак. С одной стороны, он подчеркивает обязательное правовое регулирование брака и включает этот аспект в даваемое определение. С другой стороны, понимает, что брак имеет разные исторические формы, что брак существовал еще тогда, когда право, юридический закон отсутствовали как регуляторы половых отношений.

Г. Ф. Шершеневичем в начале XX в. было дано следующее определение брака: «брак – это союз мужчины и женщины с целью сожителства, основанный на взаимном соглашении и заключенный в установленной форме»¹⁴. Определяющими чертами брака считались взаимная склонность, ведение общего хозяйства, необязательность регистрации брака и полная свобода разводов. И. А. Загорский считал, что «брак – это семейный союз мужчины и женщины, порождающий их права и обязанности по отношению к друг другу и к детям»¹⁵.

В 1949 г. Н. В. Рабинович была предпринята попытка внести в ст. 1 Основ Союза ССР и республик о браке и семье следующее определение: «Брак представляет собой свободно заключаемый супругами союз, а семья основана на любви супругов друг к другу и на взаимной привязанности членов семьи», которое не получило поддержки¹⁶.

В современной российской и зарубежной литературе под браком понимается семейный союз мужчины и женщины, порождающий их права и обязанности по отношению друг к другу и детям. Или несколько иначе: брак – это добровольный, равноправный союз мужчины и женщины, заключаемый для создания семьи и порождающий взаимные права и обязанности супругов, заключаемый в органах

ЗАГСa. Встречается и такое определение: брак представляет собой важнейший юридический факт, вызывающий возникновение семейно-правовых связей, и представляет собой свободный и добровольный союз мужчины и женщины, заключаемый в установленном порядке с соблюдением требований закона, направленный на создание семьи.

Брак основывается на чувстве любви, подлинной дружбы и уважения, нравственных принципах построения семьи в нашем обществе.

Таким образом, в современной литературе нет общепризнанного определения семьи. Авторы всех приведенных выше определений рассматривают брак как совместный союз мужчины и женщины.

«В то время как брак является только отношением, семья представляет собой еще и социально организованное объединение людей», – пишет А. Г. Харчев¹⁷. Важным моментом в понимании семьи как института является понимание взаимосвязи семьи и брака, имманентности этой связи.

В условиях трансформации отношений женщин и мужчин в обществе появляются новые формы брака, которые если и не получают правового закрепления, но и не вызывают отторжения у общества. В современном обществе можно наблюдать такие брачные формы, как:

– пробный брак – это устный договор между мужчиной и женщиной, прежде чем вступить в законные отношения, пожить какое-то время вместе. Они понимают, что во время встреч между ними может быть все хорошо, но это вовсе не означает, что так же будет и тогда, когда они начнут жить семейной жизнью. Поэтому прежде чем оформлять свои отношения официально, стоит попробовать пожить вместе как муж и жена, а потом уже решить, как поступить, идти в загс или раставаться;

– свингерство – это обмен партнерами внутри семейных пар. С беспорядочными сексуальными связями он имеет мало общего. Свингеры, как правило, люди сексуально раскрепощенные. И все-таки настоящий классический свингинг предполагает обмен партнерами именно между устойчивыми парами;

– «открытый» брак – брак, при котором оба супруга приходят к соглашению о допустимости открытых отношений – половых

связей с другими людьми. Супруги, живущие в «открытом браке», гордятся тем, что не относятся друг к другу как к собственности, не ущемляют личностную свободу друг друга. Иногда такая позиция является следствием желания одного из супругов сохранить распадающийся брак;

– браки-посещения (гостевые браки) представляют собой официально оформленные отношения двух людей, проживающих отдельно (в разных городах, странах, квартирах), при этом периодически ходящих (приезжающих) друг к другу в гости для совместного проведения досуга, праздника или отпуска, либо иногда живущих вместе, но не имеющих общего хозяйства;

– синергамный брак – это брак, близкий к двоеженству, двоемужеству, возможно и двойное двоеженство;

– гомосексуальный брак – брак между лицами одного пола.

Брак как социальное отношение и как социальный институт, регулирующий половые отношения людей, сегодня все более акцентируется на личностном аспекте и все чаще игнорирует социальную сторону.

В социологии под социальным браком понимаются исторически изменяющиеся формы отношений между мужчиной и женщиной, чьи половые отношения регламентируются обществом. Брак, другими словами, это социально регулируемое и исторически изменяющееся по форме гетерогенное половое отношение. А общественная регуляция в сфере половой жизни людей может быть разной: это табу, моральные и культурные нормы, традиции, религиозные предписания, юридические законы.

Подводя итог вышесказанному, можно отметить, что ряд авторов считает, что брак создается с целью рождения и воспитания детей. С данной точкой зрения можно согласиться только отчасти, хотя бы потому, что 20 % браков в мире бездетны. Если мы положим в основу брака только деторождение, то тем самым перечеркнем все бездетные браки.

Группа авторов подчеркивает, что в основе брака лежит союз лиц, проживающих совместно и ведущих общее хозяйство. Этот взгляд также является недостаточно обоснованным. В мире существует большое количество так называемых открытых браков, где супруги совместно не проживают и не ведут совместного хозяйства, а заботятся друг

о друге не меньше, а, может быть, и больше проживающих вместе.

Третья группа авторов понимает под браком только союз мужчины и женщины, хотя в других странах давно существуют и однополые браки. Подобные пары могут узаконить свои отношения в Швеции, Франции. Если такие браки фактически существуют (незарегистрированные, и в России в том числе), то целесообразнее их признавать, нежели игнорировать.

С учетом сказанного, можно отметить следующее определение брака: брак – свободный и добровольный союз лиц, объединенных взаимной любовью и заботой друг о друге, заключаемый с целью создания семьи.

Таким образом, существует достаточно серьезная проблема, связанная с выработкой категорий понятий семьи и брака.

Примечания

¹ См.: Штомпка, П. Социология социальных изменений [Электронный ресурс]. URL: <http://socioline.ru/pages/petr-shtompka-sotsiologiya-sotsialnyh-izmenenij>.

² Платон. Филеб. Государство. Тимей. М. : Мысль, 1999. С. 350.

³ См.: Аристотель. Сочинения. Т. 3 [Электронный ресурс]. URL : <http://grachev62.narod.ru/aristotel/arpol3.html>.

⁴ См.: Аристотель. Сочинения. Т. 4 [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.ru/POEE-AST/ARISTOTEL/nikomah.txt>.

⁵ См.: Кант, И. Основы метафизики нравственности. М. : Мысль, 1999. С. 472.

⁶ См.: Фихте, И. Г. Сочинения : в 2 т. СПб. : МИФРИЛ, 1993. 655 с.

⁷ См.: Кант, И. Основы метафизики нравственности. С. 472.

⁸ См.: Фихте, И. Г. Сочинения : в 2 т.

⁹ См.: Бабосов, Е. М. Прикладная социология. Минск : ТетраСистемс, 2001. 211 с.

¹⁰ Сорокин, П. Кризис современной семьи (социологический очерк) [Электронный ресурс]. URL: <http://soul.dn.ua/material/599>.

¹¹ См.: Вестермарк, Э. История брака / пер. И. Семенова. М., 1986. 66 с.

¹² Гидденс, Э. Социология. М. : Мысль, 1999. 362 с.

¹³ Бабосов, Е. М. Прикладная социология.

¹⁴ Шершеневич, Г. Ф. Учебник русского гражданского права. М. : Статус, 2005. 672 с.

¹⁵ Бузова, С. Н. Социология брака и семьи: история, теоретические основы, персоналии / Белорус. гос. ун-т. Минск : Право и экономика, 2010. 444 с.

¹⁶ См.: Афанасьева, И. В. Брак и семья [Электронный ресурс]. URL: <http://www.to-1.ru/articles/248>.

¹⁷ Харчев, А. Г. Брак и семья в СССР. М. : Мысль, 1979. С. 75.

А. Д. Магденко, Л. А. Еремеева

ФИЛОСОФИЯ ПРАВА: РЕГУЛИРОВАНИЕ ТРАНСФЕРНЫХ ОТНОШЕНИЙ В РОССИЙСКОМ СПОРТЕ

Рассмотрены основные проблемы трансферных отношений в мировом и отечественном спорте. Авторами предложены варианты решения некоторых из этих проблем, и, в первую очередь, в сфере правового регулирования этих отношений.

Ключевые слова: спортивное право; трансфер; футбольный клуб; трудовой договор.

В настоящее время трансферные спортивные отношения являются недостаточно урегулированными в правовом аспекте как в России, так и во всем спортивном мире. С момента своего создания и до сегодняшних дней трансферная система подвергалась и подвергается «проверке на прочность», в том числе множеством судебных процессов. Отношение общества к ней всегда было неоднозначным. Ее нередко называли пережитком Средневековья, а клубы обвиняли в работоторговле. Неоднократными административными и судебными процессами на протяжении XX в. удалось только ее несколько либерализовать, но не отменить.

Что же сейчас представляет собой это уникальное явление? Трансферная система – система переходов спортсменов (тренеров) из одной спортивной организации в другую – существует уже почти полтора века. Однако совершенствование правового регулирования трансферных отношений остается по-прежнему актуальной проблемой для международного спорта вообще, а также сложнейшей и весьма болезненной, в определенных случаях, для российского спорта.

Целью настоящей статьи является попытка определить правовые основы, регулирующие трансферы в российском спорте, а также установить способы совершенствования этих отношений.

Немного истории. Трансферные отношения зародились с появлением профессионального спорта, в частности, профессиональной бейсбольной лиги (1876 г., США) и английской футбольной ассоциации (конец XIX в.). С первых дней создания этих спортивных объединений встал вопрос об упорядочении перехода игроков из команды одного клуба в команду другого.

В поисках более высокой зарплаты игроки в любое время сезона могли покинуть свой

прежний клуб и перейти в новый, что приводило к появлению «сильных» и «слабых» клубов, легкой предсказуемости результата соревнований, пропаже интереса зрителей, спонсоров, рекламодателей, уменьшению доходов лиг и, в конечном итоге, – разрушению системы соревнований в целом.

По этой причине уже в 80-х гг. XIX в. были выработаны особые правила перехода игроков из одного клуба в другой (трансфер), существенно отличающиеся от правил, применимых к расторжению контракта и изменению места работы другими наемными работниками за пределами спортивного сектора¹.

Наличие специальных правил, регулирующих переходы, в определенной степени приводит к ограничению возможностей игроков по свободному переходу из одного клуба в другой.

Система переходов предусматривала, что все клубы могли передавать своё право на регистрацию игрока в обмен на выплату компенсации клубом, который хотел заключить со спортсменом договор.

Такая «купля-продажа» игроков на международном уровне оставалась неизменной (за исключением некоторых позитивных сдвигов в национальных трансферах Великобритании и Италии) до 1995 г. В 1995 г. Европейский суд Справедливости принял нашумевшее решение по так называемому «делу бельгийского футболиста Босмана», согласно которому трансферная система, по которой игрока должны были покупать у его прежнего клуба даже по истечении срока контракта на протяжении еще 1,5 лет, была признана незаконной. Что же касается трансферных сумм, выплачиваемых при переходе игрока во время действия контракта, то это считается правомерным. Суд наложил также вето на лимиты при покупке клубами игроков-ино-

странцев (правда, лишь в том случае, если они выходцы из стран Евросоюза).

С тех пор в мировом спорте, а не только в футболе, закрепилось правило: спортсмен или тренер имеет право перехода из одной спортивной организации в другую, в том числе иностранную, лишь после окончания срока контракта. Если переход происходит до истечения срока контракта, то должны быть соблюдены интересы трех сторон: бывшего клуба, игрока и нового клуба. Исключение составляют так называемые «свободные агенты».

Заинтересованные клубы вправе передавать свое право на регистрацию и использование труда игрока в обмен на выплату компенсации клубом, желающим заключить с футболистом договор.

Сделка по его переходу оформляется заключением клубами трансферного контракта (договора о переходе игрока), в котором устанавливается полная сумма компенсации нынешнему клубу со стороны будущего (трансферная сумма), а также точный срок, порядок расчетов и разрешение на выступление спортсмена до указанного срока. Спортсмен не вправе одновременно заключать контракты с двумя клубами и более, за исключением временного перевода («аренды»). Купля-продажа игроков со временем стала серьезным бизнесом, который в последние годы активизировался и в России.

Система правового регулирования переходов (трансферов) игроков из одного клуба в другой в Российской Федерации складывается из трёх групп нормативных актов:

- Конституция и законодательные акты РФ;
- Правила о переходе игроков международных спортивных федераций;
- Правила о переходе игроков общероссийских спортивных федераций.

Наряду с Конституцией основными законодательными актами РФ по вопросу регулирования труда спортсменов в целом являются: Трудовой кодекс РФ (ТК), в частности глава 54.1 «Особенности регулирования труда спортсменов и тренеров» и Федеральный закон № 329-ФЗ «О физической культуре и спорте в Российской Федерации» (Закон о спорте). Однако Закон о спорте обходит эту проблему как несуществующую, а ТК РФ содержит лишь понятие временного перевода спортсмена к другому работодателю (ст. 348.4).

Получается, как справедливо отмечает И. О. Овчинникова, «четкой правовой регла-

ментации перехода спортсмена из одного профессионального клуба в другой не существует. Эти отношения регламентируются преимущественно корпоративными нормами»³.

Но и корпоративные нормы не содержат единого официального понятия «трансфер». Его нет не только в российской спортивной юриспруденции, но и в международном спортивном праве – используются разные термины: «переход», «трансфер», «перевод» и др.⁴

В нормативных актах спортивных международных и отечественных организаций наиболее часто встречается термин «переход» («трансфер»). Именно термин «переход» («трансфер») вошел в обиход спортсменов, тренеров, болельщиков и других участников спортивных отношений⁴.

«Переход» в Толковом словаре под редакцией Д. Н. Ушакова определяется как завершённое единичное действие, от глагола «перейти», «переходить»; момент, место, где одно, постоянно изменяясь, становится качественно другим; звено, связывающее превращающиеся из одного явления в другое⁵.

При отсутствии в ТК РФ и Законе о спорте чётких правовых норм о трансфере спортсменов оба документа, вместе с тем, допускают возможность принятия по данному вопросу актов общероссийскими спортивными федерациями с учетом правил, утвержденных международными спортивными федерациями по виду спорта. Общероссийские спортивные федерации вправе также «утверждать нормы, устанавливающие права и обязанности, в том числе спортивные санкции, для признающих такие нормы субъектов физической культуры и спорта»⁶.

Порядок перехода игроков международных спортивных федераций содержит детальные правила в отношении соответствующего вида спорта и должен соблюдаться национальными федерациями. Так, правила ФИФА о статусе и переходе игроков (2009 г.) устанавливают всеобщие и обязательные правила, касающиеся статуса игроков, их права на участие в организованном футболе и их перехода между клубами, принадлежащими к различным ассоциациям⁷.

В свою очередь, общероссийские спортивные федерации приняли свои собственные правила, регламентирующие трансферы игроков. Так, в российском футболе переходы (трансфер) игроков регулируются Регламентом Российского футбольного со-

юза («Регламент РФС по статусу и переходам (трансферу) футболистов»⁸. В Федерации хоккея России трансферы регламентированы Положением по статусу и переходам хоккеистов⁹, в то время как в Российской Континентальной хоккейной лиге – Регламентом проведения открытого чемпионата России по хоккею – чемпионата Континентальной хоккейной лиги, согласованным с Федерацией хоккея России¹⁰, в Российской Федерации баскетбола – статусом игрока¹¹.

Наилучшим примером регулирования переходов (трансферов) спортсменов служат нормы, принятые в российском футболе. Например, «Регламент РФС по статусу и переходам (трансферу) футболистов» регулирует статус футболистов, зарегистрированных за футбольные клубы (спортивные школы), участвующие в соревнованиях, проводимых под эгидой РФС, а также вопросы перехода (трансфера) таких футболистов из клубов (спортивных школ) в другие клубы (спортивные школы).

Согласно Регламенту РФС, переход (трансфер) футболиста – это урегулированные документами ФИФА и РФС отношения, связанные со сменой футбольного клуба (спортивной школы), в котором футболист зарегистрирован как участник соревнований по футболу.

Порядок перехода футболистов-профессионалов в Российской Федерации не отличается от переходов на международной арене: профессиональный футбольный клуб, желающий иметь у себя футболиста, обязан в письменной форме проинформировать о своем намерении клуб, с которым в настоящее время у футболиста заключен трудовой договор, до вступления в переговоры с самим футболистом-профессионалом.

Однако если срок действия трудового договора футболиста-профессионала с клубом истек или истекает в течение ближайших шести месяцев, то футболист-профессионал вправе свободно вступать в переговоры и заключать трудовой договор с другим профессиональным клубом без соблюдения указанного выше правила.

Переход (трансфер) футболиста-профессионала, имеющего действующий трудовой договор с профессиональным футбольным клубом, в новый клуб осуществляется на основании трансферного контракта, заключаемого между новым и прежним футбольными клубами футболиста-профессионала.

Какие субъекты обладают правом на получение трансферной выплаты? Таким правом обладают футбольные клубы, имеющие профессиональный статус. Согласно Регламенту, профессиональный футбольный клуб – это футбольный клуб, созданный в форме юридического лица и являющийся членом некоммерческого партнерства «Российская футбольная премьер-лига» (РФПЛ) или некоммерческого партнерства «Футбольная национальная лига» (ФНЛ), а также футбольный клуб, признанный РФС как профессиональный и участвующий в профессиональных (нелюбительских) соревнованиях по футболу.

Трансферная выплата производится новым профессиональным футбольным клубом в течение 30 календарных дней с даты вступления в силу трансферного контракта. В случае нарушения срока трансферной выплаты к новому клубу могут быть применены санкции. Таких случаев задержек выплат и связанных с ними разбирательств в российском футболе предостаточно.

Разновидностью трансфера принято считать «аренду» игроков, т. е. переход игроков из одного клуба в другой на заранее определенный срок. Общие положения о временном «переводе» спортсменов в РФ содержатся в ТК РФ (ст. 348)¹².

В случаях, когда работодатель не имеет возможности обеспечить участие спортсмена в спортивных соревнованиях, допускается по согласованию между работодателями временный перевод спортсмена с его письменного согласия к другому работодателю; действие первоначально заключенного трудового договора приостанавливается, а с возвращением спортсмена обратно условия первоначального договора продолжают действовать.

В соответствии с Регламентом футболист-профессионал при наличии его согласия может быть переведен для временного выступления на условиях «аренды» в другой профессиональный футбольный клуб на основании соответствующего трансферного контракта. Типовая форма трансферного контракта о переходе (трансфере) футболиста на условиях «аренды» утверждается РФС и обязательна для применения профессиональными футболистами клубами.

Профессиональный футбольный клуб, принявший футболиста-профессионала на условиях «аренды», не может совершать действия, направленные на переход (трансфер)

этого футболиста в третий профессиональный футбольный клуб. Однако на практике такие случаи встречаются, что свидетельствует о недисциплинированности таких клубов-арендаторов.

Подводя некоторый итог сказанному в статье, следует отметить, что спорт, с точки зрения закона, представляет сферу социально-культурной деятельности, сложившуюся в форме соревнований и специальной практики подготовки к ним. Это – сложная сфера, включающая в себя помимо спортивных отношений также трудовые отношения, финансово-экономические, административные, предпринимательские и другие.

Зачастую некоторые отношения, исторически сложившиеся в спорте и считающиеся в спортивном мире обыденными, не вписываются в современную правовую оболочку. Именно к такого типа отношениям относятся трансферы, занимающие одно из значимых мест в системе спортивных отношений. Однако правовое регулирование трансферных отношений требует дальнейшего совершенствования.

1. По нашему мнению, следует устранить терминологическое многообразие в идентификации понятия ‘трансфер’. Наличие множества различных конкурирующих терминов, обозначающих понятие перехода (трансфера), детерминирует необходимость использования общепризнанной юридической терминологии.

2. В части переходов спортсменов и заключения трансферных договоров законодатель, по-видимому, придется пойти по пути гармонизации трудового законодательства и законодательства о спорте. В настоящее время законодательство России оставляет за пределами своего регулирования отношения по переходам спортсменов, за исключением временного перевода спортсмена к другому работодателю (ст. 348.4 ТК), для которого требуется согласие спортсмена. Однако механизм данной статьи далеко не совершенен и трудно реализуем¹³.

3. Оформление отношений, связанных с переходом (трансфером) спортсменов, регламентируется преимущественно нормами регламентных актов федераций по видам спорта, но их регламенты отличаются по содержанию и качеству, то есть налицо отсутствие единого подхода. При этом основной целью трансферного контракта являются установление сроков перехода и согласование трансфер-

ных выплат, которые формально взимаются прежде всего за обучение и подготовку, а фактически – за навыки, умения и качество игры спортсмена и (или) за досрочное расторжение договора и связанные с этим издержки.

4. Следует согласиться с мнением С. В. Алексеева в вопросе целесообразности закрепления общих принципов переходов (трансферов) в форме рекомендаций Минспорта РФ, который предлагает обязать спортивные федерации по видам спорта определять детали переходов исходя из этих рекомендаций, что станет гарантией для спортсменов и тренеров при реализации ими трудовых прав и обязанностей.

Примечания

¹ См.: Пенцов, Д. А. Защита прав игроков при переходе (трансфере) из одного клуба в другой // Спорт: экономика, право, управление. 2010. № 2. С. 10–16.

² Трудовой кодекс РФ. Федеральный закон от гл. 54.1.

³ Овчинникова, Н. А. Актуальные проблемы правового регулирования профессионального спорта в РФ : монография. Владимир : Транзит X, 2008. С. 8–9.

⁴ См.: Алексеев, С. В. Спортивное право России : учеб. для вузов. М. : ЮНИТИ-ДАНА : Закон и право, 2012. С. 279.

⁵ См.: Толковый словарь русского языка / под ред. Д. Н. Ушакова. М. : Совет. энцикл. : ОГИЗ. Гос. изд-во иностр. и нац. слов., 1935–1940.

⁶ Трудовой кодекс РФ. Гл. 54.1.

⁷ См.: Алексеев, С. В. Спортивное право России... С. 279.

⁸ Регламент РФС по статусу и переходам (трансферу) футболистов [Электронный ресурс]. URL: www.rfs.ru.

⁹ Положение по статусу и переходам хоккеистов, утверждённое Исполкомом ФХР [Электронный ресурс]. URL: www.fhr.ru.

¹⁰ См.: Регламент проведения открытого чемпионата России по хоккею – чемпионата КХЛ [Электронный ресурс]. URL: www.khl.ru.

¹¹ См.: Статус игрока в Российской Федерации баскетбола [Электронный ресурс]. URL: www.basket.ru.

¹² См.: Трудовой кодекс РФ. Гл. 54.1.

¹³ См.: Зайцев, Ю. В. Правовая природа переходов спортсменов // Спорт: экономика, право, управление. 2009. № 4. С. 18–24.

М. Ю. Гудова

ПОСТГРАМОТНОЕ ЧТЕНИЕ: АКТУАЛЬНОСТЬ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПОНЯТИЯ

Обсуждается содержательное наполнение понятия 'постграмотность' в качестве одной из главных характеристик коммуникативной системы чтения в современной культуре: автор – текст – читатель. Выявляется, что постграмотность как отличительная черта характеризует каждый элемент чтения как коммуникативной системы современной культуры. В заключение дается определение понятия 'постграмотное чтение'.

Ключевые слова: постграмотность; постграмотное чтение; коммуникативная система культуры; полиморфный мультимедийный гипертекст; новый читатель.

Чтение является одной из основополагающих подсистем культуры. Если культура в целом представляет собой мир общения, то чтение как подсистема культуры представляет собой социокультурную коммуникативную систему, в которой главной задачей на протяжении тысячелетий является передача, сохранение и интерпретация социокультурной информации, обеспечивающие устойчивое существование культуры как системы. Зародившись в далекой древности и развиваясь до наших дней, чтение неоднократно меняло технику – от разглядывания отливок и развязывания узелков до проматывания текстов на экранах разнообразных гаджетов, менялись читательские навыки – от интерпретации знаков изобразительных к знакам символическим и знакам иконическим, менялись читательские идентичности: от жрецов и шаманов до «продвинутых пользователей», но *сущность чтения* на протяжении культурных эпох оставалась постоянной – *это способ трансляции и освоения читателем смысложизненной социокультурной информации, воплощенной в определенном тексте культуры.*

В начале третьего тысячелетия в связи с развитием информационной культуры и становлением информационного общества, потребительской культуры и общества потребления, одновременным сосуществованием разнообразных по функциям и социокультурным эффектам медиа, радикально изменилось отношение к книге и чтению. Все это культурным и научным сообществом стало осознаваться как ситуация, названная в социологии культуры, а затем и в других философских и гуманитарных науках, в том числе и в культурологии, «кризисом чтения»¹.

На наш взгляд, выход из кризиса может быть найден в процессе анализа чтения в новых социокультурных параметрах, названных М. Маклюэном постграмотностью².

Сегодня необходимо проанализировать чтение (в прошлом неоднократно и с разных точек зрения исследованный феномен) с точки зрения того, какие новые внешние параметры чтения задает эпоха постграмотности и как чтение в своем реальном повседневном существовании в виде культурной практики к этим условиям приспосабливается, и как оно в этих условиях продолжает существовать, выполняя свою главную культурную миссию – связывать людей при помощи текста и предлагать им определенные культурные модели поведения, ценности и идентичности.

Актуальность исследования специфики чтения в эпоху постграмотности в рамках культурологического знания видится в трех главных аспектах.

Первым аспектом является то, что в конце XX – начале XXI в. под воздействием целого ряда факторов: социокультурных, социально-экономических, политико-технологических и деятельностно-антропологических – сформировалась *новая социокультурная ситуация постграмотности, которая нуждается в фиксации и аналитическом описании, а также выведении следствий, таких как культура постграмотности и постграмотное чтение.*

Вторая причина, по которой мы обращаемся к исследованию чтения в методологии культурной практики, это *необходимость систематизации накопленных различными отраслями социально-гуманитарных наук знаний о чтении с точки зрения культурных процессов его реализации.* Настоятельная научная потребность системного культуроло-

гического описания навыков, снаряжения, практических задач читателей в актуальных практиках чтения, а также ценностей и идентичностей, форм самоопределения и художественного общения в практиках современного чтения, анализ чтения на фоне многообразных досуговых практик, также является одной из сложнейших и актуальных задач культурологии.

Третья причина, по которой мы обращаемся к исследованию чтения, это *необходимость обоснования и содержательного наполнения понятия 'гипертекстуальная практика чтения'* и применения этого понятия для объяснения трансформаций, происшедших с практикой чтения, в связи с технической революцией в сфере гаджетов для чтения, возникновением нового типа мультимедийных и шире, полиморфных, текстов в современной культуре, а также формированием нового культурного типа чтения, связанного не столько с чтением и интерпретацией традиционных книжных текстов, сколько с переходом к чтению сложных, полиморфных текстов, возникающих в современной художественно-эстетической культуре: гипертекстуальных (несетевых) романов У. Эко, мультимедийных сетевых романов, арт-проектов, использующих пиктографическое и аудиовизуальное письмо.

На протяжении длительной истории культуры сформировались и сегодня сосуществуют три исторических типа чтения – рисуночное, книжное и компьютерное³. Выявить специфику функционирования этих практик в новых технико-технологических и ценностно-смысловых условиях, объяснить механизм сосуществования этих практик в условиях эпохи постграмотности, выявить законы сочетания вербальных, визуальных и мультимедийных текстов – является насущной задачей изучения чтения современной культурологией.

Чтение в данном случае мы понимаем как социокультурную коммуникативную систему, сложившуюся в классической культуре в составе следующих элементов: автор – текст – читатель. Соответственно, для того, чтобы показать, что представляет собой новый тип чтения – *постграмотное чтение*, мы дадим характеристику изменениям, произошедшим в условиях культуры постграмотности в каждом из элементов данной социокультурной коммуникативной системы чтения.

В результате метаморфоз, произошедших в конце XX – начале XXI в. с «автором», мы должны сделать вывод, что автор утратил не только авторитет творческой инстанции, авторитет психологической убедительности, но и языковой самостоятельности. Из субъекта, творящего язык и литературу на своем языке, инстанции, задающей правила грамматики для своих читателей, автор превратился в инструмент, которым владеет язык, в средство существования языка и языковой игры. Автор утратил свою персональность, утратил функцию конструирования языка и выработки правил языковых игр⁴.

Тип чтения, в котором правила чтения устанавливаются внеличностными, имперсональными структурами, такими как язык, и/или гипертекст, мы называем *постграмотным чтением*.

Яркими примерами полифонических интертекстов современной культуры являются мультимедийные тексты. В этих текстах идет внутренний диалог информации, обращенной к различным рецептивным каналам получения и обработки информации. Такие тексты, по мнению Л. Иригарэ, **разрушают фаллокра- тизм логоцентричной культуры**, поскольку эти тексты – не только вербальные, но и колористические, парфюмерные, новые формы существования в культуре – полиморфные тексты⁵, транслируемые современными техническими средствами мультимедийного суперхайвея, несут информацию ко всем органам чувств, осуществляют вовлечение и интерактивное взаимодействие с пользователем виртуальной реальности. В мультимедийных текстах культуры по-новому осуществляется общение, воспитание и образование, бизнес, развлечение и чтение. То есть пересматриваются все старые структуры отношений и, в том числе, власти. Все это позволяет мультимедийные гипертексты считать полиморфными текстами современной культуры, определяющими новый – постграмотный тип чтения.

Как мы видим из анализа изменений, произошедших за последние 50 лет в понимании авторства, произведения и читателя, *постграмотное чтение* как особый исторический тип чтения, сложившийся с наступлением новой постграмотной культуры, обладает следующими сущностными отличительными признаками.

Первым сущностным отличительным признаком является *утрата автором авторите-*

та в создании языка, на котором он пишет свои тексты, в создании грамматики этого языка и грамматики созданного им текста, а также в определении параметров грамотности читателя.

Вторым сущностным отличительным признаком является появление *полиморфных мультимедийных гипертекстов*, а также их доминирование в качестве востребованных продвинутыми читателями-пользователями текстов для чтения.

Третьим сущностным отличительным признаком является рождение нового типа читателя⁶. *Новый читатель* осуществляет функцию не только свободного дрейфа-выбора текстов для чтения и их интерпретации, но и деконструкцию оппозиции 'автор-читатель' в отношении к тексту, самостоятельно и творчески осуществляет функцию конструирования текстов, их комментирования, редактирования и наделения смыслом. Преимущественно это так называемый «виртуальный читатель» – читающий тексты с экранов гаджетов.

Таким образом, *постграмотное чтение* – это особый тип чтения, возникающий на основе технико-технологических возможностей порождения, функционирования и восприятия мультимедийных гипертекстов, предоставляемых современными гаджетами, осуществляемый новыми виртуальными

читателями в культуре, пережившей деконструкцию оппозиций автора и читателя, а также главенство языка и культурного кода.

Примечания

¹ Дубин, Б. Чтение в России в 2008 году: тенденции и проблемы / Б. Дубин, Н. Зоркая. М.: Междунар. центр межбиблиотечного сотрудничества : Левада-Центр, 2008.

² См.: Маклюэн, М. Галактика Гуттенберга: (Становление человека печатающего) / пер. И. О. Тюриной. М. : Акад. проект : Фонд «Мир», 2005. С. 96.

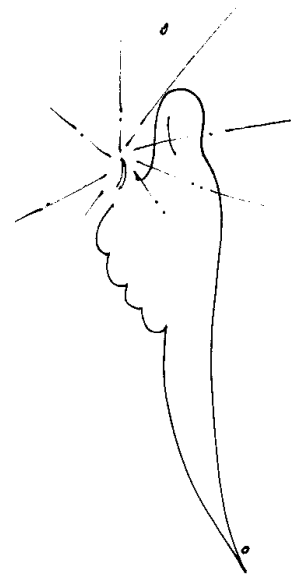
³ См.: Эко, У. От Интернета к Гуттенбергу: текст и гипертекст [Электронный ресурс]. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Eko/Int_Gutten.php.

⁴ См.: Фуко, М. Что такое автор? // Фуко, М. Воля к истине: по ту сторону власти, знания и сексуальности. Работы разных лет : пер. с фр. М. : Касталь, 1996.

⁵ См.: Иригарэ, Л. Как нам создавать свою красоту // Гендерная теория и искусство : антология 1970–2000 / под ред. Л. М. Бредихиной, К. Дипуэлл. М. : РОССПЭН, 2005. С. 419.

⁶ См.: Корнев, С. «Сетевая литература» и завершение постмодерна [Электронный ресурс] // Новое лит. обозрение. 1998. № 32. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/1998/32/korn.html>.

СУДЬБА РОССИИ В ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ



Н. С. Смолина

«СОВЕТСКОЕ» В ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ: АНАЛИЗ НОСТАЛЬГИЧЕСКИХ СООБЩЕСТВ

Статья посвящена анализу ностальгического дискурса в постсоветском пространстве. Рассмотрена специфика ностальгирования среди поколения 30-летних в интернет-пространстве, определены предмет и практики ностальгирования. Объяснены причины обращения постсоветского человека к советскому прошлому, показан вектор трансформации ностальгического дискурса.

Ключевые слова: ностальгия; постсоветский человек; коллективная идентичность; социальные практики; советское прошлое; сетевые сообщества; коллективная травма; информационное общество.

Сегодня социальная реальность номинируется ее участниками (актерами и агентами) – «постсоветская», как и двадцать лет назад. Сам факт существования термина ‘постсоветский’ говорит о некой неопределенности участников социальных отношений о качестве реальности, о незавершенности социального транзита от «советского» к «российскому», новому качеству социальной действительности. Однако сама незаполненность и социальные практики, используемые для освоения прошлого, настоящего и будущего, неоднородны. Ткань социальной реальности изменчива, хотя процесс происходит медленно и обычному социальному наблюдателю не так явен.

На наш взгляд, постепенно в постсоветской действительности меняются практики работы с ностальгией. Социальная действительность совершает медленный поворот от ностальгии как тоски по утраченной совет-

ской реальности до ностальгии как способа рефлексии прошлого через осознание невозможности это прошлое вернуть в том виде, как оно существовало. Однако очевидность восприятия этих процессов затрудняется незавуалированным желанием власти использовать символический потенциал ностальгического дискурса.

Ностальгия представляется нам социальной формой определения, интерпретации, выражения или толкования травматических событий посредством фонда культурных ресурсов, например, с помощью литературы, кино, живописи и т. д. Подобные механизмы направлены на *проживание* ситуации утраты привычного образа жизни. Вместе с тем осознание неизбежности социальных изменений, невозможности вернуться в прошлое побуждает постсоветского человека адаптироваться к новой ситуации, даже несмотря на то, что процесс трансформации становится перма-

нентным. В этом ключе ностальгия участвует в адаптационных процессах, смягчая процесс перехода, выполняя компенсаторную функцию. Вместе с тем в логике гуманитарных исследований ностальгия не воспринимается как феномен исключительно постсоветского общества, скорее, это универсальный защитный механизм человечества от переходных периодов истории (подробно пишет об этом антрополог Светлана Бойм в своей статье «Будущее ностальгии»)¹. Для нас ностальгия одновременно это способ видения отношений человека и нации, индивидуального и коллективного. Через практики ностальгирования легко увидеть и практики коллективной идентификации, позволяющие говорить о неком коллективном «Мы».

Отметим, что для российской действительности начала XXI в. характерен всплеск стихийной ностальгии по советскому детству. В этой связи наш интерес сводится к анализу динамики рефлексии поколением «последних советских детей» по поводу советского прошлого в интернет-пространстве. Поколение 30-летних, проявляющее максимальную экономическую активность и высокую покупательскую способность, в результате социальных трансформаций оказалось перед проблемой коллективной самоидентификации. Нам представляется, что фактором солидаризации у поколения «последних советских детей» становится его эмоциональная вовлеченность в процессы ностальгирования. Именно этот факт объединяет их в поколение, позволяя идентифицировать себя как сообщество.

Информационное общество накладывает свой отпечаток не только на свойства социального взаимодействия, но и на формы и практики процесса идентификации. В этом смысле Интернет становится «пространством идентификации»: человек, получая возможность коммуницировать с русскоязычным населением всего земного шара, так или иначе выходит на сюжеты ‘Мы’, ‘Они’, ‘свой’, ‘чужой’, в таких разговорах ‘свое’ получает четкую артикуляцию и маркировку. К тому же сообщества российского Интернета отличаются ярко выраженной склонностью к рефлексии². В силу того, что Интернет развивался в России в период общих социальных, политических и экономических преобразований, для многих людей именно виртуальное

пространство стало площадкой для обсуждения происходящих преобразований и своего участия в них.

На наш взгляд, наиболее репрезентативными ресурсами, имеющими отношение к нашей теме, являются сайты: www.76-82.ru (позднее переименованный в www.e-n-d.ru (Энциклопедия нашего детства), www.savok.name, www.livejournal.ru (сообщество «Советская жизнь»), www.sovetika.ru, www.odnoklassniki.ru.

В виртуальном пространстве можно обнаружить следующие стратегии и практики работы с «советской эпохой» и с памятью о советской эпохе: стратегии музеификации и практики ностальгирования. Сайты, посвященные советской эпохе, предлагают некие энциклопедии советской жизни, где советские вещи, предметы, фото и другие культурные объекты становятся предметом любования, умиления, коллекционирования, собирания поколением 30-летних в интернет-пространстве. Упомянутые нами сайты используют коммеморативные практики, осуществляющие путешествие не столько в пространстве, сколько во времени.

Так, сайт www.76-82.ru репрезентирует свои ресурсы как «энциклопедию нашего детства». Стоит добавить, что в «Живом Журнале» (Livejournal) по следам этого сайта появилось сообщество «1976–1982», благодаря чему участники ресурса, родившиеся в этот период, осознают себя как цельное поколение.

Другой сайт – www.savok.name – адресован всем, кто родился в СССР (временные рамки, как в предыдущем случае, не задаются). Во вступительном слове создателей сайта Советский Союз определяется через набор символов, общезначимых для всех, кто родился в СССР: победа в Великой Отечественной войне, Олимпийский Мишка, «Спокойной ночи, малыши» и программа «Время». Такое перечисление прорисовывает образ страны, откуда мы родом, страны, которую по-прежнему можно любить, несмотря на то, что ее больше не существует. Так в ностальгическую направленность сайта вписываются патриотические ноты.

Сайт www.savok.name также предлагает посетителям своеобразный путеводитель по советской жизни, включающий диафильмы, анекдоты, песни, культовые места (например, к числу подобных мест авторами сайта относится «Детский Мир» в Москве), фото-

графии, карты, плакаты, открытки и т. д. Сам дизайн ресурса выполнен в стилистике советских изданий – словно на грязно-серой макулатурной бумаге. Визуальный ряд, предлагаемый посетителям, будет понятен и знаком даже тем, кто прожил в Советском Союзе десять детских лет (столь малый срок жизни, с точки зрения авторов, не должен помешать постсоветскому человеку любить Советскую Родину). Сайт www.sovetika.ru представляет собой попытку создать всеобъемлющую энциклопедию советской эпохи с демонстрацией всех ее составляющих: артефактов, предметов быта, текстов и многого другого.

Представляется, что подобные интернет-ресурсы становятся катализаторами воспоминаний о советском прошлом (для поколения молодых – о советском детстве): предметно-вещный мир «советского», визуально представленный в интернет-пространстве, провоцирует воспоминания не только о вещах, но и о связанных с ними эмоционально окрашенных тактильных ощущениях, вкусах, звуках и запахах.

Постсоветский человек находится в процессе постоянного коллективного воспоминания прошлой эпохи с ностальгической тональностью. Постсоветская масса предстает как переживающая травму распада советской империи и кризис коллективной идентичности. В этом ключе человек пользуется своими воспоминаниями как компенсаторным средством (в том числе, чтобы забыть настоящее). Травма преодолевается меморативными и ностальгическими практиками.

Следует отметить, что ностальгия демонстрируется средствами массовой информации: различные телепроекты, телеканалы с доминирующей ностальгической тональностью, радиостанции с набором советской музыки, в том числе в современном звучании, сериалы с «советскими сюжетами». Так люди разных поколений, в том числе поколения 30-летних, могут и впитать, и выразить в различных меморативных текстах ностальгические настроения по «советскому». Мода на социальные сети только подтверждает эту потребность.

Подобные сетевые сообщества могут быть описаны как «сообщества ностальгирующих». Интернет позволяет производить, по выражению И. Кукулина, «пространства коллективной ностальгии»³ со свойственными им коллективными практиками. Именно

на страницах таких сообществ человек получает возможность тосковать по прошлому в виртуальном формате, причем ностальгирование происходит *совместно*: представители последнего поколения советских детей *совместно* переживают, проживают социальные трансформации. Пассажи, начинающиеся с фразы «А помните...» на страничках Интернета встречаются очень часто. Ностальгия становится механизмом коллективного переживания, про-чувствования совместных социальных эмоций, оказывая некую коллективную терапию.

Интернет-пространство предлагает посетителям «советский» аудиовизуальный ряд, пополняемый самими пользователями; именно этот ряд становится социальным контекстом, в рамках которого организуется процесс воспоминания. Общество и составляющие его группы, вырабатывая собственную коллективную память, в первую очередь создают именно рамки пространственно-временного континуума, куда вписываются воспоминания отдельных участников. Формат социальных сетей, позволяющий найти человека по определенным кластерам, организует удобную площадку для ностальгирования, воспоминания среди «своих», схожих по параметрам возраста и социальной принадлежности. Для поколения 30-летних «советский» ряд предлагается, прежде всего, интернет-ресурсами, для старших поколений на пополнение этого ряда «работают» масс-медиа (радио, телевидение, кино). И поколение 30-летних, и старшие поколения вспоминают об одних и тех же позднесоветских годах изобилия, но для первых это было детство, для вторых – зрелость. В силу различий горизонта воспоминаний поколения 30-летних ностальгируют, прежде всего, по своим детским впечатлениям от советской эпохи.

Механизмы и формы ностальгирования становятся неким фактором объединения для поколения 30-летних, очень разобщенного в классовом, финансовом, социальном смысле. Самые успешные и активные социальные слои в постсоветском обществе очень разнородны по своему составу: научные работники, открывшие в себе бизнес-талант, «бывшие комсомольцы», дети высшей бюрократии, а также новая генерация способных молодых людей, «удачно нашедших свою нишу в современной российской экономике»⁴. Их образование варьируется от непол-

ного среднего и «сомнительных» дипломов постперестроечных негосударственных вузов до ученых степеней ведущих отечественных и западных университетов. За плечами у большинства из них – «постоянная смена рода деятельности, бесконечная череда разовых проектов, смена объектов бизнес-активности»⁴. Язык символов советского детства становится единственным сохранившимся у них общим языком, а пространство Интернета становится той общей площадкой, на которой вырисовывается «стилистическое единство» этой гетерогенной социальной группы. Общее прошлое помогает установить поколенческое единство поверх социальных швов. Потому ностальгия выступает не только формой коллективной терапии, но и механизмом самоидентификации (на вопрос «кто мы?» поколение 30-летних с легкостью может ответить: «мы родом из советского детства», «наша Родина – СССР»).

Коллективное вспоминание позволяет открыть «советское» вновь; благодаря переказыванию друг другу деталей детства, «советское» в интернет-пространстве «производится» заново, отчасти происходит определенная рефлексия: «артефакты прошлого заставляют <...> вольно или невольно проговаривать собственную позицию в отношении советского периода»⁵. Полученную картину нельзя назвать репродукцией, она всегда будет реконструкцией прежнего опыта. Память выносит на поверхность позитивные общезначимые смыслы и ценности. Советская эпоха корректируется «детскими» воспоминаниями, выглядит светло и ясно. Память любого из нас селективна: выбирает наиболее яркие и запоминающиеся вещи и ситуации, и при этом стремится к нормализации прошлого, стиранию его самых травматичных моментов; поэтому негативных воспоминаний в интернет-пространстве на порядок меньше, чем положительных. В итоге коллективная память 30-летних, содержательно заданная

интернет-дискурсом воспоминаний, мифологизирует советское прошлое.

Постсоветское сообщество – это сообщество ностальгирующих и вспоминающих, и именно в меморативных практиках и практиках ностальгирования выстраивается система коллективной идентификации сегодня. «Советское» актуализируется, становясь средством *проживания* транзита и трансформации, а изменение социальных качеств системы коммуникации делает возможным репродукцию «советского» на абсолютно новых носителях, не существовавших в советскую эпоху.

Примечания

¹ Бойм, С. Будущее ностальгии [Электронный ресурс] // Неприкоснов. запас. 2013. № 3. URL: <http://www.nlobooks.ru/node/3725> (дата обращения: 30.08.2014).

² См.: Шмидт, Э. «Наш Рунет»? Культурная идентичность и современные медиа / Э. Шмидт, К. Тойбинер // Control + Shift: публичное и личное в русском Интернете. М., 2009. С. 21.

³ Кукулин, И. Четвертый закон роботехники: фильм «Приключения Электроника» и формирование «поколения 1990-х» // Веселье человечки: культурные герои советского детства. М., 2008.

⁴ Горных, А. Эстетика Интернета и визуальное потребление: к вопросу о сущности и специфике Рунета / А. Горных, А. Усманова // Control + Shift: публичное и личное в русском Интернете. М., 2009. С. 288.

⁵ Абрамов, Р. «Советский чердак» российской блогосферы: анализ ностальгических виртуальных сообществ [Электронный ресурс] // Inter. 2011. № 6. URL: http://soc.hse.ru/data/2011/06/28/1216315527/Abramov_inter_nostalgia_article.pdf (дата обращения: 30.08.2014).

А. А. Цельковский

МИФОТВОРЧЕСТВО В РОССИЙСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Основной задачей данной статьи является изучение роли феномена мифотворчества в российской политической культуре. Под мифотворчеством в данном случае подразумевается процесс манипуляции мифологическими символами в ходе политического дискурса. Изучение феномена производится на примере формирования идеологии «Москва – Третий Рим».

Ключевые слова: миф; символ; идеология.

Современная эпоха характеризуется масштабным переосмыслением проблем, до недавнего времени имевших, казалось бы, однозначное решение. В частности серьезному пересмотру подверглась проблема, касающаяся роли мифотворчества в общественных процессах. Признание того факта, что мифология – не пережиток культуры и не рудимент общественного сознания, а живой социальный феномен, диктует необходимость его серьезного и всестороннего изучения. Отсюда и возникает исследовательский интерес к мифологии, в частности, к форме существования мифологии в современном обществе. Такие понятия, как ‘политическая мифология’ или ‘мифотворчество’, имеют, как правило, негативную коннотацию, ассоциируясь с различного рода идеологическими спекуляциями, пропагандой и прочими подобными явлениями. В данном небольшом исследовании мы постараемся доказать, во-первых, что мифотворчество является неотъемлемым элементом политического дискурса, и, во-вторых, на конкретном примере продемонстрировать высокую важность феномена мифотворчества в процессе формирования национальной идентичности.

Однако, прежде чем перейти непосредственно к интересующей нас проблеме, рассмотрим некоторые характерные особенности архаической и современной мифологии.

В традиционном обществе мифология представляла собой целостную систему осмысления, концептуализации и трансляции опыта, выполняла ряд важнейших социальных функций и фактически являлась фундаментом первобытного коллектива, универсальным инструментом социальной коммуникации, интегрирующим отдельных индивидов в единое социальное целое. Данную функцию особенно ярко демонстрируют сюжеты космогонических мифов. Задача этой

группы мифов заключается не только в том, чтобы объяснить происхождение и устройство мира, но и в том, чтобы предоставить человеку образец для подражания. Согласно мнению М. Элиаде, миф вообще является универсальным архетипом поведения индивида и социума в целом. Он пишет: «Космогонический миф становится образцовой моделью для всего многообразия творческих проявлений»¹. По его словам, миф «всегда имеет отношение к “созданию”»: миф рассказывает, как что-то явилось в мир или каким образом возникли определенные формы поведения, установления или трудовые навыки; именно поэтому миф составляет парадигму всем значительным актам человеческого поведения...»². Таким образом, осмысленный архаическим человеком повседневный опыт обобщался и выражался в форме мифологических сюжетов и образов, формировавших идеалы общественного устройства, с помощью которых человек организовывал социокультурное пространство.

В ходе рационализации общественного сознания мифология как целостная система мироосмысления рационализируется и вытесняется на периферийные области культуры, но мифологические архетипы, выраженные в символической форме, сохраняют свое значение, выполняя функции своеобразных ориентиров в смысловом пространстве социальной реальности. Необходимо подчеркнуть, что для субъекта мифологического мышления содержание мифа не символично, мифологические сюжеты для него реальны. Рациональность превращает миф в символ. Именно в символической форме мифология существует в современной политической культуре.

В чем заключаются особенности мифологического символа как элемента политической коммуникации? Символ как способ

передачи информации не содержит конкретного сообщения, предполагает полисемию, неоднозначность, подразумевает глубинное содержание, заключая в себе множество уровней смысла. Поскольку символ передает информацию не явным образом, то для его расшифровки требуются интеллектуальная работа или же интуиция, последняя даже в большей мере способствует расшифровке символа, так как толкование мифологического символа происходит на бессознательном уровне. Мифологические символы, воплощающие в себе различные смыслы, в данном случае можно рассматривать как парадигмы или архетипы социального поведения.

Таков механизм формирования современной мифологии: рационализация общественного сознания десакрализует и разрушает целостную систему архаической мифологии, но мифологические символы, воплощающие в себе архетипы социального поведения, продолжают воспроизводиться в ходе политического дискурса, например, в рамках идеологической системы. Закрепленный в мифе архетип уже не явлен непосредственно, он предстает как символ, но и после рационализации он все еще сохраняет свое социальное значение, порождая необходимые бессознательные ассоциации и программируя определенное социальное поведение субъекта.

Для конкретизации результата рационализации мифа возможно использование понятия 'символ-архетип', которое в данном случае указывает на то, что в структуре мифологического сюжета обнаруживаются устойчивые смысловые составляющие – архетипы, которые объединяют и обобщают в себе социальный опыт, становясь парадигмами социального поведения. Кроме того, понятие 'символ-архетип' указывает на то, что смысл транслируется не в явной, а в символической форме.

К числу наиболее распространенных мифологических символов-архетипов, обладающих важнейшим социальным значением, можно отнести символические образы Хаоса, Космоса, культурного героя, золотого века и т. д., которые в процессе политического дискурса соответствующим образом интерпретируются и отождествляются с конкретными политическими институтами или субъектами (государством, партией, элитой и т. д.).

Важнейшими архетипами в традиционной мифологии выступают Хаос и Космос. Хаос

представляет неорганизованную материю и природу. Космос есть воплощение гармонии и порядка, это упорядоченный и оформленный Хаос. Герой-первопредок, Демиург преобразует первичный Хаос, организуя его в упорядоченный Космос, в тот мир, в котором существует человек. Борьба Хаоса, воплощающего в себе первичные разрушительные силы природы, с Космосом, воплощающим гармонию и порядок, является главной сюжетной основой космогонических мифов.

Картина космогенеза становится для архаического человека парадигмой поведения, которая воспроизводится в ходе различных творческих актов, а образы Космоса и Хаоса становятся категориями, с помощью которых человек осмысливает свое положение в системе бытия, в том числе и социального бытия. Процветание общества обеспечивается путем его организации по подобию мироздания в целом. Аналогично действиям божественного прародителя, преобразующего неупорядоченную материю Хаоса в нечто осмысленное и гармоничное, человек, совершая творческий акт, преобразует изначальное природное пространство в пространство социальное. Так реализовывается архетип космогонии: божество творит природный мир, человек по его образцу творит мир социальный. Рационализируясь, данные архетипы мифологических сюжетов переосмысливаются, но сохраняются и постоянно воспроизводятся в различных идеологических системах. Космос – это обитаемый и упорядоченный мир, организованный и обустроенный социум, пространство, на котором действуют установленные законы и традиции. Идеология переносит символ Космоса на конкретную социально-политическую систему, которая начинает ассоциироваться с гармоничным истинным и, по сути, единственно правильным социальным порядком. Космос противостоит опасному и вредоносному Хаосу. Символ Хаоса идеология персонифицирует в образе внешнего врага.

Для мифологического мышления пространство не однородно: оно структурировано по принципу «сакральный центр» и «враждебная периферия». Организованный социум предстает как сакральный центр, за границами которого лежит территория Хаоса, вредоносное влияние которого необходимо сдерживать. В делении пространства на свое (правильное, освещенное традицией) и чужое

(враждебное, опасное, губительное) заключается характерная особенность мифологического миропонимания, которая становится устойчивым и распространенным идеологическим шаблоном. Причина устойчивости данного идеологического шаблона заключается в том, что деление мира на «своих» (носители правильной веры или идеологии) и «чужих» (носители неверных идей, а потому враждебных и опасных) является важным фактором осмысления положения субъекта в политическом пространстве.

После прояснения характерных свойств традиционной и современной мифологии рассмотрим процесс реализации вышеназванных мифологических символов на конкретном примере.

Исследуя специфику российского мифотворчества, рассмотрим период образования единого Московского царства, сопровождавшийся появлением идеологической доктрины «Москва – Третий Рим».

Идеологическая доктрина «Москва – Третий Рим» сформировалась на рубеже XV–XVI вв. в период образования централизованного Московского государства. Каким образом происходило формирование данной идеологии, где здесь элемент политической мифологии? Формирование данной идеологической доктрины достаточно подробно и со всеми нюансами описывает Н. А. Бердяев. Он пишет: «После падения Византийской империи, второго Рима, самого большого в мире православного царства, в русском народе пробудилось сознание, что русское, московское царство остается единственным православным царством в мире и что русский народ единственный носитель православной веры. Инок Филофей был выразителем учения о Москве, как Третьем Риме. Он писал царю Ивану III: “Третьего нового Рима – державного твоего царствования – святая соборная апостольская церковь – во всей поднебесной паче солнца светится. И да ведает твоя держава, благочестивый царь, что все царства православной христианской веры сошлись в твое царство: один ты во всей поднебесной христианский царь. Блюди же, внемли, благочестивый царь, что все христианские царства сошлись в твое единое, что два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не быть; твое христианское царство уже иным не достанется”. Доктрина о Москве как Третьем Риме стала идеологическим базисом образо-

вания Московского царства. Царство собиралось и оформлялось под символикой мессианской идеи. Искание царства, истинного царства, характерно для русского народа на протяжении всей его истории»³. Н. А. Бердяев обращает внимание на то, что мессианская идеология «Третьего Рима» становится частью национального мировоззрения.

Дело здесь в том, что удачная идеологическая интерпретация сложившейся политической ситуации позволила актуализироваться мессианскому архетипу. Как мы уже говорили ранее, одним из центральных символов-архетипов мифологии является космогонический символ-архетип (Космос и Хаос). Напомним, что, рационализируясь, символы-архетипы Космоса и Хаоса трансформируются в идеологические шаблоны ‘свой’ и ‘чужой’. Благодаря данному архетипу, в традиционном обществе формируется представление об уникальности собственного социума. Впоследствии интерпретация данных символов-архетипов ложится в основу идеи уникальности исторического пути того или иного народа, нации или государства. Идея уникальности присуща любому национальному сознанию. Каждая нация в той или иной степени осознает себя уникальной и в соответствии с этой идеей осмысливает свой исторический путь. Но в данном случае мы имеем в виду тенденцию, когда представления о собственной культурной и исторической уникальности, сочетаясь с мифологическими символами-архетипами, трансформируются в мессианскую идею особого исторического пути или особой уникальной исторической миссии. В российской истории воплощением тенденций подобного рода как раз и являлась идеологическая формула «Москва – Третий Рим».

В самом деле, на момент формирования идеологической доктрины «Москва – Третий Рим» Московское царство осталось фактически единственным независимым православным государством. Московское государство нуждалось в прочном идеологическом фундаменте. Новая идеология возникла путем совмещения двух исторических события в единую цепь (взятие Константинополя турками и освобождение Руси от монголо-татарского ига) и скрепления их мифологическим мессианским архетипом. Константинополь – духовный центр православия пал, православная Москва, наоборот, обрела независимость. Связав два этих события и сформулировав

идеологическую формулу «Москва – Третий Рим», Москва объявляла себя духовной преемницей Византии.

Мессианский архетип актуализировался по причине нескольких важных политических и культурных событий. Освобождение от ордынского ига, объединение русских земель в единое централизованное государство, укрепление политической и военной мощи – все это способствовало пробуждению национального самосознания и постепенному формированию представлений о национальной уникальности. А своевременно созданная идеологическая доктрина выразила идеи национальной уникальности в виде целостной системы.

Удачно сконструированная идеология совместила в себе символ-архетип мессианизма (Москва – Третий Рим – Сакральный центр или Космос) и идеологическую интерпретацию сложившейся политической обстановки. Сакральный духовный центр православной христианской веры перемещается в Москву, отныне у России появляется особая историческая миссия и особый исторический путь. Московское государство, оставшееся фактически единственным независимым православным государством, объявляло себя новым духовным центром истинной православной веры (сакральный центр, Космос), противопоставляя себя враждебному окружению в лице латинян, магометан и прочих носителей неистинной веры (враждебная периферия, Хаос). В данном случае мы наблюдаем пример взаимодействия мифологии и идеологии по принципу интерпретации конкретного исторического события в соответствии с мифологическим символом-архетипом.

Несмотря на религиозно-мифологическую подоплеку идеологической доктрины «Третьего Рима», создана она была все же рационально и преследовала вполне конкретные политические цели. Но, тем не менее, реализация мессианского архетипа в данном случае была настолько успешной,

что мессианизм (уверенность в собственной уникальности, а также уникальности своего исторического пути) для России становится устойчивой и значимой мировоззренческой составляющей. Доктрина «Третьего Рима», постепенно укореняясь в национальном сознании и теряя рациональную основу, перерождается в мифологию особого пути. Россия становится особой страной, а вернее, особой цивилизацией, стоящей особняком ко всему миру, к ней совершенно неприменимы общие категории и мерки («загадочная русская душа», «Умом Россию не понять...» и т. д.). В начале XVIII в. по причине прозападных реформ Петра Великого данная идея ослабевает и уходит в тень. На протяжении следующего столетия Россия будет ориентироваться на Запад как эталон развития. Но в XIX в. идея особого пути вновь возрождается в виде славянофильства и панславизма.

Мы рассмотрели пример воздействия политического мифа на общественное сознание. Идеологическая доктрина удачно воплотила в себе особенности национального культурного опыта. Мессианская мифология особого пути стала значимой частью русского менталитета и русской культуры. Доктрина «Третьего Рима» является наглядным примером того, как культурный и исторический опыт воплощаются в виде общенациональной идеологической программы политического развития. Таким образом, можно утверждать, что мифотворчество является неотъемлемым и необходимым элементом политического дискурса.

Примечания

¹ Элиаде, М. Аспекты мифа. М. : Акад. Проект, 2010. С. 30.

² Там же. С. 28.

³ Бердяев, Н. А. Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. М. : Сварог и К, 1997. С. 249.

Ю. Н. Данилова

УНИВЕРСАЛИИ 'СОВЕСТЬ', 'ВИНА' И 'СТЫД' В РЕФЛЕКСИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Статья раскрывает проблему универсалий 'совесть', 'вина' и 'стыд' в истории русской философии. Проблема данных универсалий рассматривается в работах А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, Вл. Соловьева, Н. А. Бердяева, И. А. Ильина, П. А. Флоренского, Н. О. Лосского.

Ключевые слова: культура; универсалии; русская философия; совесть; вина; стыд.

Одной из актуальных в современной философии культуры проблем, по мнению многих исследователей, является проблема культурных универсалий, выступающих базовыми репрезентациями культурного опыта человечества, благодаря которым культура осуществляет трансляцию определенных ценностей и норм.

В последнее время все больше внимания уделяется сравнительному изучению культур на основе универсалий, которые присущи всем культурам. В. С. Степин¹, разработав категорию мировоззренческих универсалий как базисных структур человеческого сознания и оснований той или иной культуры, полагал, что по своему содержанию они тождественны понятию 'универсалии культуры'. Согласно автору, универсалии культуры призваны выполнять три функции: структурировать исторически изменчивый социальный опыт, определять категориальный строй сознания в ту или иную историческую эпоху и образовывать мировоззрение эпохи. Для философии XIX–XX вв. наиболее распространенным является понимание универсалий культуры как важнейших характеристик отношения человека к миру. Особое внимание философов сосредоточено на таких универсалиях, как 'долг', 'совесть', 'справедливость', 'истина', 'вина' и 'стыд', как наиболее полно раскрывающих сущность нравственной природы человека.

Историки, культурологи и философы XIX–XX вв. обнаружили параллелизмы в культуре, что свидетельствует о наличии в различных культурах тождеств и различий и обеспечивает возможность сравнительного компаративистского подхода. Сначала данный метод применялся к исследованию историко-философских учений, сегодня он распространился и на сравнение культур. Если

раньше в компаративистике господствовали идеи альтернативности культур – западной, восточной, русской, выражающих, соответственно, принципы индивидуализма, рационализма, субъективизма и мистицизма, то в современной философии эти представления считаются мало чем подтвержденными философами. На смену цивилизационной предвзятости пришла идея диалога культур², основанного на принципе плюрализма. Все это открывает возможности исследования универсалий 'совесть', 'вина' и 'стыд' в их этнокультурном контексте.

Придерживаясь признания существования цивилизационных типов культуры (концепции которых разрабатывали Н. Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби), автор данной статьи придерживается мнения, что западная культура и ее ядро – философия – представляют культуру вины, восточная культура – культуру стыда, а русская культура и философия трансформировались в направлении от культуры стыда к культуре вины. Данную гипотезу автор рассматривает на примере анализа русской философии.

Представители русской философской мысли XIX–XX вв., восприняв многие идеи западных философов относительно природы совести, наполнили эту проблему новым содержанием, основываясь на особенностях русского мировоззрения, которое, по С. Л. Франку, выражает сущность русской философии. К его особенностям относится, прежде всего, нравственно-религиозная идея соборности, которую С. Л. Франк осмыслил в качестве внутренней духовной основы общественной жизни и формы связи человечества с Богом, делая ее, тем самым, философским понятием. Другой важной особенностью русской философии являлся ее религиозный характер. Франк писал, что «русское фило-

софское мышление в своей типично-национальной форме никогда не было “чистым познанием”, бесстрастным теоретическим пониманием мира, а всегда было выражением религиозного поиска святости»³. Н. А. Бердяев указывал, что в России философия не предшествовала христианству, а наоборот, выросла из христианства, сохраняя с ним глубокую мировоззренческую связь. С религиозностью было связано стремление русских философов к онтологическому пониманию мира и человека.

Особенностью русской философии является и ее этицированность. Принцип онтологизма распространяется в ней на проблемы этики, оказав влияние на понимание природы совести. Она представлялась тем звеном, которое связывало все уровни бытия и сверхбытия в одно целое, где каждый поступок отражался на всем ходе вещей и мог иметь последствия не только для конкретного человека, но и для всего общества. Через совесть высшая духовная инстанция, Бог, а также человеческий род проявляли свой голос в индивидуе и выражались на двух уровнях: внешнем как стыд и внутреннем как вина. Русская философия акцентировала внимание на понимании человека и тем самым была антропоцентричной. По духу она является коммюнитарной. Поэтому совесть, вина и стыд в ней рассматривались не просто как нравственные качества человека, а как выражение ментальности народа и духа личности. В противоположность западной, где духовным центром индивида является «Я», русская ментальность содержит в себе ярко выраженную направленность на Другого, социальную группу, общество в целом, так что русская философия является, по выражению С. Л. Франка, «Мы-философией».

В исследовании совести большой вклад был внесен представителями славянофильства. У А. С. Хомякова она представляла глубинным явлением человеческого духа, имеющим своей целью обретение человеком истинной веры. Приходу к вере, по мнению философа, должно было предшествовать принятие ее нравственных норм по совести, и внутренние моральные убеждения человека должны были соответствовать его нравственно-религиозным принципам. В ряде своих работ Хомяков обращался к проблеме соотношения внутреннего нравственного закона совести и закона внешнего, государственно-

го. Он считал, что закон внешний может быть зачастую терпимее к проступкам человека, чем укоры совести. Философ связывал совесть с чувством коллективизма и общинной моралью: «Благодаря верующему мышлению возвышаются потребности человека, согласуются вера и разум, воля, совесть, преодолеваются эгоизм и разобщенность»⁴.

И. В. Киреевский исследовал роль совести в формировании человека как личности, имеющей своей целью достижение полноты и цельности бытия. «Главный характер верующего мышления, – пишет он, – заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть <...> и весь объем ума сливается в одно живое единство»⁵. Обрести данное единство помогает консолидация умственных, волевых и душевных качеств человека. Этому мешают искаженное восприятие действительности, эгоистические стремления, безнравственность поведения человека, являющиеся результатом грехопадения, а также его личного выбора. Киреевский считал, что в каждом человеке присутствует совесть как сила души, и только она помогает сделать первый шаг к искоренению в человеке злого и эгоистичного начала. Философ ввел понятие «внешнего» и «внутреннего» человека, понимая под первым совокупность его социальных ролей, а под вторым – совокупность его способностей, среди которых выделяет способности ощущать вину и стыд. Совесть выражалась у славянофилов, прежде всего, как стыд перед общественностью, и ее назначение усматривалось в укреплении солидарности людей.

Проблема совести, вины и стыда была глубоко разработана в творчестве Вл. Соловьева. Он выделял существование у человека трех потребностей – жить, познавать жизнь и исправлять ее. Удовлетворение первой роднит человека с остальными живыми существами, познание жизни приводит к пониманию греховности природного существования и ее преодолению: «Человек не только познает своим умом несостоятельность природного пути, как ведущего к смерти и ничтожеству, но и в своей *совести* сознает этот путь как *греховный*»⁶. В результате человек стремится не просто жить, а жить, как велит ему чувство долга, т. е. по совести. Соловьев считал, что чувство стыда и долг совести способны

ограничить природные потребности, но не уничтожить их совсем: подавляя свои естественные потребности, человек отодвигает их на второй план, выражаясь современным языком, в сферу бессознательного, что способно привести к тяжелым душевным переживаниям. Нравственный закон не только не способствует уничтожению природных потребностей, а, зачастую, и усиливает их, поскольку обеспечивает их рационализацию.

Философ рассматривал стыд как качество, возвышающее человека над всеми живыми существами и являющееся доказательством его сверхживотного и сверхприродного происхождения, свидетельством его способности нести ответственность перед другими за последствия своих поступков. «Чувство стыда (в его коренном смысле) есть уже фактически безусловное отличие человека, – считает он, – от низшей природы. <...> Стыдясь своих природных влечений <...> человек тем самым показывает, что он не есть только *это* природное материальное существо, а есть еще нечто другое и высшее»⁷. Чувство стыда выводит человека за пределы материальной, природной и социальной жизни и в форме неодобрения сопровождает всякое нарушение поведения. Само осмысление факта стыда, согласно Соловьеву, логически приводит человека к всеобщей нравственно-обязательной норме, требующей необходимости подчинения жизни духовному началу.

Соловьев полагал, что стыд связан со страхом перед Богом и представляет собой религиозный страх. Окончательный смысл чувств стыда и страха Божия обнаруживается при условии возвышения связи человека с Богом до абсолютного сознания, обретения достоинства человеком как его идеального, божественного совершенства, которое должно осуществить. Соловьев считал, что человек при помощи стыда способен познавать и различать добро и зло и переносить его в виде совести на всю область этики: «Стыд и совесть говорят разным языком и по разным поводам, но смысл того, что они говорят, один и тот же: *это не добро, это не должно, это недостойно*»⁸. Если у славянофилов стыд выступал как социальный страх, то Соловьев трактовал его расширительно, укореня в духовности человека.

Н. А. Бердяев рассматривал совесть через ряд бинарных оппозиций. Он различал чистую совесть и извращенную, нечистую со-

весть. Первую он связывал с Богом и духовной свободой (свобода совести), вторую – с засорением и искажением совести социальной, авторитетом государства, общественным мнением и экономической зависимостью. Другой аспект понимания совести Бердяевым представлял ее членение на личную и соборную, которые связывались между собой, что означало «духовно-имманентное несение в своей совести общей судьбы со своими братьями по духу»⁹. Третий аспект понимания совести выразался в соотношении внутренней и внешней совести. По мнению Бердяева, внутреннюю совесть невозможно уничтожить, но внешняя совесть, ее свобода нарушается социальной обыденностью. Будучи представителем персонализма, Бердяев уделял большое внимание проблеме совести личности, которая представляется философу тем экзистенциалом, благодаря которому личность может переходить от одной свободы (свобода «от») к другой (свобода «для»). Последняя подразумевает свободу выбора человеком между добром и злом, за который он несет ответственность.

Ограниченность человеческого духа и чувство вины понимались Бердяевым как порождение греха. Освободившись от условностей мира и преодолев ограниченность возможностей познания, человек искупал вину и освобождался от первородного греха. В связи с этим философ критически оценивал возможности науки как средства познания, так как дуализм и рационализм мешают создать целостную картину мира. «И многие чувствуют, – писал философ, – но немногие лишь сознают, что за дефектами нашего познания, за его болезнью и ограниченностью скрывается *вина*. Вина, совершенный грех и есть онтологическая основа ограничивающих категорий нашего разума, источник дефектов познания <...> все эти гносеологические категории, давящая нас пространственность, временность, необходимость, закон тождества воздвигнуты нашим грехом, нашей виной перед Смыслом мира, изменой Отцу»¹⁰.

И. А. Ильину совесть представлялась совокупностью совестных актов личности. «Совестный акт, – разъяснял он, – имеющий сложную, эмоционально-познавательную, но, прежде всего, *волевою* природу, заставляет человека воспринять нравственное *совершенство* как *живую сверхъестественную силу* – сначала в самом себе, а потом и в дру-

гих людях...»¹¹. Вслед за Сократом, Фихте и Гегелем он полагал, что совесть способна примирить должное и сущее, вовлекая человека в особое сверхчувственное восприятие бытия и давая ему возможность пережить чувство нравственной правоты. Ильин считал, что хотя в основе своей совесть разумна, ее нельзя отнести только к предписаниям интеллекта. Философ сравнивал опыт совести с опытом молитвы или творчества и противопоставлял его опыту научного анализа: «В момент совестного акта сила человеческого ума, разума или рассудка должна быть приведена к молчанию»¹². Опыт совести подобен чувству и эмоции, активному душевному порыву, волевому акту, переходящему в поступок, в связи с чем Ильин называл совесть эмоционально-волевым актом. Она помогает человеку преодолевать эгоистичность и побороть порочные стремления, сближает с другими и учит понимать их и «забывать о себе». Вина рассматривалась им, в отличие от стыда, являвшегося социальным чувством, которое можно развить в процессе воспитания, как глубоко внутреннее личное духовное переживание. Не имея внешних проявлений, она, тем не менее, свидетельствует, что внутри каждого человека находится судья и цензор его поступков. По мнению Ильина, способность переживать чувство вины свидетельствует о сформированности человека как личности.

П. А. Флоренский рассматривал проблему совести в границах проблемы греха и зла. Он понимал зло метафизически, определяя его как небытие, «абсолютное ничто», место вне реального мира и Бога, квинтэссенцию бездуховности. Каждый положительный поступок со стороны человека приближает того к Богу, каждый отрицательный – к небытию. То, что Бог допускает совершение зла, Флоренский рассматривал как определенное испытание, спасение от которого зависит от человека. Хотя грех представлялся философу онтологическим, он полагал, что можно лишить его силы воздействия на душу, и человек способен преодолеть его с помощью стыда и раскаяния, представляющего угрызения совести. Для этого человек должен понимать, что, совершая грех, он уничтожает в первую очередь себя. Флоренский связывал стыд не с социальным страхом, а с духовностью человека. Стыд, полагал он, есть «указатель, что, – хотя и законное и богом данное, – но

должно таиться внутри, и что – быть обнаруженным»¹³. Когда стыдливости нет, тогда появляется бесстыдство и цинизм, «казание сокровенного и прятание показуемого». Бесстыдство трактовалось им как свидетельство отпадения души от Бога: «Бесстыдство – указатель порчи, “испорченности” ее и признак растленности души»¹³. В противоположность ему переживание человеком чувства вины определялось Флоренским как чистота сердца, которое понималось как очаг духовной жизни. Одухотвориться, по Флоренскому, означало «уцеломудрить» сердце. В понимании нравственных истоков и пути к духовности человека Флоренский был близок Соловьеву. Оба они видят путь к высшей духовности во внутренней самооценке посредством совести, через переживание чувств стыда и вины.

Проблема соотношения добра и зла, нравственного выбора и духовного совершенствования человека являлась центральной и в трудах Н. О. Лосского. Зло считалось им «результатом искаженного соотношения ценностей», виной самого человека. «Мы сами создали свою несовершенную жизнь, – утверждает он, – мы сами – виновники зла, и все страдания, испытываемые нами, суть печальное заслуженное нами следствие нашей вины»¹⁴. Поскольку философ признавал внутреннюю, духовную детерминацию поступков человека доминирующей, то ответственность за грехи связывал с виной самого человека. Возмездие за зло философ называл «имманентной производной санкцией нравственного закона». К таким санкциям он относил меры, зафиксированные законодательно, а также нравственные наказания. Первые из них основаны на осуждении со стороны права и незамедлительных санкциях за содеянное. Но Лосский был уверен, что сильнейшим наказанием являются для человека угрызения совести, которые могут преследовать его на протяжении всей жизни: «Главный вид страданий, имеющий наиболее очевидный нравственный смысл, суть укору совести»¹⁵. В этом и состоит их главное отличие от санкций государства и общества.

Таким образом, если в XIX в. в русской философии преобладает проблема и идея стыда как внешнего выражения совести, то в XX в. стыд понимается иррационально, как религиозный страх перед Богом, и центральной становится проблема и идея вины как внутреннего духовного выражения совести.

В русской культуре, в которой на протяжении XIX – начала XX в. основными идеями были соборность, этицированность всех сторон жизни, цельная истина, антропоцентричность, коммюнитарность, признается особая роль человека, его нравственного выбора, способности совершенствовать себя и общество. Работы русских философов позволяют обнаружить изменение в понимании совести от акцентировки ее как социального страха перед другими к углубленному пониманию ее как духовного ядра личности, выразившегося в чувствах вины и раскаяния.

Примечания

¹ См.: Степин, В. С. Философская антропология и философия культуры. М., 1992. С. 34.

² См.: Степанянц, М. Т. Восток – Запад: диалог философов // Вопр. философии. 1989. № 12. С. 151–157.

³ Франк, С. Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Филос. науки. 1990. № 5. С. 85.

⁴ Цит. по: Благова, Т. И. Родоначальники славянофильства Алексей Хомяков и Иван Киреевский. М., 1995. С. 141–142.

⁵ Цит. по: Домусчи, С. Совесть в философии славянофилов [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bogoslov.ru>.

⁶ Соловьев, Вл. Духовные основы жизни // Соловьев, Вл. Чтения о богочеловечестве. Духовные основы жизни. Оправдание добра. Минск, 1999. С. 216.

⁷ Соловьев, Вл. Оправдание добра // Соловьев, Вл. Чтения о богочеловечестве. Духовные основы жизни. Оправдание добра. Минск, 1999. С. 369.

⁸ Там же. С. 381.

⁹ Бердяев, Н. А. Опыт парадоксальной этики. М., 2003. С. 248.

¹⁰ Бердяев, Н. А. Философия свободы // Бердяев, Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 61.

¹¹ Ильин, И. Религиозный смысл философии. Три речи // Ильин, И. Религиозный смысл философии. М., 2006. С. 40.

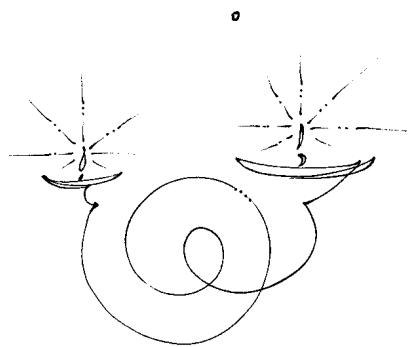
¹² Ильин, И. Путь духовного обновления // Ильин, И. Религиозный смысл философии. М., 2006. С. 171.

¹³ Флоренский, П. А. Столп и утверждение истины [Электронный ресурс]. URL: <http://inwerden.de>.

¹⁴ Лосский, Н. О. Бог и мировое зло. Основы теодицеи // Лосский, Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 343.

¹⁵ Лосский, Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание // Лосский, Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 179.

ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ



Р. С. Истамгалин

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОГО ПОДХОДА В ФИЛОСОФСКОМ АНАЛИЗЕ СОЦИАЛЬНОГО ИДЕАЛА РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

В исходной социокультурной двойственности социального идеала (социальная рефлексия – социальное действие) для философии на первое место выходит познание его онтологических оснований, проявляющихся через изменчивость форм организации общества, в которых обнаруживаются его системные, цивилизационные качества. Методологические подходы, позволяющие понять эти проявления социального идеала, находятся в разных областях социального знания: социальной психологии, истории и социологии.

Ключевые слова: социальные представления; ценности и нормы; исторический и модернизационный процесс; природно-географический и климатический фактор; социокультурный подход.

Основная проблема, возникающая в случае расширения философского анализа исторической эволюции социального идеала за счёт методологического потенциала других социальных наук, – это адекватность привлекаемых дополнительных инструментов для решения любой исследовательской задачи. В самом общем плане можно сказать, что рассмотрение одного и того же явления с использованием методов исследования, адекватных его пониманию в рамках разных наук, приведет к возникновению своего рода «перекрёстка смыслов», в пределах которого исходный феномен приобретает искомую объёмность как необходимое условие выявления общего – заново синтезированного – философского смысла его существования в данных пространственно-временных (в нашем случае – российских) координатах. При этом, конечно, нельзя не учитывать современное состояние социальных наук, для которого характерно возникновение значительного количества того, что прежде именовалось бы «вторжениями на чужую территорию», а нынче определяется как меж- или полидисциплинарность.

Первым шагом является выделение тех социальных наук, в арсенале которых могут находиться потенциально полезные для нашего исследования методы.

Социальный идеал как рефлексивно-деятельностный феномен изучается преимущественно в социальной психологии, а в его ценностных аспектах – ещё и в кросс-культурной психологии.

Необходимый эмпирический материал для изучения закономерностей развития российского общества предоставляет историческая наука, в ней же разработаны и определённые концептуальные объяснения этого процесса в целом. Проблема общих закономерностей исторического процесса, цивилизационных особенностей отдельных регионов наиболее обобщённо рассматривается в теоретической социологии (макросоциологии).

Вторым шагом является сопоставление различных методологических подходов, созданных в этих социальных науках, для выявления тех из них, которые могут оказаться потенциально наиболее эффективными для решения исследовательских задач.

Поэтому многие концептуальные построения, формально возникавшие в рамках одной науки, оказывались востребованными (как правило, не полностью, либо частично, или в существенно трансформированном виде) учёными, работавшими в иных научных пределах. Хорошей иллюстрацией этой быстро развивавшейся во второй половине XX в. тенденции «взаимопроникновения наук» является тот факт, что теоретические изыскания, принадлежащие таким методологам науки, как К. Поппер, Т. Кун, И. Лакатос и П. Фейерабенд, быстро становились предметами напряжённых дискуссий учёных, независимо от исходной «научно-видовой» принадлежности.

Методология исследования социального идеала в социальной и кросс-культурной психологии

Социальный идеал, будучи продуктом социальной рефлексии, по общепринятой терминологии относится к области «социальных представлений».

Поскольку социальные представления являются частным случаем представлений как одного из важнейших психических процессов человеческого организма, следует первоначально уточнить понимание психологической наукой представлений как таковых.

Данная область имеет давнюю традицию изучения, и к настоящему времени можно говорить о существовании общепринятой теории, хорошо разработанной и в отечественной литературе.

Характеризуя различные аспекты представлений, обычно выделяют следующие: представления возникают в результате практической деятельности человека, являются чувственно-наглядными, обобщёнными и в то же время в известной мере фрагментарными образами действительности, они означают переход психики человека от сенсорных и перцептивных образов к понятиям, выполняют функции переходного звена между восприятием и памятью, соединения восприятия с мышлением. Таким образом, уже в самом характере этой стороны психической деятельности человека заложена возможность идеализации представляемых объектов (явлений), когда на основании имевшегося эмпирического опыта восприятия объекта или априорного знания об этом, появляется возможность создания обобщённого образа данного объекта или понятия о нём¹.

Это касается познания и природного, и социального мира.

Каждый индивид в процессе своей социализации формирует собственные социальные представления об окружающем его мире, но поскольку личный эмпирический опыт ограничивает границы познания социального мира, то для того, чтобы в этом ориентироваться, индивид должен использовать априорное знание, в первую очередь, присущее той групповой структуре, по отношению к которой в ходе социализации происходит личностная самоидентификация. Иначе говоря, социальные представления индивида (и социальный идеал как их частный вариант) есть в каждом конкретном случае сложный комплекс собственно индивидуальных и групповых, коллективных представлений.

Хотя понятие о коллективных представлениях как особой форме представлений было введено ещё Э. Дюркгеймом, но в рамках социальной психологии активное изучение таковых началось в основном с 1960-х гг., в частности, в связи с исследованиями массовой психологии, где ведущие позиции заняло направление, инициированное работами французского психолога С. Московичи. Социальные представления в концепции, разработанной С. Московичи и его последователями, определяются как специфическая форма знания и разновидность практического мышления, которые складываются «на основе нашего опыта, а также на основе информации, знаний, способов мышления, которые мы получаем и передаем по традиции, через воспитание и социальное общение»². Принципиальное значение отводится тому, что социальное представление способно не только «символически передавать что-то другое, отсутствующее, но может заменить и что-то присутствующее»³. Именно – в способности мышления с помощью социального представления произвести облачённую в символические формы замену тех или иных явлений социальной действительности, обладающих с точки зрения данного субъекта (индивида или социальной группы) недостатками, на их идеальную форму, освобождённую от этих недостатков, кроется, как нам представляется, психологическая основа формирования социальных идеалов.

Социальные представления формируются и реализуются в процессе социальных взаимодействий (интеракций) индивидов и групп

и, что особенно важно, отражают в конечном итоге коллективные (групповые) ценности и модели поведения или идеологию, доминирующую в данной общности. Логично распространить это общее положение, касающееся категории социальных представлений, и на частное их проявление, которым является социальный идеал.

Отсюда допустимо предположение, что в социальном идеале сегодняшнего дня всегда присутствует в снятом виде идеализированное представление об исходной универсальности того социального бытия, которое было присуще социальной группе или обществу в целом в начальный период их формирования. Следовательно, одной из задач философского анализа исторической эволюции социального идеала может стать, во-первых, обнаружение первичных универсалий «групповости», во-вторых, «социокультурных организаторов», благодаря которым происходили впоследствии трансформации социального идеала. Это, в свою очередь, позволит расширить представление о закономерностях трансформации социального идеала общества именно как продукта рефлексии.

Поскольку в социальных представлениях находят своё отражение коллективные ценности и модели поведения или доминирующая идеология, которая тоже основана на определённой ценностной системе, то значительный методологический интерес представляет интерпретация ценностей в рамках как социальной, так и кросс-культурной психологии.

В последние десятилетия особенно интенсивно развивались междисциплинарные исследования (социальная и кросс-культурная психология, прикладная социология), в основе которых лежит концепция, полагающая, что универсальность ценностей сочетается с различной формой и интенсивностью их проявления в различных культурах, а также существуют и ценности, присущие одним культурам и не являющиеся таковыми в других. Наиболее известными среди таких исследований считаются работы Ф. Клухона, Ф. Штротбека, Ш. Шварца, Р. Инглхарта⁴. Следовательно, при философском анализе ценностной стороны социальных идеалов необходимо обратить особое внимание на выявление преемственности и новизны цивилизационных ценностей российского общества на аграрном и индустриальном этапе его исторической эволюции.

Наконец, следует отметить перспективный методологический подход, разработанный на стыке социальной психологии и теоретической социологии, связанный с работами Ф. Знанецкого и Ш. Эйзенштадта, в рамках которого ценности и нормы трактуются как целостные системы, обладающие своей иерархической структурой и закономерностями развития⁵.

Использование в философском анализе данной концепции ориентирует на обнаружение в конкретном содержании социального идеала отражённых форм нормативно-ценностной системы, что даст возможность ответить на вопрос о духовных и нравственных началах российского общества как цивилизационного феномена.

Закономерности российского исторического процесса в методолого-концептуальном поле исторической науки

Историческая наука для других областей социального знания выступает прежде всего источником эмпирических данных, используя которые становится возможным реконструировать пространственно-временную эволюцию объектов, изучаемых конкретной социальной наукой, обнаружить закономерности такой эволюции, её внутренние механизмы.

Однако сами по себе даже вполне достоверные исторические факты превращаются в хаотичный информационный поток, если отсутствует их систематизация, подчинённая определённым принципам.

В исторической науке практически всегда сосуществовали два основных подхода к такой систематизации, способной восстановить целостность и неразрывность исторического процесса: нарративный, основанный на описании исторических событий в их пространственно-хронологической последовательности, и аналитический, стремящийся обнаружить закономерности происшедших в прошлом событий на основании какой-либо методологии и вытекающей из неё концепции.

В рамках второго метода, нацеленного не только на восстановление исторического процесса во всём его разнообразии, но и на выявление факторов, влиявших на ход этого процесса, создано немало концепций, объясняющих общие и особенные черты, присущие развитию того или иного общества. При этом, как правило, историки, создавая свои концепции применительно к конкретной

стране, опирались на различные философские учения, а с конца XIX в. и на макросоциологические теории, рассматривая исторический процесс под углом зрения, свойственным этим учениям и теориям. Сказанное не означает вторичности таких концепций, поскольку на основании применения общеметодологических принципов создавались конкретно-исторические интерпретации, объясняющие закономерности развития данного общества, обладавшие своеобразием не только формы, но часто и содержания.

Поскольку объектом в нашем исследовании выступает российское общество, то непосредственный интерес в методологическом плане имеют подобные концепции, относящиеся к собственно российскому историческому процессу.

В современной историографической литературе содержание процесса методолого-концептуального обновления, происходящего в исторической науке России, характеризуется через его систематизацию по отношению к трём основным «социологическим макротеориям»: формационной, цивилизационной и модернизационной»⁶.

В настоящее время можно говорить о применении этих теорий не только к изучению частных аспектов российской истории, но и о попытках разработать с их учётом целостные концептуальные объяснения особенностей российского исторического процесса.

Одной из главных таких особенностей, признаваемых многими учёными, является своеобразие институциональной системы России. Поэтому, учитывая, что именно анализ институтов организации общества рассматривается нами как важнейший инструмент постижения отражённых в них социальных идеалов, первостепенное внимание следует уделить предложенным концептуальным объяснениям причин такого своеобразия.

С этой точки зрения необходимо прежде всего отметить оригинальную концепцию российского исторического процесса, разработанную видным российским историком Л. В. Миловым⁷.

В основе его концепции лежит тезис о необходимости ввести в число главных факторов, определявших развитие российского общества, природно-географический фактор.

Скрупулёзный анализ обширного массива исторических источников позволил учёному сделать принципиально важный вывод о

том, что на протяжении большей части своей истории российское общество (особенно в великорусской его части) развивалось как общество с минимальным объёмом совокупного прибавочного продукта, создаваемого в основной отрасли хозяйства – земледелии. Именно эта хозяйственная особенность, по его мнению, повлияла на весь ход исторического процесса, предопределив и институциональные формы организации общества и государства (прежде всего, длительную устойчивость крестьянской общины и самодержавной организации государственной власти), и особенности психологии и поведения основной – крестьянской – части населения (в частности, высокую устойчивость в этой социальной среде традиционализма). Поэтому институты общины, крепостного права и самодержавного государства превратились, согласно концепции Л. В. Милова, в конкретных природно-климатических условиях, в которых происходило становление и последующее развитие государства, в объективно необходимые для выживания социума компенсационные механизмы: община обеспечивала коллективное выживание крестьянства, а крепостное право (и непосредственная эксплуатация крестьянства на государственных землях) позволяло отчуждать государству часть и без того небольшого прибавочного продукта, производимого крестьянством, для различных государственных нужд.

В дополнение к этому постоянные внешние угрозы существованию российского государства, а по мере становления Российской империи и собственные внешнеполитические амбиции правящей элиты, также стимулировали чрезвычайное усиление государственной машины.

В результате роль государства приобрела в России гипертрофированный характер, стимулировалось тяготение власти к авторитарным методам управления, что придало институциональной системе России существенные отличия от стран Западной Европы⁸.

В несколько ином ключе зависимость между природно-географическими и природно-климатическими условиями и ходом российского исторического процесса трактуется в рамках так называемого «социостественного направления», разработанного в трудах Э. С. Кульпина (Кульпина-Губайдулина) и его последователей⁹. По своей общей направленности этот подход реализуется на

стыке гуманитарных и естественных наук и тяготеет, скорее, к цивилизационной парадигме. В его основу положена методология, основанная на рассмотрении человеческого общества в качестве неотъемлемой составной части всей земной биосферы, что предполагает исследование социальной эволюции как процесса, тесно взаимосвязанного с общими процессами эволюции этой биосферы.

Избранная Э. С. Кульпиним-Губайдуллин методология позволяет ему рассматривать развитие конкретных цивилизаций (их он выделяет три: дальневосточная, западноевропейская и российская) как процесс, порождаемый по преимуществу характером тех взаимодействий, которые возникают между социумом и природной средой и реализуются через хозяйственную деятельность человека. Главными двумя историческими субъектами в таком случае выступают «человек хозяйствующий» и «вмещающий ландшафт», именно в ходе их взаимодействия у этноса, складывающегося в данных природно-географических границах, формируется определённая система ценностей, своего рода цивилизационная основа, благодаря которой в дальнейшем общество развивается по присущему ему цивилизационному «каналу эволюции». Первоначально в процессе антропогенеза конкретного ландшафта, где обитает данный этнос, формируется определённая технология хозяйственной деятельности, обеспечивающая воспроизводство общества без «изнурения вмещающего ландшафта». Однако по мере экспансии этносов, расширения ареалов их хозяйственной деятельности рекреационные возможности природных ландшафтов начинают исчерпываться, эти ландшафты деградируют, и общество постепенно погружается во всеобъемлющий социально-экологический кризис, приобретающий цивилизационное измерение. Тогда общество входит в кризисное состояние бифуркации и оказывается, ради своего самосохранения, перед необходимостью не только перехода к новой системе хозяйствования, к новым технологиям, но и «смены основных представлений о мире и о себе, переоценки ценностей, создания новой системы ценностей»¹⁰.

Российская система ценностей, определявшая, согласно Э. С. Кульпину-Губайдуллину, «канал эволюции» российского суперэтноса (славяно-тюркского по составившим его двум основным этносам), окончательно сформиро-

валась в ходе преодоления социально-экологического кризиса XV–XVI вв. В результате сложилась ситуация, когда выход общества из возникшего социально-экологического кризиса объективно мог произойти лишь за счёт введения в оборот новых земель, то есть на путях исключительно экстенсивного развития за счёт территориальной экспансии.

Сопоставляя концептуальные построения Л. В. Милова и Э. С. Кульпина-Губайдуллина, следует отметить, что в первом случае превалирует установление взаимосвязи между природно-географическим фактором и институтами общества, во втором – акцент смещается на ценностные основания российской цивилизации, но оба учёных однозначны в признании того, что российскую самодержавную государственность следует рассматривать как органическую, отвечавшую интересам выживания общества, оказавшегося в сложных природно-климатических условиях.

Применение подходов, разработанных этими учёными, в философском анализе социального идеала российского общества будет содействовать расширению представлений о факторах внешней среды, влияющих на нахождение общественной системы в равновесных и неравновесных состояниях, более глубокой интерпретации содержания социального идеала с точки зрения отражения в нём взаимоотношений общества и природной среды.

Третьим методолого-концептуальным подходом, разрабатываемым в современной отечественной историографии, стал подход, основанный на макросоциологической теории, известной как теория модернизации¹¹.

Эти исследования трактуют ход российского исторического процесса под углом зрения специфики российской модернизации как переходного периода от аграрного или традиционного общества к индустриальному или современному, поэтому охватывают не всю российскую историю, а преимущественно три последних её столетия.

В данном случае проявляется чётко выраженный системный взгляд на модернизацию, когда предметом анализа становятся качественные изменения, происходящие во всех структурах общества, устанавливаются взаимосвязь и взаимовлияние этих изменений, позволяющие рассматривать весь модернизационный процесс как естественное, внутренне присущее российскому обществу

в конкретно-исторических условиях XVIII–XX вв. движение к поиску новых форм своей организации.

Принципиально важным, как нам представляется, является признание всеми исследователями органичного характера модернизационных процессов в России. Но такое понимание соотношения внешних влияний и внутренних потенций в российской модернизации означает, что происходившие в её ходе конкретные трансформации в различных сферах жизни общества, включая интересующий нас феномен социального идеала, также имеют в своей основе органическое происхождение, а значит, их содержание и формы, которые они принимали, должны, в первую очередь, анализироваться, исходя из закономерностей их развития в обществе в рамках предыдущего – аграрного – этапа эволюции.

В то же время методологический интерес представляют и некоторые расхождения сторонников данной концепции. В одном случае акцент делается на интерпретации российского варианта модернизации, особенно советского периода, как качественно отличного от Запада, прежде всего в плане решающей роли в этом процессе государства. Другая позиция акцентирует внимание на временной асинхронности российского и западноевропейского вариантов модернизации при наличии гораздо большего содержательного сходства, нежели отличия между ними. В этой интерпретации процесс модернизации, проходивший в России на протяжении трёх столетий, был в основном успешным. В этом плане модернизация показала, что Россия принадлежит Европе и что российские социальные институты, процессы и явления, которые другими исследователями трактуются обычно как уникальные, фактически были свойственны всем европейским государствам.

Проблема закономерностей исторического процесса в методолого-концептуальном поле макросоциологии

Макросоциология (или теоретическая социология) является самой близкой социальной философией научной дисциплиной. Это относится и к основному объекту, исследуемому обеими отраслями социальной науки, – обществу (социуму), и к используемым в его изучении методам и средствам анализа. Налицо также обоюдное стремление к познанию глубинных оснований и закономерностей возникновения и функционирования

общества в целом и всех составляющих его элементов.

В результате, с одной стороны, концепты и методы, применяемые в макросоциологии, легче могут быть адаптированы в целях собственно философского исследования, чем, например, методы, почерпнутые из социальной или кросс-культурной психологии, но, с другой стороны, тем важнее при такой адаптации сохранить идентичность социально-философского взгляда на общество как взгляда, ориентированного на постижение смыслообразующих, мировоззренческих сторон общественного бытия.

С этой точки зрения социальный идеал для философии является гораздо более естественным предметом изучения, нежели чем для макросоциологии, тяготеющей к ориентации на исследование общества как совокупности взаимосвязанных структур и функций.

Однако именно в этом стремлении раскрыть сущность социума через анализ выделяемых в нём «кирпичиков» – различных структур и их взаимосвязей – заключается – применительно к тематике нашего исследования – наибольший адаптационный потенциал макросоциологических теорий. Его прежде всего можно обнаружить в тех из них, в которых исследование основных общественных структур связано с углублённым анализом механизмов их функционирования, особенно на уровне, представляющем для нас особый интерес, – институциональном уровне.

В современной теоретической социологии существуют различные подходы к изучению общества, отчасти дополняющие, отчасти противоречащие друг другу. Аналогично частично совпадают, частично различаются применяемые в рамках таких подходов методологические инструменты.

Среди попыток как-либо систематизировать исследовательское поле современной социологии можно, например, отметить классификацию, осуществлённую П. Штомпкой.

Будучи одним из проявлений общественного бытия, социальный идеал в принципе может быть исследован в логике любого из этих подходов, но получение наиболее адекватного результата требует первостепенного внимания к тем направлениям, в рамках которых может быть раскрыта двойственность социального идеала. В качестве продукта социальной рефлексии он тяготеет к сфере культуры, но в качестве одного из источников

социальной деятельности, скорее, относится к сфере действия (взаимодействия), ориентированного на достижение «идеальных» целей. В этом плане, по нашему мнению, наибольшей гносеологической ценностью обладают два из отмеченных П. Штомпкой подходов, которые определяются им как «культурный» и «событийный». Характеризуя особенности культурного подхода к пониманию общества, П. Штомпка пишет, что при таком подходе «общество выступает как матрица распределенных между группами и коллективами значений, символов и правил, оказывающих влияние на действия людей, предопределяющих эти действия»¹². Что касается событийного подхода, то в его рамках общество можно представить «как непрерывно изменяющееся, колеблющееся, пульсирующее поле, заполненное общественными событиями. В этом поле группы предпринимают по отношению к себе и друг к другу культурно мотивированные и обозначенные, структурно упорядоченные действия и в ходе этого процесса сами меняются, создают новые социальные группы, системы, структуры, наконец, культуру, образующую, в свою очередь, контекст и предпосылки для будущих действий»¹².

Следовательно, социальный идеал может быть рассмотрен в первом случае как составная часть культурной матрицы данной общности (общества в целом), во втором – как источник и одновременно продукт социальных взаимодействий. Однако разделение этих двух взглядов на социальный идеал, конечно, будет носить условный характер, ибо культурная матрица формируется и затем трансформируется в процессе социальных взаимодействий, но и характер последних во многом определяется её содержанием.

В этой связи методологический интерес могут представлять для нас те варианты концептуальных подходов, разработанных в проблемном поле социологии, которые тяготеют к рассмотрению общества, во-первых, как социокультурной системы, во-вторых, как пространства динамичных социальных взаимодействий, обладающих культурным контекстом.

В социологической традиции наиболее последовательная попытка реализовать социокультурный подход и представить общество как целостную социокультурную систему принадлежит Питириму Сорокину¹³.

Этим учёным была разработана теория, в основу которой лёг тезис о двойственной

природе социального мира, в котором социальные взаимодействия (интеракции) не просто всегда обладают культурным контекстом, а в значительной мере их характер, содержание и формы определяются особенностями существующей в данный исторический момент времени и обладающей внутренним единством культурной системы.

П. Штомпка подчёркивает, что теория П. Сорокина «не только имеет аналитический характер, но и является непосредственной основой теории социальных изменений»¹⁴. Эволюция общества в рамках данной теории предстаёт как эволюция интегративных социокультурных систем, обладающих собственной структурой, содержанием и закономерностями развития.

В последние два десятилетия сформировалась новая модернизационная парадигма, представляющая для нашего исследования особый интерес в силу, во-первых, её повышенного внимания к роли социокультурных факторов и традиции в переходе от аграрных систем к индустриальным, во-вторых, отрицания наличия каких-либо нормативных, обязательных форм такого перехода.

Концентрированным выражением такой методологической позиции стала концепция «множественных современностей» (multiple modernities), а следовательно, и множественности модернизационных путей к современности, сформулированная известным макро-социологом Ш. Эйзенштадтом¹⁵.

Согласно его взглядам, именно специфические качества социокультурных систем, духовное историческое наследие играют решающую роль в том, что модернизационные переходные процессы в разных обществах происходят различными путями, разнообразные институциональные формы приобретают и формируются в результате этих процессов государственные и общественные структуры. Большое внимание методологический подход Ш. Эйзенштадта уделяет вопросам ценностного переосмысления мира в рамках традиционных религий и философских учений в условиях модернизации, символической сфере как выражению идеальных представлений об окружающем мире и трансцендентных смыслов человеческого бытия.

В этом плане социальный идеал оказывается одним из тех символических отображений целеполагания модернизации, который в концентрированном виде способен ото-

бразить различные аспекты общественной трансформации, включая и институциональные изменения.

Близкую к позиции Ш. Эйзенштадта концепцию также предложил Р. Инглхарт¹⁶. Модернизация для него – это интегративный процесс, где социально-экономическое развитие, изменения в сфере культуры и демократизация есть единый процесс человеческого развития. Таким образом, Р. Инглхарт, признавая роль культурных традиций, всё же тяготеет к несколько более традиционному взгляду относительно существования общей логики модернизационного процесса, хотя и выражающейся через разнообразие форм последнего.

Социокультурная интерпретация модернизации, будучи введена в философский дискурс, позволит обнаружить в эволюции социального идеала российского общества, особенно применительно к XX в., проявление глубокой социокультурной цивилизационной традиции, глубже осмыслить закономерности содержательной и формальной его трансформации.

Примечания

¹ См.: Маклаков, А. Г. Общая психология. СПб., 2003. С. 234.

² Там же. С. 234–237.

³ Социальная психология / под ред. С. Московичи. 7-е изд. СПб., 2007. С. 375–377.

⁴ См.: Кросс-культурная психология. Исследования и применение. Харьков, 2007. С. 73–78.

⁵ См.: Чеснокова, В. Ф. Язык социологии. М., 2010; Эйзенштадт, Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. М., 1999.

⁶ Проскурякова, К. А. Концепции цивилизации и модернизации в отечественной историографии // *Вопр. истории*. 2005. № 7. С. 153–165.

⁷ См.: Милов, Л. В. История России с древнейших времен до конца XVII века. М., 2009.

⁸ См.: Милов, Л. В. Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса. М., 1998. С. 565.

⁹ См.: Кульпин, Э. С. Социоестественная история : предмет, метод, концепция. М., 1992.

¹⁰ Кульпин-Губайдуллин, Э. С. Путь России: (Генезис кризисов природы и общества в России). 2-е изд. М., 2008. С. 214.

¹¹ См.: Алексеева, Е. В. Диффузия европейских инноваций в России (XVIII – начало XX в.). М., 2007; Миронов, Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в.): (Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства) : в 2 т. 3-е изд. СПб., 2003; Миронов, Б. Н. Благополучие населения и революции в имперской России: XVIII – начало XX в. М., 2010.

¹² Штомпка, П. Социология. Анализ современного общества. М. : Логос, 2005. С. 28.

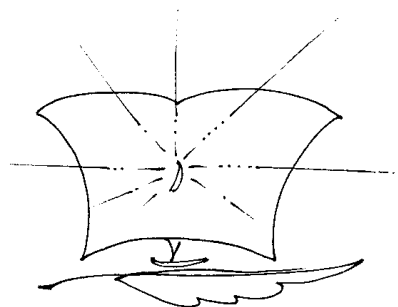
¹³ См.: Сорокин, П. Социальная и культурная динамика: (Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений). СПб., 2000.

¹⁴ Штомпка, П. Социология. Анализ современного общества. С. 535.

¹⁵ См.: Eisenstadt, S. N. Multiple Modernities // *Daedalus*. Vol. 129, № 1. P. 1–29; *Comparative Civilizations and Multiple Modernities* : in 2 vol. Leiden ; Boston : Brill, 2003.

¹⁶ См.: Инглхарт, Р. Модернизация, культурные изменения и демократия: (Последовательность человеческого развития) / Р. Инглхарт, К. Вельцель. М., 2011. С. 10–11, 15.

МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО



О. А. Зеленский

ФИЛОСОФСКИЙ МЕТОД СРЕДНЕЙ И НОВОЙ АКАДЕМИИ В СОЧИНЕНИЯХ ЦИЦЕРОНА И СЕКСТА ЭМПИРИКА

Предлагается анализ ключевых источников по философии Средней и Новой Академии. На его основе делается вывод о специфике скептицизма Академии.

Ключевые слова: скептицизм; Средняя Академия; Новая Академия; пирронизм; акатаlepsия.

Введение

Изучая философию Средней и Новой Академии, мы сталкиваемся с очевидной проблемой: до нас не дошло ни одного сочинения, написанного его представителями. Не сохранилась ни одна из сотен работ очень плодотворного автора, Клитوماха, не можем мы ознакомиться и с «Римскими книгами» Филона из Лариссы, которые вызвали бурную реакцию как среди консервативных представителей школы, так и у Антиоха из Аскалона, перешедшего в своей гносеологии на сторону стоиков. Нам приходится довольствоваться изложениями более поздних авторов, между которыми имеются не только существенные различия, но иногда и противоречия.

Имея в виду указанную трудность, в этой главе мы ставим перед собой две задачи:

1) проанализировать главные сочинения Цицерона и Секста Эмпирика, раскрывающие проблемы философской методологии академиков, оценить степень надежности информации, представленной в них, исследовать причины, почему тот или иной автор понимал позицию академиков именно таким образом;

2) на основе имеющихся источников и критической литературы ответить на вопрос, каковы были главные особенности тех или иных позиций академиков, в чем специфичность их философской методологии и насколько к ней применим термин «скептицизм».

1. «Учение академиков» Цицерона и реконструкция истории эллинистической Академии

Как известно, ни одна из двух редакций цицероновского «Учения академиков» (обозначаемых как *Academica priora* и *Academica posteriora*) не дошла до нас полностью¹. От первой из них сохранилась только одна из книг – «Лукулл»², где подробно анализируются позиции стоиков и академиков по ряду вопросов логики, физики и этики. Вторая пострадала еще больше, и мы располагаем только частью первой книги³, в которой значительное место отведено историко-философским взглядам Антиоха из Аскалона.

Обращаясь к проблемам философской методологии Новой Академии, нельзя обойти вниманием идеи ее предшественника Аркесилая. В тексте *Acad. post.*⁴ перед нами раскрывается образ не революционера, но, наоборот, человека, стремящегося возродить подлинную, на его взгляд, интерпретацию метода Сократа и Платона (имевшую, судя по изложению в этом отрывке, ряд предшественников, таких как Анаксагор, Демокрит, Эмпедокл⁵), отразившегося в *confessio ignorantionis*⁶ и в том, что в последующем платоноведении было названо апоретическими диалогами⁷. Та позиция, которой придерживался Аркесилай, по-разному интерпретируется в исследовательской литературе⁸. Коснемся более подробно наиболее дискуссионного

вопроса, сводится ли аргументация Аркесилая к *ad hominem*⁹ или она также включает рассуждения *in propria persona*. Первое было бы возможно, если бы в аргументах Аркесилая не содержалось прямо или косвенно его собственных идей, но это не так. Согласно Цицерону, он признает неясность вещей (*rerum obscuritas*¹⁰, что и послужило, как говорится в том же месте, главной причиной его несогласия с Зеноном. Аргумент Аркесилая в *Acad. post.* 45 не нуждается в стоических посылках и построен исходя из указанного допущения. В *Acad. pr.* 66 говорится, что сам Аркесилай соглашался с Зеноном в том, что мудрец должен избегать мнений, и, если брать другие отрывки¹¹, это вполне согласовывалось с взглядами первого. Таким образом, нет никаких оснований сводить аргументацию Аркесилая исключительно к *ad hominem*. Более того, Цицерон утверждает, что Аркесилай действовал в соответствии с определенными взглядами (или, точнее, образом мыслей)¹² – каким образом тогда можно было бы говорить о них, если бы аргументы не предполагали их присутствия? Но здесь мы встаем перед другой проблемой: каков статус этих взглядов, ведь Аркесилай не рассматривал себя как догматика и не принимал никакое утверждение в качестве истинного? Получить однозначный ответ на этот вопрос из имеющихся источников мы не можем, можно только строить те или иные гипотезы. На наш взгляд, ключом к возможному ответу может быть принцип благоразумного (*εὐλογον*), который использовал Аркесилай¹³. Прилагательное *εὐλογος* встречается также в стоическом определении надлежащего действия, т. е. такого действия, которое имеет разумное оправдание (*εὐλογος ἀπολογισμός*)¹⁴. Характерно также, что стоики допускали в *εὐλογον* возможность ошибки¹⁵. Нет, однако, никаких оснований для предположения, что рассуждения Аркесилая об *εὐλογον*, изложенные в *SE M VII 158*, имели характер аргумента *ad hominem* – одно дело заимствовать некоторые идеи у стоиков, а другое – строить аргументы против них¹⁶. В соответствии с нашей гипотезой принцип *εὐλογον* побуждал Аркесилая в обстановке неясности воздерживаться от суждения (именно такой тип поведения он мог считать наиболее разумным), ведь благоразумие не только побуждает нас к каким-либо действиям, но и отвергает определенное поведение.

Он мог рассуждать таким образом, что в подобной ситуации познавательный стандарт, декларируемый стоиками, оказывается недостижимым. Возможно, что другие познавательные стандарты способны привести нас к окончательному знанию, но Аркесилай их назвать не мог. Неясность носит тотальный характер, и мы даже не можем знать, что мы ничего не знаем¹⁷. Говорить же, что мы что-то знаем в подобной ситуации, как это делают стоики, Аркесилаю представлялось крайне неразумным.

В отношении позиции Карнеада не было единства мнений уже ко времени Цицерона. Так, по вопросу о том, может ли мудрец, согласно Карнеаду, иметь мнения, Цицерон представляет две различные точки зрения: «Ибо он <мудрец> мог бы ничего не постигать (*percipere*), но при этом иметь мнения – как утверждают, Карнеад одобрял этот взгляд; я же, доверяя в большей степени Клиتماху, чем Филону и Метродору, полагаю, что это скорее обсуждалось им *в ходе рассуждения*, нежели было одобрено (*hoc magis ab eo disputatum quam probatum puto*)»¹⁸. Этот отрывок послужил для целого ряда исследователей поводом к выделению двух различных позиций: «клиتماховской» и «филоновско-метродоровской»¹⁹. Но, на первый взгляд, различие кажется малозначительным, поэтому необходимо внести несколько важных уточнений. Во-первых, мы видим, что Филон и Метродор интерпретировали утверждения Карнеада таким образом, что позволяли мудрецу иметь мнения даже при невозможности каталепсиса и отсутствии каталептических впечатлений. Что это означает? Несомненно, здесь имеется в виду согласие на некаталептические впечатления – именно так стоики и академики понимали мнение, и менять определение в этом конкретном случае было бессмысленно. Далее у нас есть два варианта рассуждения: либо это согласие, выражающее полную уверенность или убежденность в чем-либо, либо такое, которое признает возможность ошибки, которая может быть замечена при последующей проверке. Принятие первого варианта крайне маловероятно в том случае, когда мы говорим о мудреце (он не может принимать неясное за чистую правду), поэтому у нас остается второй. Но этот вариант удивительным образом похож на позицию отца Катугла, излагаемую в *Acad. pr.* 148: 1) отец Катугла, как и Филон и Метро-

дор, считал, что эта позиция была свойственна Карнеаду²⁰, 2) в соответствии с ней мудрец будет соглашаться с некаталептическим и иметь мнения, 3) соглашаясь таким образом, он «понимает, что имеет мнение, и знает (*sciat*), что ничто не может быть постигнуто и воспринято (*nihil esse quod comprehendere et percipi possit*)»²⁰. Можно предположить, что подобная позиция имела целый ряд приверженцев внутри Академии. А то, что расхождения в интерпретации не касались только частных вопросов, мы видим из указания Катугла в этом отрывке, что следствием этого взгляда было соответствующее понимание роли *ἔθοϋ* и акаталепсии – двух первостепенных моментов для академиков. Далее, нам известно из других свидетельств, что Метродор «считал, что все неправильно понимали Карнеада»²¹, таким образом, можно предположить наличие у него особой позиции, тем более что он считался одним из главных знатоков Карнеада²². Вероятно, при жизни у него не было слишком много сторонников²³, а его интерпретация Карнеада стала популярной в Академии уже после его смерти, во время схолархата Филона.

Слово *disputatum* в *Luc.* 78 предполагает, что имеется в виду определенный аргумент, выдвинутый Карнеадом. В таком случае он должен содержать дополнительное допущение, согласно которому мудрец может иметь мнения. Нам хорошо известен аргумент Аркесилая, в котором одной из посылок является то, что мудрец не имеет мнений, а от него достаточно легко можно построить и рассуждение с этим дополнительным допущением.

Аргумент Аркесилая представлен у Секста Эмпирика²⁴:

(П1) Ничто не является постигаемым.

(П2) Мнение есть согласие с непостигаемым.

(П3) Мудрец не имеет мнений.

(З) Мудрец должен воздерживаться от согласия во всем.

Немного видоизменив этот аргумент, мы получим второй вариант:

(П1) Ничто не является постигаемым.

(П2) Мнение есть согласие с непостигаемым.

(П3*) Мудрец может соглашаться в некоторых случаях.

(З*) Мудрец будет иметь мнения в некоторых случаях.

Опираясь на *Acad. pr.* 78, мы можем сделать вывод, что, согласно Клитому, этот

второй аргумент представлял собой скорее оружие против стоиков, нежели убеждения самого Карнеада. В таком случае он ставил стоиков перед неприятной дилеммой. Либо они должны принять всеобщую *ἔθοϋ*, либо признать то, что мудрец может иметь мнения. Метродор же, считая, что Карнеад одобрял заключение второго аргумента, должен был отвергать в связи с этим всеобщую *ἔθοϋ*.

Рассмотрим подробнее клитомаховское изложение позиции Карнеада в *Acad. pr.* 98–104. Вначале дается деление на каталептические–некаталептические²⁵ и на одобряемые–неодобряемые²⁶ впечатления. Первый вид впечатлений академики не принимают, и именно этого первого деления касаются их главные аргументы против стоиков. Зато они не могут отказаться от второго, «ибо было бы противоестественно, если одобряемое не имело бы никакого значения» (*etenim contra naturam esset, si probabile nihil esset*)²⁷. Водоразделом между двумя видами впечатлений является аргумент о неразличимости впечатлений, наиболее ясно представленный в *Acad. pr.* 83 и согласно которому «нет такого истинного впечатления, происходящего от чувств (*a sensu profectum*), которое не могло бы соседствовать (*cui non appositum sit*) с другим впечатлением – с тем, что ни в чем не отличается от первого и не может быть постигнуто»²⁸. Одобряемое представляется Клитому как правдоподобное²⁹, но это еще не означает согласия с ним как истинным, во-первых, потому что «многое ложное является одобряемым» (*multa falsa probabilia sint*)³⁰, во-вторых, из-за неразличимости впечатлений³¹. Клитомы предлагает довольно тонкое различие между академическим *approbatio* и стоическим *adsensio* (которое, к сожалению, не может быть ясно проиллюстрировано в русском языке между «одобрением» и «согласием»). Нечто может быть одобрено, «если не представлено ничего, что противоречит его правдоподобию (*si nihil se offeret quod sit probabilitati contrarium*)»³². Понять это можно на примере путешествия в Путеолы, который приводится далее³³. Здесь, как мы видим, мудрец не соглашается с тем, что он прибудет в Путеолы, так как это неизвестно, но, учитывая определенный комплекс условий, предполагает это прибытие правдоподобным. В таком случае он, скорее, имеет дело с наличием соответствующих условий, которые способствуют осуществлению (или

неосуществлению) того или иного факта. Но, как мы знаем, даже присутствие всех необходимых условий еще не является гарантией истинности. Как могли сказать академики, даже если бы мы встретили человека, по своим внешним чертам абсолютно схожего с Сократом, это бы еще не давало стопроцентной гарантии, что перед нами именно Сократ, а не его двойник. Кроме того, мы, как правило, не можем учесть все условия, поэтому связь, раскрываемая нами, в лучшем случае, будет иметь вероятностный характер.

С другой стороны, в позиции, с которой мы встречаемся в Acad. pr. 148 и которая имеет много общего с позицией Метродора в Acad. pr. 78, мы находим несколько иное: здесь допускается возможность соглашаться с чем-либо и иметь мнение, хотя это согласие имеет условный характер, поскольку познающий всегда учитывает тезис об акаталепсии, что ничто не может быть познано и постигнуто. Мы полагаем, что Метродор исходил из тех же самых проблем, что и Клитомах, главная из которых – это неразличимость впечатлений, но не рассматривал их как настолько серьезные, чтобы они препятствовали условному согласию. В связи с этим мы не считаем две интерпретации, «клитомаховскую» и «филоновско-метродоровскую», полностью противоречащими друг другу. Скорее, первая пригодна для описания того, что можно назвать, практическим познанием (опытом), а вторая – для описания теоретических исследований, где необходимо выдвижение соответствующих гипотез и допущений, хотя они вполне могут быть оспорены в дальнейшем. Следовательно, *πιθανόν* (убедительное, одобряемое) Клитомаха скорее имеет прагматический смысл практической полезности, а у Метродора убедительное лежит в сфере условной истины, т. е. того, о чем мы имеем мнение, но по-настоящему не знаем.

2. Секст Эмпирик: скептицизм и академическая философия

В этом параграфе, опираясь на материал сочинений Секста Эмпирика «Против ученых»³⁴ и «Пирроновы положения»³⁵, мы разберем два основных вопроса: 1) насколько адекватна информация, которую дает Секст Эмпирик об академике; 2) насколько сильно пирронистский скептицизм, в том виде, как он представлен у Секста Эмпирика, отличается от философии академиков.

Секст Эмпирик приводит периодизацию Академии, указывая, что некоторые насчитывают в ее истории пять этапов: «Как многие утверждают, было три Академии: первая и древнейшая – последователей Платона, вторая и средняя – Аркесилая, слушателя Полемона, третья и новая – Карнеада и Клитомаха. Некоторые добавляют еще четвертую – последователей Филона и Хармида, а кто-то даже перечисляет и пятую – Антиоха»³⁶. Этой классификацией пользуются и сегодня, правда, выделение пятого этапа кажется довольно спорным: насколько можно говорить об Академии Антиоха, учитывая, что он преподавал не в Академии, а в гимнасии Птолемея³⁷? Кроме того, его никак нельзя назвать «премником» Филона, учитывая неприязненное отношение Антиоха к «Римским книгам»³⁸. В любом случае об «Академии Антиоха» трудно говорить в том институциональном смысле, какой она была до него.

Но здесь нас больше интересуют не Академия Филона и Антиоха, когда академические взгляды подверглись сильным изменениям, а более ранние, вторая и третья, к которым можно с большим основанием применить термин «скептицизм». Уже в античности были те, кто называл позиции Аркесилая, Карнеада и Клитомаха скептическими³⁹. Именно поэтому Секст Эмпирик особенно серьезно стремится показать, что взгляды этих академиков отличаются от скептической установки.

Значительную долю нашей информации по Аркесилаю мы получаем из трудов Секста Эмпирика. Он излагает его критику стоических понятий – каталепсиса и каталептического впечатления⁴⁰, воспроизводит его аргумент о том, что мудрец всегда должен воздерживаться от согласия⁴¹. Секст Эмпирик также говорит о благоразумном (*εὐλογον*) как о практическом критерии Аркесилая⁴². Однако в «Пирроновых положениях»⁴³ собрана достаточно противоречивая информация об Аркесилае. С одной стороны, Секст Эмпирик отмечает ряд моментов, объединяющих Аркесилая и пирронистов⁴⁴. Но делает он это с важной оговоркой: «его взгляд почти такой же, как и наш» (*ὡς μίαν εἶναι σχεδὸν τὴν κατ' αὐτὸν ἀγωγὴν καὶ τὴν ἡμέτεραν*)⁴⁵. С другой стороны, Секст Эмпирик приводит мнение об Аркесилае как об эзотерическом платонике, который использовал негативную диалектику в целях подготовки к усвоению позитивного учения Платона⁴⁶, однако эта история

выглядит довольно сомнительно. Во-первых, непросто согласовать воздержание Аркесилая от суждения во всем (факт, неоднократно отмечаемый в источниках) с защитой, пусть и тайной, какого-либо позитивного учения (факт малообоснованный). Во-вторых, связь Аркесилая с Платоном не обязательно предполагает обращение к догматическому платонизму: напротив, Цицерон в *Acad. post.* защищает, скорее, такую интерпретацию Платона Аркесилаем, которую можно назвать скептической, апоретической. В-третьих, то, что мы знаем об антистоической аргументации Аркесилая, не нуждается в дополнительной гипотезе об эзотеризме и может быть объяснено без ее помощи.

В изложении позиции Карнеада у Секста Эмпирика можно выделить два раздела: в первом рассматривается вопрос об отсутствии теоретического критерия⁴⁷, а тема второго – рассуждения о практическом критерии⁴⁸. Говоря о первом, стоит критически отнестись к заявлению, что Карнеад с помощью своих аргументов против существования теоретического критерия «выступил не только против стоиков, но и *всех* [курсив наш – О. З.], кто был до него» (*οὐ μόνον τοῖς στωικοῖς ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς πρὸ αὐτοῦ ἀντιδιετάσσето*). Во всяком случае, приводимые Секстом Эмпириком рассуждения на подобную всеобщность не претендуют. Вначале, вопреки эпикурейцам, доказывалось, что не все впечатления являются истинными, а затем критикуется стоическое каталептическое впечатление. Самая высокая ступень познания, до которой доходит Карнеад, – это *λόγος, который оказывается* слишком зависимым от ощущений.

Одной из проблем интерпретации раздела о практическом критерии является тот факт, что в тексте нечетко отделены взгляды самого Карнеада от идей его последователей. Из SE M VII 166 мы видим, что Карнеад вводил «для жизненного распорядка и для обретения счастья» (*πρὸς... τὴν τοῦ βίου διεξαγωγὴν καὶ πρὸς τὴν τῆς εὐδαιμονίας περὶκτῆσιν*) практический критерий убедительного впечатления, но при этом дополнял его требованиями беспрепятственности и разработанности⁴⁹. Но далее в нескольких местах употреблено более темное выражение *οἱ περὶ τὸν Καρνεάδην*⁵⁰. Таким образом, описываемая точка зрения может принадлежать как самому Карнеаду, так и его последователям. Далее, хотя Секст Эмпирик, характеризуя сферу применения

практического критерия, не идет дальше обычных примеров и вымышленных мифологических случаев, он при этом хотел показать, что выделение более убедительных и менее убедительных впечатлений осуществлялось Карнеадом и его последователями по отношению к истине о вещах (пусть и недостижимой в полной мере)⁵¹. В «Пирроновых положениях» он даже говорит о том, что более убедительные впечатления академики принимают с сильной склонностью и увлеченностью (*προσπάθεια*)⁵². Таким образом, он хочет показать, что для академиков более убедительное впечатление в то же время является и более *истинным*, тогда как для пирронистов все явления равны относительно истины о вещах (известный принцип «изостении», которая побуждает нас к воздержанию от суждения), во всяком случае, с его точки зрения, ближайшие последователи Карнеада отдавали значительное предпочтение одной альтернативе по отношению к другой. Тем не менее Секст Эмпирик не может привести ни одного конкретного примера теоретической догмы подобного рода, если не считать утверждения о том, что все непостижимо⁵³. Говоря же об академических представлениях о добре и зле, он не уходит дальше общих суждений, в то время как из ряда других, более содержательных, свидетельств мы узнаем, что Карнеад не рассматривал выдвигаемые им в тех или иных аргументах определения блага в качестве своих собственных⁵⁴. Один из этих отрывков⁵⁵ демонстрирует тот важный факт, что для академиков защита той или иной философской позиции зачастую была скорее проявлением риторического мастерства, нежели реальным подтверждением своих взглядов.

Эта тема подводит нас вплотную ко второму вопросу этого параграфа: в чем различие академической и пирронистской позиций и насколько справедливо будет называть, по крайней мере, Академии Аркесилая и Карнеада скептическими? Главное обвинение, выдвигаемое пирронистами в отношении академиков, может быть оспорено. В PH I 226 мы читаем: «Последователи же Новой Академии, если они говорят, что все непостижимо (*ἀκατάληπτα*), также отличаются от скептиков, и именно тогда, когда говорят, что все непостижимо (ибо они утверждают это *с уверенностью*, в то время как скептик оставляет место для допущения, что нечто, возможно, и постигаемо)». Характер высказывания подразумевает, что академики принимали тезис

об акаталепсии как догму. Но свидетельства Цицерона показывают, что ни Аркесилай, ни Карнеад не говорили *с твердой уверенностью*, что ничто не может быть достигнуто и познано⁵⁶. Столкнувшись с такой несогласованностью свидетельств по главному пункту расхождения, как его видят пирронисты⁵⁷, нам нужно попытаться более внимательно проследить ключевые взгляды обоих направлений и сравнить их.

1. **Ἐλοχί.** В клитомаховской версии учения Карнеада посредством различия между двумя видами *ἔλοχί*⁵⁸, одно из которых является тотальным, а другое оставляет возможность для *arprobatio*, создается почва для примирения воздержания во всем от суждения и недогматического следования впечатлениям. Даже в той позиции, которая излагается в Acad. pr. 148 и которая допускала возможность мнений, нет места для догматического принятия чего-либо в качестве истины, поскольку истина о вещах недостижима. Главная причина академического воздержания от суждения – это принципиальная ненадежность нашего чувственного восприятия и отсутствие в самих впечатлениях какого-либо знака истинности. Пирронисты также воздерживались от суждений, касающихся истины о вещах, но это не означало, что они отказывались при этом от всякого рода высказываний⁵⁹. Мы можем выносить суждения о том, как вещи являются нам, и это не сводится к чисто приватному опыту⁶⁰. Суть скепсиса – в постоянном поиске, а не в открытии⁶¹. Правда, причину воздержания от суждения пирронисты объясняли по-другому: нет никаких (ни психологических, ни логических) причин отдавать предпочтение чему-либо, если и тезис, и антитезис равны в своей убедительности (принцип «изостении»)⁶². Единственный выход в рассуждении о неясных вещах – это *ἔλοχί*. Но в обеих позициях мы видим, что *ἔλοχί* не есть исходный пункт (воздержание от суждения не самоценно) – это реакция на существенные (не единичные) и непреодолимые (ввиду неясности механизма их устранения) затруднения. Таким образом, несмотря на некоторое различие в предпосылках (которое во многом и послужило, наверное, причиной недопонимания), две школы приходили к общим следствиям.

2. **Познаваемость вещей.** Ответ пиррониста, если его облечь в кантианские формулировки, можно представить следующим

образом: мы имеем дело только с явлениями, а не с вещами самими по себе, поэтому мы не имеем права говорить что-либо с уверенностью о вещах самих по себе⁶³. Может ли академик иметь какие-то догмы? Неоднозначность подобных терминов заставляет нас каким-то образом прийти к единству используемой терминологии. Воспользуемся пирронистским определением догмы в РН I 13, которое, во-первых, предполагает принятие за истину чего-то неочевидного, во-вторых, составляющего предмет научных (теоретических) исследований. Мы не имеем никаких примеров того, чтобы Аркесилай и Карнеад имели такого рода догмы.

3. **Практическая жизнь.** Представители обоих направлений отвечали на обвинение в том, что скептик не может жить в соответствии со своей философией, но использовали различные аргументы. Карнеад делает акцент на том, что мы можем следовать убедительным впечатлениям (при этом степень их убедительности для нас может быть различной), даже не будучи уверены в их истинности. Пирронисты разводят теоретические догмы и естественный характер повседневной жизни, не основанной на каких-либо догмах (подобно тому, как мы хотим спать, будучи усталыми, или хотим есть, будучи голодными, причем мы произвольно склоняемся к этому)⁶⁴. В последнем случае мы опираемся на обычаи, привычки или потребности, не нуждающиеся в теоретическом доказательстве. В принципе, такой образ поведения пирронисты разрешают с помощью разведения того, как вещи являются нам, и того, каковы они на самом деле. Тем не менее, пирронисты настаивают на том, что для них все явления равноценны⁶⁵, в отличие от академиков, выделяющих более и менее убедительные впечатления. Но в какой мере все явления могут быть равноценными? Они не равноценны для нас как *явления*: пирронист чему-то следует в своей практической жизни, а что-то отвергает. Равноценность явлений можно показать только (если это вообще возможно) по отношению к *истине* о вещах. Но в таком случае пирронисты, если хотят отделить себя от академиков, должны продемонстрировать, что для последних более убедительные впечатления являются более истинными или, по крайней мере, более претендующими на истину. Но это, во всяком случае, не следует из клитомаховской интерпретации Карнеада, которую Цицерон считал более верной.

Из проведенного нами небольшого анализа стали ясны две вещи: во-первых, Секст Эмпирик не всегда тщательно характеризует те или иные позиции академиков, так что многие суждения не могут быть приняты в качестве надежных и достоверных; во-вторых, сравнение ключевых взглядов пирронизма и Новой Академии приводит нас к выводу, что те отличия, которые существовали между ними, не являются поводом для исключения Академии (по крайней мере, до «Римских книг» Филона из Лариссы) из общего хода развития античного скептицизма.

Выводы

Наш предварительный обзор показал достаточно большие расхождения во взглядах разных авторов на философию Новой Академии. Цицерон отмечал в качестве отправной точки академического подхода критику основных стоических гносеологических понятий, уже на основе которой формировалось определенное мировоззрение. Секст Эмпирик делал акцент на убежденности академиков в акаталепсии, и в этом, по его мнению, было их существенное отличие от скептиков.

Выделив интерпретации Цицерона и Секста Эмпирика в качестве главных, следует отдать предпочтение первой. Цицерон достаточно аргументированно показывает, что академики не принимали акаталепсию в качестве исходного тезиса, и вывод о ней был обусловлен антистоическими аргументами, среди которых наиболее выделялся аргумент о неразличимости впечатлений. Что касается версии «эзотерического платонизма», то она мало подтверждается как прямыми, так и косвенными свидетельствами. Безусловно, это не устраняет возможных отсылок к платоновским диалогам, например, к «Тимею»⁶⁶ (в познании чувственного мира мы не можем достичь большего, чем «правдоподобный миф (рассказ)») или «Теэтету»⁶⁷, но вряд ли можно говорить о какой-то глубокой связи Новой Академии с учением Платона. Кроме того, наивно полагать, что академики передали «среднему платонизму» какое-то законченное учение, учитывая разнохарактерность идей платоников 1–2 вв. н. э.

Отвечая на второй вопрос, указанный в начале статьи, следует уточнить, какой смысл мы вкладываем в понятие 'академическая методология'. На протяжении своего развития Новая Академия придерживалась анти-

стоической позиции, отрицая существование каталептических впечатлений и каталепсиса в стоическом смысле. Именно эта критическая составляющая и позволяет нам утверждать о единстве академической методологии. Но следствия и выводы, которые академики делали из такого подхода, были различными. Для Аркесилая вещи оказывались в равной степени неясными для человеческого познания, что побуждало его принять установку на воздержание от суждения как практический принцип. Карнеад говорил об убедительных впечатлениях, и это влекло за собой тот факт, что *для нас* не все впечатления имеют одинаковую силу. Но «для нас» не означает «с точки зрения истины» – для Карнеада это различие было настолько существенным, что его отмечает и Секст Эмпирик, (используя, правда, несколько иные выражения)⁶⁸, но почему-то забывает об этом в своих критических замечаниях в «Пирроновых положениях». В статье мы также подробно проанализировали различия между «клитомаховской» и «филоновско-метродоровской» интерпретациями Карнеада и постарались показать, что расхождения не касались только одного частного вопроса, а имеют отношение к наиболее фундаментальным понятиям скептицизма.

Примечания

¹ Об истории создания двух редакций «Академики» см.: Сокольская, М. М. Бесконечное приближение к истине // Марк Туллий Цицерон. Учение академиков. М., 2004. С. 14–27.

² В статье используется сокращение Acad. pr.

³ В статье используется сокращение Acad. post.

⁴ Acad. post. P. 44–45.

⁵ Об интерпретации академиками учения досократиков см. более подробно: Brittain, C. *The New Academy's Appeals to the Presocratics* / C. Brittain, J. Palmer // *Phronesis*. 2001. Vol. 46, № 1. P. 38–72.

⁶ Acad. post. P. 44.

⁷ Ср. скептическую интерпретацию Платона в Acad. post. P. 46.

⁸ Среди сторонников диалектической интерпретации, сводящей позицию Аркесилая целиком к аргументации *ad hominem*, можно выделить Куиссена (Couissin, P. *Le Stoicisme de la Nouvelle Académie* // *Revue d'histoire de la philosophie*. 1929. Vol. 3. P. 241–276). Близка к этому подходу в отношении Аркесилая

и Штрикер в своей статье «Скептические стратегии» (Striker, G. *Sceptical Strategies* // Striker, G. *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge, 1996. P. 99–104). Эту интерпретацию критикуют Ханкинсон (Hankinson, R. *The Sceptics*. L., 1995. Ch. 5) и Скофилд (Schofield, M. *Academic Epistemology* // *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* / ed. by K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield. Cambridge, 1999. P. 323–351). Точка зрения, опирающаяся на свидетельства поздних источников (SE PH I 234; Euseb. Praep. Ev. XIV 6,6; Aug. SA III 38) об «эзотерическом платонизме» Аркесилая, была аргументированно раскритикована Леви (Lévy, C. *Scepticisme et dogmatisme dans l'Académie: «l'ésotérisme» d'Arcésilas* // *Revue des études latines*. 1978. Vol. 56. P. 335–348) и уже не встречается в исследовательской литературе.

⁹ Под *ad hominem* в данном контексте мы понимаем такой способ аргументации, который полностью исключает собственные посылки критикующей стороны и, основываясь на посылках критикуемого и на доводах, которые последний не может опровергнуть, пытается привести к заключению, которое полностью противоречит взглядам критикуемого. В качестве примера можно привести рассуждение Аркесилая в SE M VII 156–157. Здесь в качестве посылок, принимаемых стоиками, выделяются две: «Мудрец не может иметь мнений» и «Согласие с непостижимым является мнением», а также берется заключение предыдущего аргумента («Нет ничего постигаемого»), которое оппонент уже не может опровергнуть. В итоге получается никак не устраивающий стоиков вывод: «В соответствии со стоической позицией, мудрецу следует воздерживаться от суждения <во всем>».

¹⁰ Acad. post. P. 44.

¹¹ Acad. pr. P. 77, Acad. post. P. 45.

¹² Буквально в Cic. Acad. post. P.45 говорится следующее: *huic rationi quod erat consentaneum faciebat*.

¹³ SE M VII 157–158: «Следовательно, мудрец должен воздерживаться от суждения во всем. Но поскольку после этого нужно проводить исследования (ζητεῖν) и относительно жизненного распорядка, которому не надлежит существовать без критерия, а от этого критерия получает свою убедительность счастье, т. е. цель жизни, Аркесилай утверждает, что тот, кто воздерживается от суждения во всем, руководствуется в актах выбора и избегания

[курсив мой. – О. З.], а также в действиях в целом, благоразумным (τῷ εὐλόγῳ) и, следуя последнему как критерию, ведет правильный образ жизни (κατορθώσει). Ибо счастье достигается благодаря рассудительности, рассудительность же проявляет себя в правильных действиях (ἐν τοῖς κατορθώμασιν), правильное действие – это то, которое, будучи совершенно, имеет разумное обоснование. Следовательно, обращающийся к благоразумному (ὁ προσέχων... τῷ εὐλόγῳ) ведет правильный и счастливый образ жизни». Одна из возможных интерпретаций τὸ εὐλογον у Аркесилая дана в статье: Brennan, T. *Reasonable Impressions in Stoicism* // *Phronesis*. 1996. Vol. 41, № 3. P. 316–334. Brennan не рассматривает τὸ εὐλογον стоиков в обыденном, повседневном смысле, но считает такую интерпретацию уместной в отношении Аркесилая (Ibid. P. 333–334).

¹⁴ SVF I 230.

¹⁵ SVF I 624.

¹⁶ Подтверждением этому является тот факт, что Аркесилай объясняет здесь, как следует вести себя человеку, который воздерживается от суждения во всем, т. е. скептическому мудрецу.

¹⁷ Acad. post. P. 45.

¹⁸ Acad. pr. P. 78.

¹⁹ Последнюю не следует путать с позицией того же Филона, но которая была выражена в «Римских книгах».

²⁰ Acad. pr. P. 148: *sententiam, quam quidem ille [i. e. pater. – О. З.] Carneadeam esse dicebat*.

²¹ См. Philod. Index Academicorum, col. 26, 4–11.

²² Acad. pr. P. 16.

²³ Как утверждается в Index Academicorum, несмотря на то, что он был велик и в жизни, и в слове, у него не было соответствующего признания со стороны других) (ср. Philod. Index Academicorum, col. 26, 4–9).

²⁴ SE M VII 156–157.

²⁵ Выражения у Цицерона – *visa... quae percipi possint* и *visa... quae <percipi> non possint*, таким образом, он использует пассив для передачи *φαντασία καταληπτικά*.

²⁶ *Probabilia*~ «те, которые могут пройти испытание», «те, которые могут быть одобрены».

²⁷ Acad. pr. P. 99.

²⁸ Acad. pr. P. 83.

²⁹ Ср. *similia veri* в Acad. pr. P. 99.

³⁰ Acad. pr. P. 103.

³¹ Acad. pr. P. 101.

- ³² Acad. pr. P. 99.
- ³³ Acad. pr. P. 100.
- ³⁴ Сокращение, используемое в статье, – SE M.
- ³⁵ Сокращение, используемое в статье, – PH.
- ³⁶ SE PH I 220.
- ³⁷ De fin. 5,1.
- ³⁸ Acad. pr. P. 11–12.
- ³⁹ См. SE PH I 220.
- ⁴⁰ SE M VII 150–155.
- ⁴¹ SE M VII 156–157.
- ⁴² SE M VII 158.
- ⁴³ SE PH I 232–234.
- ⁴⁴ См. SE PH I 232–233.
- ⁴⁵ SE PH I 232.
- ⁴⁶ SE PH I 234.
- ⁴⁷ SE M VII 159–165.
- ⁴⁸ SE M VII 166–189.
- ⁴⁹ Говоря о требованиях беспрепятственности и разработанности, мы имеем в виду два термина: ἀπερίσπαστος φαντασία и διεξωδευμένη φαντασία. Изложение практического критерия Карнеада в «Против ученых» отличается от того, которое мы находим в 1-й книге «Пирроновых положений». Первое из них является как более подробным, так и более точным. Например, в нем более ясно выделены признаки убедительного, беспрепятственного и разработанного впечатлений, чем это делается в «Пирроновых положениях». Подробно об этом см.: **Allen, J. Academic Probabilism and Stoic Epistemology**// *Classical Quarterly*. 1994. Vol. 44 (NS), № 1. P. 85–113.
- ⁵⁰ SE M VII 173, 175, 184.
- ⁵¹ Ср. SE PH I 229–230.
- ⁵² SE PH I 230.
- ⁵³ SE PH I 226.
- ⁵⁴ Acad. pr. P. 132, 139; De fin. II 42, V 20.
- ⁵⁵ Acad. pr. P. 139.
- ⁵⁶ Acad. post. P. 45; Acad. pr. P. 28.
- ⁵⁷ См. SE PH I 1–4.
- ⁵⁸ Acad. pr. P. 104.
- ⁵⁹ Ср. SE PH I 13, 19–20, 135.
- ⁶⁰ См. об этом: Barney, R. *Appearances and Impressions* // *Phronesis*. 1992. Vol. 37, № 3. P. 283–313.
- ⁶¹ SE PH I 7.
- ⁶² SE PH I 10.
- ⁶³ SE PH I 14, 21–24.
- ⁶⁴ SE PH I 23–24.
- ⁶⁵ SE PH I 10, 227.
- ⁶⁶ Plat. Tim. 29d.
- ⁶⁷ Plat. Thaet. 186d – место, которое мог иметь в виду Аркесилай в своем аргументе против стоиков (SE M VII 154).
- ⁶⁸ SE M VII 167–169.

Список литературы

1. Schofield, M. *Academic Epistemology* // *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* / ed. by K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield. Cambridge, 1999. P. 323–351.
2. Striker, G. *Sceptical Strategies* // Striker, G. *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge, 1996. P. 99–104.

Д. С. Шельгорн

ЭВОЛЮЦИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О СВОБОДЕ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ АНТИЧНОСТИ И НОВОГО ВРЕМЕНИ

Дается анализ развития представлений о свободе человека в истории философской мысли, начиная с античных мыслителей и завершая наиболее яркими представителями немецкой классической философией XVIII – начала XIX в. Особое внимание уделяется учению о свободе Гегеля. Акцент делается на то, как в различных философских концепциях трактуется соотношение понятий 'свобода' и 'необходимость' и определяется роль деятельности как одного из важнейших проявлений свободы.

Ключевые слова: свобода; необходимость; деятельность; детерминизм; субстанция.

Одной из важнейших категорий, характеризующих сущность и существование человека, является понятие свободы. Целью данной публикации является анализ ряда подходов к его трактовке в истории философской мысли, начиная с античных мыслителей и до немецкой классической философии. Особое внимание уделяется учению о свободе Гегеля. Понимание свободы в различных философских концепциях рассматривается с точки зрения того, как тот или иной автор трактовал ее природу, соотношение с необходимостью и определял роль деятельности как одного из важнейших проявлений свободы.

В философской мысли сложились две крайние позиции по отношению к свободе: 1) отрицающий реальность свободы фатализм и 2) волюнтаризм, то есть отрицание какой-либо внешней зависимости человеческого существования. Между этими крайностями расположился широкий спектр воззрений, стремящихся, так или иначе, соединить свободу с необходимостью.

Одна из ключевых проблем в понимании свободы звучит так: является ли она имманентно присущим человеческой природе качеством или же детерминирована взаимодействием человека с внешними факторами. При этом сторонники детерминистского подхода утверждают, что причинная обусловленность и необходимость выступают как единственное основание свободы человека. В свою очередь последователи индетерминизма не признают роль необходимости и считают свободу имманентной человеческому бытию.

В античной философии Демокрит, основываясь на атомистической теории души, распространил принцип детерминизма на психические феномены и действия человека.

Будучи гражданином полиса, он не видел в детерминирующем порядке ничего противоречащего свободному действию¹. Демокрит ещё не различает необходимость и причинность и потому, настаивая на всеобщем характере причинности, склоняется к выводу об отсутствии свободы. Эпикур усматривает здесь явный недостаток: «лучше уж следовать мифу о богах, чем быть рабом судьбы физиков; миф дает надежду умиловить богов почестями, а судьба же заключает в себе неумолимую необходимость». Провозгласив в этике принцип свободного, не подчиненного року, определения воли, Эпикур создает в физике обосновывающее этот принцип учение о свободном отклонении атома от происходящего в силу необходимости прямолинейного движения. Учение о спонтанном отклонении атомов теоретически обосновывало учение о свободе воли. Поскольку душа человека также состоит из атомов, которые могут произвольно отклоняться, это гарантирует неопределённость, то есть свободу. Таким образом, Эпикур приходит к парадоксальному выводу: свобода должна быть найдена в условиях самой необходимости.

Для школы стоиков, развивавшейся параллельно школе Эпикура, характерен поиск не столько свободы, сколько стремления примирения с необходимостью. Стоики рассматривали покорность необходимости как внутреннюю свободу. В основе учения стоиков о свободе лежала не сама свобода, а именно необходимость.

Размышляя о свободе применительно к различным формам и видам деятельности, античная философия определяла деятельность свободного человека, реализующего собственные цели, понятиями 'chretis' или

‘*praxis*’. В то же время действия раба по реализации привнесенных извне целей определялась как исполнение программы и именовалась термином ‘*poietis*’². По этой причине в Древней Греции престижными считались духовные формы деятельности.

Таким образом, хотя в античной философии свобода не рассматривалась как определение человеческой сущности в ее всеобщности, поскольку была привилегией немногих, в ней появляется идея взаимообусловленности свободы и необходимости. Важно подчеркнуть, что для античных философов свобода – это удел интеллектуальной элиты. Свободны только мудрецы, философы, чье сознание поднимается до постижения необходимости, тождества свободы с необходимостью.

В Новое время понятие свободы начинает интерпретироваться на основе близкой стоикам идеи о свободе как сознательного подчинения необходимости³. Признание познания как моста между свободой и необходимостью явилось заслугой Спинозы. Он распространяет принцип детерминизма не только на внешний мир, но и на человека, включая его психическую деятельность. Пантеистически отождествив природу и бога, Спиноза получил возможность представить свободу и необходимость как модусы существования одной и той же субстанции. Природа или, что здесь то же самое, Бог существует необходимо, но вместе с тем и свободно. Как поясняет сам мыслитель, «свободной называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию сама собой»⁴.

Таким образом, при известных условиях необходимость может стать свободой – и не только по познанию, но и по бытию. В рамках единой субстанции необходимость и свобода существуют как единство противоположностей.

Спиноза подчеркивает, что свобода – не изначальное свойство человека, а результат его познавательной деятельности; условием свободы является не созерцание необходимости, но именно активность познающего. Лишь деятельность, направленная на все модусы природы, ведёт к познанию необходимости и через нее к свободе⁵.

Понятие свободы активно разрабатывается в немецкой классической философии. Кант относит свободу к «неизбежным проблемам самого чистого разума», наряду с Богом и бессмертием. Детерминизм для него –

универсальный принцип природы. Однако универсальность принципа необходимости и детерминизма всех явлений не исключает, по Канту, возможности свободы для человека. Источник свободы для Канта находится не в эмпирическом мире и не в познании этого мира, а в сверхчувственной области. В основе кантовской теории свободы лежит дуализм чувственного и сверхчувственного миров: соответственно, субъект раздваивается на эмпирического и умопостигаемого. Человек как феномен признает свою подчиненность механической каузальности. Но как существо мыслящее, он свободен благодаря моральному закону. Кант определяет свободу как независимость воли от природного феноменального закона.

Тема свободы получила развитие у И. Г. Фихте, который характеризовал свою философию как учение о свободе. Фихте отстаивает тезис строжайшей необходимости всего, что совершается в эмпирическом мире. Шаг вперед состоял в переносе проблемы с рассмотрения поведения индивида на уровень исторического развития общества. Фихте отказывается от кантовского противопоставления сверхчувственного мира миру чувственному. Необходимость и свобода сосуществуют в одном и том же мире. Необходимость становится в нем свободой – по самому своему бытию. Это превращение осуществляется благодаря познавательной деятельности. Как таковая необходимость господствует в жизни отдельного лица и в историческом развитии общества, но, будучи познанной, перестает быть несвободной. Свобода – реальность, но она может осуществляться только в исторической жизни рода. Для исторически различных обществ существуют различные виды и степени доступной им свободы.

Фихте сделал попытку начертать схему всемирно-исторического развития общества в свете своей диалектики необходимости и свободы, т. е. подчинения поведения индивида «идее» рода. Как заметил философ, между процессом формирования свободы и ее реальным проявлением образуется временной интервал. На этом пути Фихте выделяет пять всемирной истории: от эпохи «безу-словного господства разума через посредство инстинкта» до эпохи «разумного искусства, когда человечество уверенно и твердою рукой созидает из себя *точный отпечаток разума*»⁶. Схема оказалась скучной

не только в своем историческом содержании, но и именно как прообраз исторической перспективы.

В тесном взаимодействии с идеями предшественников развивается концепция Ф. Шеллинга. По его мнению, в сверхчувственной основе характера необходимость совпадает со свободой. Шеллинг писал, что «именно сама внутренняя необходимость умопостигаемой сущности и есть свобода; сущность человека есть его собственное деяние, необходимость и свобода существуют одна в другой, как одна сущность, лишь рассматриваемая с различных сторон и потому являющаяся то одним, то другим; в себе она свобода, с формальной стороны она – необходимость»⁷. Таким образом, он согласен с Кантом, что свободное действие непосредственно вытекает из сверхчувственного начала в человеке.

Однако, в отличие от Канта, разводящего необходимость и свободу по двум мирам – чувственному и умопостигаемому, – Шеллинг утверждает тождество этих противоположностей. Для чего он обращается к Спинозовской «субстанции»: не только природа, но и человек, точнее умопостигаемое в человеке, свободно действует из субстанциальной своей основы.

Как и у Фихте, мир свободы оказывается у Шеллинга миром истории. Действовать как свободное существо человек может только в качестве существа исторического. Степень свободы, доступная человеку, определяется уровнем развития общества, к которому он принадлежит. Но род, согласно Шеллингу, действует в истории так, что последовательность и связь исторических действий не укладывается и не может быть ни при каких условиях уложена в рамки исторического детерминизма. Здесь Шеллинг отступает от детерминистской линии и приближается к историческому индетерминизму Сартра. В философии истории Шеллинга вопрос об отношении свободы и необходимости связывается с проблемой бессознательного. Историческое предвидение невозможно в силу совпадения необходимости с бессознательным.

Свобода в истории противоречива и диалектична: она порождается деятельностью людей и ею же снимается: «...история не протекает ни с абсолютной закономерностью, ни с абсолютной свободой, но есть лишь там, где с бесконечным отклонением реализуется

единый идеал, <...> весь образ в целом»⁸. Отсюда вытекает, по логике Ф. Шеллинга, необходимость создания «философии абсолютного тождества», с позиции которого можно объяснить диалектический характер свободы в истории.

Постулируемое Шеллингом тождество необходимости и свободы требуется самой их противоположностью. Именно это тождество составляет основу для гармонии между объективным и субъективным в деятельности – как индивида, так и рода; основу согласия между свободой и разумностью. В качестве целого история представляется Шеллингу как непрерывное постепенно осуществляющееся откровение абсолютного тождества. Однако такой она оказывается отнюдь не в силу исторической деятельности людей. У Шеллинга люди не сами творят свою историю. По сути, Шеллинг переносит проблему свободы и необходимости из сферы философии в сферу теософии, философии откровения абсолюта в природе и в истории.

Наиболее полно учение о свободе разработано в философии Г. Ф. В. Гегеля. Согласно Гегелю, свобода – фундаментальное начало или субстанция развития духа⁹. Дух есть «деятельный разум, т. е. само себя определяющее и реализующее понятие, – свобода»¹⁰, или «развитие, определенное самим понятием духа»¹¹. Дух есть всегда у себя бытие, он есть свобода. Если нечто является зависимым, то оно относит себя к чему-то другому, чем оно не является. Оно не может быть без чего-то внешнего, следовательно, оно не свободно. Нечто свободно тогда, когда оно есть у самого себя. Отсюда получается, что целью духа может быть только сам дух, и субстанция духа есть свобода.

Осмысливая пути духа к свободе, Гегель ставит вопрос о соотношении свободы с необходимостью. Для Гегеля это вопрос диалектический. Предшественники Гегеля сделали шаг к пониманию диалектической взаимосвязи этих понятий, характеризуя отношение свободы и необходимости как отношение *сосуществующих* противоположностей: акта детерминированного и акта спонтанного.

Однако для предшественников необходимость имеет значение непреложной реальности. По мнению Спинозы, чем глубже человек познает природу, тем реальней становится для его сознания властвующая в ней необходимость. Свобода не может нарушить

принцип детерминации, распространяющийся на весь физический и психический мир. Свобода – та же необходимость, только ставшая прозрачной для самой себя.

В философии Канта свобода – противоположность необходимости, но ее источник – сверхчувственный или ноуменальный мир. Полагая начало свободной причинности, этот мир не ограничивает необходимости в их собственной сфере: порядок событий в эмпирическом мире остается строго детерминированным. В том и другом случае необходимость и свобода только сосуществуют как противоположности.

В учении Гегеля идея сосуществования переходит в идею генезиса. Мир есть история духа, и в этой истории свободе предстоит одержать победу над необходимостью. Свобода и необходимость – не стороны действительности, но ступени ее развития.

По Гегелю, один и тот же дух лежит в основе и свободы, и необходимости. Будучи сама по себе «только понятием, принципом духа и сердца», свобода «сама определяет себя к развитию до степени предметности»¹² и приобретает «форму необходимости»¹³.

Однако в случае необходимости дух находится на низшей ступени своего развития. На данной ступени разум еще не возвышается над познанием бытия конечного и единичного. Такое – конечное – бытие находится «в отношении необходимости с другим содержанием, со всем миром»¹⁴ и «не приводит ни к чему большему, кроме как к противостоящей свободе необходимости»¹⁵.

Проследивая в «Науке логики» диалектику самой необходимости, Гегель доказывает, что, переходя со ступени формальной необходимости на ступень необходимости реальной¹⁶, необходимость «вместе с тем относительна» и «имеет свой исходный пункт в случайном»¹⁷. На следующей ступени она становится абсолютной необходимостью¹⁸, но остается «слепой».

Истинный генезис познания предполагает возвышение над необходимостью и переход из сферы необходимости в сферу свободы, т. е. в сферу понятия. Переход от необходимости к свободе предполагает движение разума от постижения бытия в его единичности и конечности к постижению его в аспекте всеобщности и бесконечности. Царство свободы – царство не природы, а духа, «народного духа». Только в абстракции субстанция

в качестве духа обособляется на множество отдельных лиц, «существующих в самостоятельной свободе»¹⁹. Но как бытие «свободная субстанция» обладает действительностью в качестве духа народа¹⁹. Таким образом, истинный субъект свободы – не отдельное лицо, а народ.

Но и «дух народа» не есть высшая инстанция философии истории. Такой инстанцией является разум. Этот разум «имманентен в историческом конкретном бытии и осуществляется в нем и благодаря нему»²⁰. Воплощенный во всемирной истории разум выступает как мировой разум; в качестве творца истории он выступает как мировой дух, и, поскольку история необходимо обнаруживает деятельность духа, то ход истории разумен.

Иманентность разума историческому процессу – важнейшее положение философии истории Гегеля. В философии истории вопрос об отношении всеобщей цели исторического процесса к партикулярным целям его единичных участников принимает форму вопроса о соединении свободы и необходимости²⁰. По мысли Гегеля, это происходит оттого, что мы «рассматриваем внутренний, в себе и для себя сущий, духовный процесс как необходимое, а, напротив, то, что в сознательной воле людей представляется их интересом, приписываем свободе»²⁰.

При изучении гегелевской диалектики необходимости и свободы обращает на себя внимание прогресс историзма в постановке и разработке данной проблемы. Первыми из философов перенесли проблему свободы и прогресса свободы на почву истории Фихте и Шеллинг. Оба предложили схемы прогресса свободы в историческом развитии общества. Но эти схемы крайне абстрактны и бедны историческим содержанием. В отличие от них, для Гегеля вся всемирная история «представляет собой ход развития принципа, содержание которого есть сознание свободы»²¹.

Наряду с возросшим значением историзма философию Гегеля отличает новое понимание роли деятельности. Теории свободы Фихте и Шеллинга страдали созерцательностью. Свобода понималась в них как наблюдение необходимости, действующей в природе и истории. Даже у Фихте – при всем значении, какое для него имеет творческая деятельность субъекта, – оставалось неразрешенным противоречие между изначальным порывом «Я» к этой деятельности и созерцанием не-

обходимости, которое одно, по Фихте, знаменует достижение истинной свободы. Еще сильнее мотив мистической созерцательности звучит в теософии Шеллинга.

У Гегеля активность из деятельности «конечного» и «единичного» субъекта в гораздо большей степени, чем у Фихте, становится деятельностью социального целого. На место абстрактного понятия рода ставится гораздо более конкретное в историческом смысле понятие о «духе народа». Главная характеристика духа – деятельность. «Дух по существу дела действует, он делает себя тем, что он есть в себе, своим действием, своим произведением; таким образом он становится предметом для себя, таким образом, он имеет себя, как наличное бытие пред собой»²². Деятельность, согласно Гегелю, есть «средний термин заключения, одним из крайних терминов которого является общее, идея, пребывающая в глубине духа, а другим – внешность вообще, предметная материя»²³. Деятельность – тот «средний термин», благодаря которому «совершается переход общего и внутреннего к объективности». Сказанное справедливо не только в отношении духа единичной индивидуальности. Дух народа «есть определенный дух, создающий из себя наличный действительный мир, который <...> существует в своей религии, в своем культе, в своих обычаях, в своем государственном устройстве и в своих политических законах, во всех своих учреждениях, в своих действиях и делах. Это есть его дело – это есть этот народ. Народы суть то, чем оказываются их действия»²⁴.

Под этим углом зрения Гегель рассматривает всемирно-исторический процесс. В этом смысле он утверждает, что всемирная история есть «развитие свободы»²⁵. В этом же смысле он говорит, что необходимость «становится свободой не потому, что исчезает, а только потому, что ее внутреннее тождество – тождество бытия и видимости – проявляется»²⁶.

Осознание необходимости, составляющее сущность свободы, имеет свои ступени во времени. Свобода – история необходимости, её осознания и становления. Это становление осуществляется в конкретной исторической форме. Становящийся свободой «народный дух» на каждой исторической ступени своего развития обретает ту или иную форму государственной организации. Тем самым история развития свободы оказывается историей смены государственных форм. Прогресс в

осознании необходимости осуществляется как история перехода от менее свободных форм государственного устройства к формам все более свободным. Таким образом, мировую историю Гегель понимает не только как рост сознания необходимости, но и как расширение этого сознания в народе. Прогресс свободы есть процесс ее демократизации.

Для Гегеля прогресс свободы совпадает с прогрессом демократизации форм государственного управления. Именно государство есть «организация понятия свободы», и свобода – «идея права»²⁷. Так как государство и отечество означает «общность наличного бытия», так как в нем субъективная воля человека подчиняется законам, то в государстве «противоположность свободы и необходимости исчезает». Ибо разумное необходимо как субстанциальное, и мы свободны, когда мы признаем его как закон и следуем ему как субстанции нашего собственного существа. Только тогда необходимость и свобода, объективная и субъективная воля «примиряются и образуют единое невозмутимое целое»²⁸. Однако это единство необходимости и свободы в государстве достигается только в историческом процессе, «содержание которого есть сознание свободы»²⁹.

Таким образом, согласно учению Гегеля, свобода есть субстанция духа. Поскольку всемирная история представляет процесс обнаружения духа, постольку он вырабатывает знание о самом себе. При этом история как реальность представляет собой развитие свободы в самой общественной практике, а история как форма исторического сознания – приложение принципа свободы к людским делам.

В решении проблемы соотношения свободы и необходимости Гегель исходит из того, что человеческая свобода имеет своим основанием необходимость, а необходимость сопряжена с разумом как творческим началом. Вместе с тем разум в истории для Гегеля – это признание закономерного, необходимого, целесообразного характера исторического развития.

Из этого следует, что свободная деятельность сопряжена у Гегеля с исторически разумными – и в этом смысле необходимыми – результатами. При разработке своей концепции свободы Гегель исходил из наличия объективной закономерности и необходимости ее познания и освоения. Это означает, что не всякая деятельность по целям, полагаемым субъектом, свободна, хотя внешне такая де-

тельность может выглядеть именно как реализация субъективности. Свобода, будучи реализацией исторической необходимости, осуществляется через стихийную или сознательную деятельность людей. Развивающаяся в ходе исторической практики человеческая свобода предполагает не только отрицание отживших форм, но и созидание новых. Ареной свободной активности провозглашается у Гегеля не изолированный индивид, а человек, принадлежащий к определенной фазе развития общества.

Таким образом, начиная с Гегеля, в философской мысли доминирует определение свободы, которое диалектически связывается с осознанием необходимости, её преодолением и использованием для осуществления практических задач, встающих перед человеком. В рамках этой парадигмы свободу можно определить как способность человека действовать в соответствии со своими интересами и целями, опираясь на познание объективной необходимости.

Данный подход преодолевает односторонность религиозных и философских учений, либо отрицающих наличие человеческой свободы, либо признающих её абсолютный характер. Отрицание свободы человека выступает в двух разновидностях: религиозно-идеалистической и материалистической. Религиозно-идеалистический фатализм основывается на понятиях судьбы или рока, имеющих сверхъестественное происхождение. В греческой мифологии судьба как необходимость обозначалась термином *'ананке'* и рассматривалась как нечто, властвующее над всеми существами. В эллинистический период понятие судьбы играло важную роль в философии стоиков.

Онтологическим основанием материалистического фатализма можно считать представления о детерминизме, то есть о всеобщей определённости объектов и процессов в мироздании. Первым учение детерминизма обосновал Демокрит. Поведение человека определяется воздействием на него материальных частиц в соответствии с механическими законами. Свобода для человека оказывается не более чем эпифеноменом. Человек думает, что сам определяет свои действия, а на самом деле он лишь подчиняется воздействию среды. Фатализм опасен тем, что снимает вопрос об ответственности личности за свои действия. Ибо он позволяет любой

поступок обосновать внешними обстоятельствами.

Идея приоритета полной и абсолютной свободы человека получила наиболее полное выражение в философии существования. Человеческая экзистенция объявляется изначально свободной и тем самым в корне отличающейся от бытия прочих явлений, подчиняющихся необходимости. Экзистенциалисты предупреждали о том, что свобода, благодаря связи её с ответственностью и ситуацией выбора, является тяжким, нередко нежеланным грузом. Э. Фромм описал феномен «бегства от свободы» как объяснение возникновения тоталитарных режимов XX в. Тем не менее, ошибочно отождествлять свободу с вседозволенностью. Поскольку человек живет в обществе, свобода всегда связана с познанием и учетом последствий его собственной деятельности. Стремление к абсолютной свободе для человека представляется весьма опасным и влечет за собой негативные последствия для общества.

Примечания

¹ См.: Асмус, В. Ф. Диалектика необходимости и свободы в философии истории Гегеля // Вопр. философии. 1995. № 1. С. 52.

² См.: Можейко, М. А. Свобода // Всемирная энциклопедия. Философия. XX век. М., 2002. С. 667.

³ См.: Асмус, В. Ф. Диалектика необходимости... С. 56.

⁴ Этика // Спиноза, Б. Собр. соч. М., 1957. Т. 1. С. 362.

⁵ См.: Асмус, В. Ф. Диалектика необходимости... С. 57.

⁶ Фихте, И. Г. Основные черты современной эпохи. СПб., 1906. С. 9–10.

⁷ Шеллинг, Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы. СПб., 1908. С. 48.

⁸ Шеллинг, Ф. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг, Ф. Сочинения : в 2 т. М., 1987. С. 452.

⁹ См.: Гегель, Г. Ф. В. Сочинения. Т. III. Философия духа. М. : Гос. изд-во полит. лит., 1956. С. 333.

¹⁰ Там же. С. 334.

¹¹ Там же. С. 333.

¹² Там же. С. 292.

¹³ Там же. С. 293.

¹⁴ Гегель, Г. Ф. В. Сочинения. Т. IV. Наука ло-

гики. М. : Соцэкгиз, 1937. С. 72.

¹⁵ Гегель, Г. Ф. В. Сочинения. Т. VI. Наука логики. М. : Соцэкгиз, 1939. С. 288.

¹⁶ См.: Гегель, Г. Ф. В. Сочинения. Т. V. Наука логики. М. : Соцэкгиз, 1937. С. 662.

¹⁷ Там же. С. 663.

¹⁸ См.: Там же. С. 667.

¹⁹ Гегель, Г. Ф. В. Сочинения. Т. III. Философия духа. М. : Гос. изд-во полит. лит., 1956. С. 306.

²⁰ Гегель, Г. Ф. В. Сочинения. Т. VIII. Философия истории. М. ; Л. : Соцэкгиз, 1935. С. 25.

²¹ Там же. С. 54.

²² Там же. С. 70–71.

²³ Там же. С. 26.

²⁴ Там же. С. 71.

²⁵ Там же. С. 422.

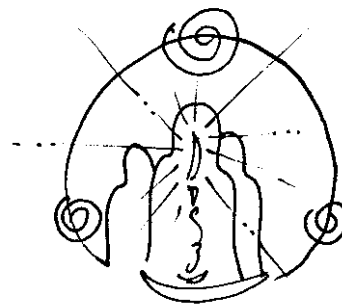
²⁶ Гегель, Г. Ф. В. Сочинения. Т. V. Наука логики. С. 693.

²⁷ Гегель, Г. Ф. В. Сочинения. Т. VIII. Философия истории. С. 23.

²⁸ Там же. С. 38.

²⁹ Там же. С. 54.

СОЦИОЛОГИЯ



И. А. Калинин

АНАЛИЗ СОСТОЯНИЯ ПРОБЛЕМЫ БЕЗОПАСНОСТИ ДОРОЖНОГО ДВИЖЕНИЯ В ГОРОДСКОМ СОЦИУМЕ (на примере г. Екатеринбурга)

Анализируется состояние проблемы безопасности дорожного движения в г. Екатеринбурге. Обобщаются результаты изучения общественного мнения по таким вопросам, как оценка состояния безопасности дорожного движения в городе, степень остроты проблемы в Екатеринбурге, причины недостаточной безопасности дорожного движения в городе, главные силы в решении проблемы БДД в городе, необходимые характеристики системы БДД в городском социуме.

Ключевые слова: городской социум; безопасность дорожного движения; проблема безопасности дорожного движения.

Проблема безопасности дорожного движения за последние годы приобрела в нашей стране не просто абстрактную актуальность, а, по мнению специалистов, составляет угрозу социально-демографической и национальной безопасности страны и ее регионов, поскольку касается ежедневных реалий жизни каждого человека. По оценкам международных экспертов, состояние безопасности дорожного движения в Российской Федерации, «является критическим».

Целью социологического исследования, проведенного нами в 2013–2014 гг., являлось получение информации, необходимой для анализа состояния проблемы безопасности дорожного движения в городском социуме и прогнозирования перспектив ее решения (на примере Екатеринбурга).

В настоящей статье мы публикуем выдержки из данного исследования, касающиеся изучения общественного мнения по таким вопросам, как оценка состояния безопасности дорожного движения в городе, степень остроты проблемы в Екатеринбурге, причины недостаточной безопасности дорожного движения в городе, главные силы в

решении проблемы БДД в городе, необходимые характеристики системы БДД в городском социуме.

Объекты исследования:

- 1) жители Екатеринбурга в возрасте старше 16 лет;
- 2) эксперты в сфере безопасности дорожного движения:
 - руководители и сотрудники ГИБДД по Свердловской области;
 - руководители и специалисты Министерства транспорта и связи Свердловской области;
 - руководители и специалисты комитета по транспорту, организации дорожного движения и развитию улично-дорожной сети администрации Екатеринбурга;
 - руководитель Общества автолюбителей Екатеринбурга.

Генеральной совокупностью исследования выступали жители Екатеринбурга в возрасте от 16 лет и старше. Нижняя граница (16 лет) была выбрана на том основании, что несовершеннолетние граждане в этом возрасте уже являются активными участниками дорожного движения в качестве пешеходов, пассажиров

и велосипедистов, имеют право получить водительское удостоверение категории «А», и, как показывает практика, многие уже задумываются о получении с 18 лет прав более высокой категории. Согласно данным Росстата, на 1 января 2013 г. численность населения Екатеринбурга в возрасте 16 лет и старше составила 1 215 432 человека.

Для расчёта требуемого объема выборочной совокупности мы использовали формулу бесповторного отбора собственно случайной выборки для качественного признака (подавляющее число основных показателей исследования носят качественный характер – имеют номинальную или порядковую шкалу измерения)¹.

Таким образом, с учетом предполагаемой статистической погрешности в 5 % объем выборочной совокупности составил 384 человека.

В качестве основы отбора единиц наблюдения была выбрана схема квотной выборки. Данный способ отбора единиц позволяет при небольших временных затратах в поиске основного массива единиц быстро получить выборку довольно высокого качества, при учете того факта, что котируемые признаки тесно связаны с темой опроса. На наш взгляд, классические социально-демографические признаки – пол и возраст жителей Екатеринбурга, информацию по которым легко получить по каналам официальной статистики, – достаточно тесно связаны с темой нашего исследования.

Первый социально-демографический признак – пол человека. Так традиционно сложилось, что мужчины чаще имеют водительские права. И хотя в последние десятилетия наблюдается тенденция значительного увеличения числа женщин за рулем, их число еще существенно отстает от числа мужчин. Забегая вперед, можно отметить, что в нашем исследовании среди мужчин имеют права 64,3 % опрошенных, а среди женщин – всего 34 % опрошенных, то есть почти в 2 раза меньше. Наличие водительского удостоверения априори предполагает тщательное изучение и знание правил дорожного движения, подтверждаемые результатами экзамена. Кроме того, преимущественный статус участника дорожного движения (водитель или пешеход) задает точку зрения на проблемы безопасности дорожного движения в городе. Следовательно, пол человека влияет на статус участника дорожного движения, а тот, в свою очередь,

определяет точку зрения на затрагиваемые в исследовании вопросы.

Второй социально-демографический признак – возраст человека. Подобно полу, возраст также влияет на статус участника дорожного движения. У молодых людей не всегда бывает время, средства и желание получить водительские права. В среднем возрасте права в современном мегаполисе становятся профессиональной и/или социальной необходимостью. В старшем возрасте доля людей, имеющих водительское удостоверение, снова снижается. Кроме того, с возрастом при появлении детей, внуков, растёт и социальная ответственность гражданина, что проявляется в ответах на вопросы о безопасности дорожного движения. С другой стороны, молодые более восприимчивы к техническим новинкам, например, к фото- и видеофиксации дорожного движения.

Таким образом, выбранные нами котирующие признаки – пол и возраст – в значительной степени оказывают влияние на результаты ответов на вопросы нашей анкеты. Упомянутые социально-демографические группы должны быть пропорционально представлены в выборке и могут быть использованы в качестве сегментирующих генеральную и выборочную совокупность.

Для расчёта таблицы квот мы укрупнили данные по возрастным интервалам, рассчитали пропорции (эквивалентные для генеральной и выборочной совокупности) и, исходя из рассчитанного минимального числа опрошиваемых – 384 человека, определили численности каждой квоты (табл. 1).

Механизм отбора респондентов осуществлялся следующим образом: интервьюеры опрашивали всех доступных им жителей Екатеринбурга до тех пор, пока не была заполнена соответствующая квота. Далее опрос велся уже целенаправленно, в режиме поиска представителей определенных квот (например, женщин старшего возраста) по месту проживания. В итоге требуемые квоты были соблюдены.

В качестве независимого критерия репрезентативности выборки мы выбрали долю занятых и безработных, известную из данных статистики (по Свердловской области). Как показывают данные табл. 2, расхождение между результатами опроса и данными официальной статистики не превышает 2 %, при том, что мы допустили до 5 % погрешности.

Таблица 1

Расчёт численности квот в выборочной совокупности

Возрастной интервал	Генеральная совокупность (человек)			Пропорция в генеральной совокупности (%)			Выборочная совокупность (человек)		
	Мужчины	Женщины	Итого	Мужчины	Женщины	Итого	Мужчины	Женщины	Итого
16–19	32 918	31 244	64 162	2,71	2,57	5,28	10	10	20
20–29	134 497	142 217	276 714	11,07	11,70	22,77	42	45	87
30–39	112 909	124 756	237 665	9,29	10,26	19,55	36	39	75
40–49	86 167	100 025	186 192	7,09	8,23	15,32	27	32	59
50–59	81 445	112 150	193 595	6,70	9,23	15,93	26	35	61
60 и старше	84 418	172 686	257 104	6,95	14,21	21,15	27	55	82
Итого	532 354	683 078	1 215 432	43,80	56,20	100,00	168	216	384

Таблица 2

Сравнение данных «Росстата» (январь 2013 г.) с данными опроса по доле занятых и безработных¹

Критерий	Данные Росстата по Свердловской области, %	Результаты опроса, %	Разница, %
Доля занятых	65,5	63,5	2,0
Доля безработных	5,9	7,8	1,9

Результаты исследования.

Место безопасности дорожного движения (БДД) в рейтинге актуальных социально-экономических проблем жителей города

Проблему безопасности дорожного движения отметила почти четверть (24,1 %) опрошенных жителей города (рис. 1). Это свидетельствует о том, что данная проблема существует и вызывает беспокойство у широких слоев населения.

Интересен также тот факт, что проблема БДД практически в равной степени характерна для всех слоев населения – по полу, по возрасту, по уровню образования, по роду занятий, по статусу участника движения (водитель/пешеход). Вероятно, это связано с тем, что все жители города так или иначе являются участниками дорожного движения в разном статусе, а следовательно, проблема безопасности дорожного движения в равной степени касается всех.

Тем не менее, можно выделить несколько групп населения, для которых проблема БДД становится более или менее важной. Так, несколько чаще других эту проблему отмечают немногочисленные велосипедисты (32,4 % велосипедистов назвали эту проблему в числе наиболее актуальных), поскольку их личная безопасность на дороге очень зависит от

поведения водителей других транспортных средств.

Также стоит отметить, что проблема БДД немного реже беспокоит пенсионеров (среди пенсионеров ее отметили только 17,9 %), чем, например, домохозяйки (33,3 %), которые беспокоятся не только за себя, но и за своих детей.

Таким образом, БДД является в общественном мнении жителей Екатеринбурга отнюдь не самой важной, но, тем не менее, весьма существенной проблемой, затрагивающей интересы всех слоев населения.

Этот факт становится особенно значимым, поскольку, несмотря на то, что дорожно-транспортные происшествия ежегодно уносят жизнь почти 30 тыс. соотечественников, социологические исследования редко включают проблему безопасности дорожного движения в списки вариантов ответа при проведении исследований актуальных социальных проблем. Поэтому, по результатам нашего опроса, можно рекомендовать государственным и муниципальным структурам, общественным организациям, социологическим службам и другим организациям, изучающим общественное мнение, включать проблему безопасности дорожного движения в список проблем, волнующих россиян, и оценивать ее место в рейтинге актуальных проблем населения.

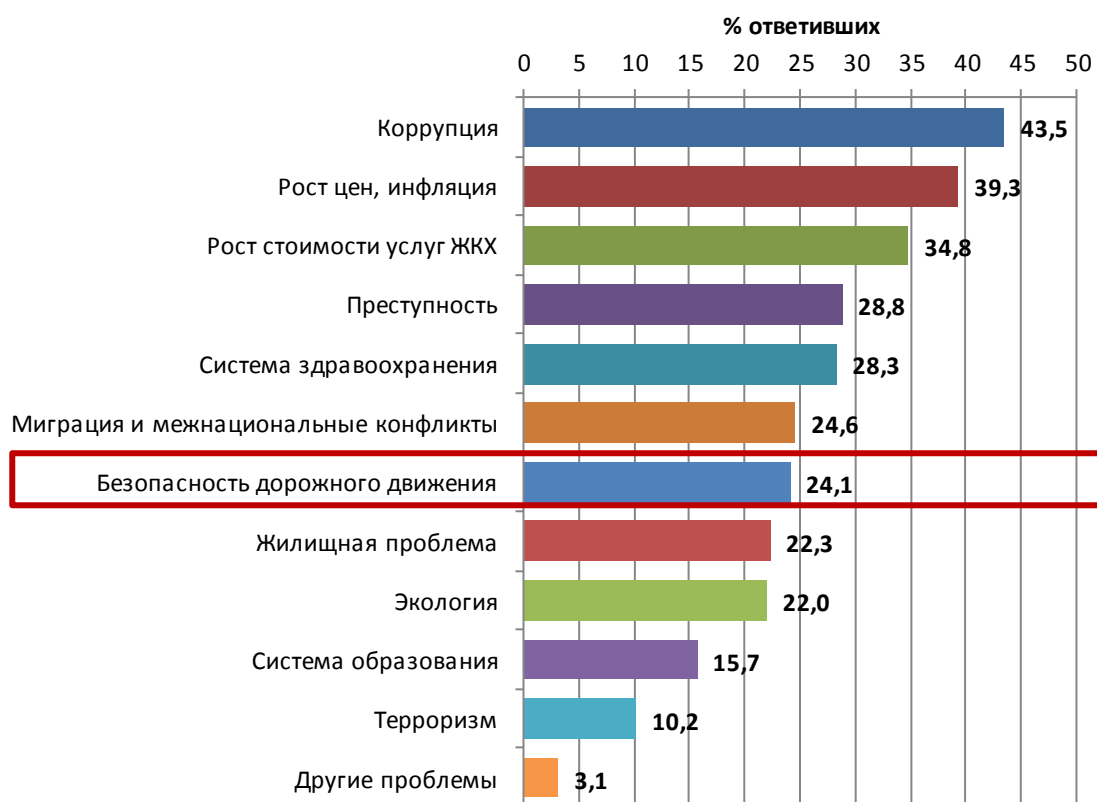


Рис. 1. Рейтинг актуальных социально-экономических проблем г. Екатеринбурга, по мнению опрошенных горожан (одновременно указывались несколько проблем)

Общая оценка ситуации с безопасностью дорожного движения жителями города

Для оценки ситуации с БДД в г. Екатеринбурге мы задействовали несколько показателей. Первым показателем была общая эмоциональная оценка. Для этого мы поинтересовались у горожан, какие чувства вызывает состояние БДД в городе, чувствует ли человек себя спокойным, уверенным, защищенным? По данным, представленным на рис. 2, видно, что абсолютно уверенно чувствуют себя на улицах города только 12,8 % опрошенных, что, конечно, совершенно недостаточно в условиях нормального функционирования дорожного движения в городе и требует комплекса мер по решению этой проблемы. Несколько более защищенными чувствуют себя автомобилисты (15 % чувствуют себя спокойно и еще 42,5 %, скорее, защищенными). Пешеходы (которые составляют наибольшую группу участников движения) – напротив, чувствуют себя наименее защищенными.

В целом, большая часть жителей города чувствует себя на улицах весьма неуверенно и незащищенно.

Результатом неуверенности и незащищенности на улицах города стала и оценка остроты проблемы БДД в г. Екатеринбурге (рис. 3). Более половины респондентов (в сумме 52,9 %) считают, что проблема с БДД в городе является острой (36,2 %) или даже очень острой (16,7 %). Всего 11 % жителей считают, что проблема неважна (0,8 %) или стоит не очень остро (10,2 %).

Таким образом, мы наблюдаем некоторое несоответствие оценки жителями г. Екатеринбурга значимости проблемы безопасности дорожного движения, с одной стороны, в рейтинге актуальных социально-экономических проблем городского социума, с другой – в личной системе приоритетов безопасности жизнедеятельности.

Важно отметить, что острота проблемы примерно одинакова для всех участников дорожного движения. Однако наиболее остро проблему БДД в городе воспринимают мужчины (23,8 % опрошенных мужчин отметили, что проблема стоит очень остро), а также те горожане, которые считают себя наиболее информированными о ситуации с

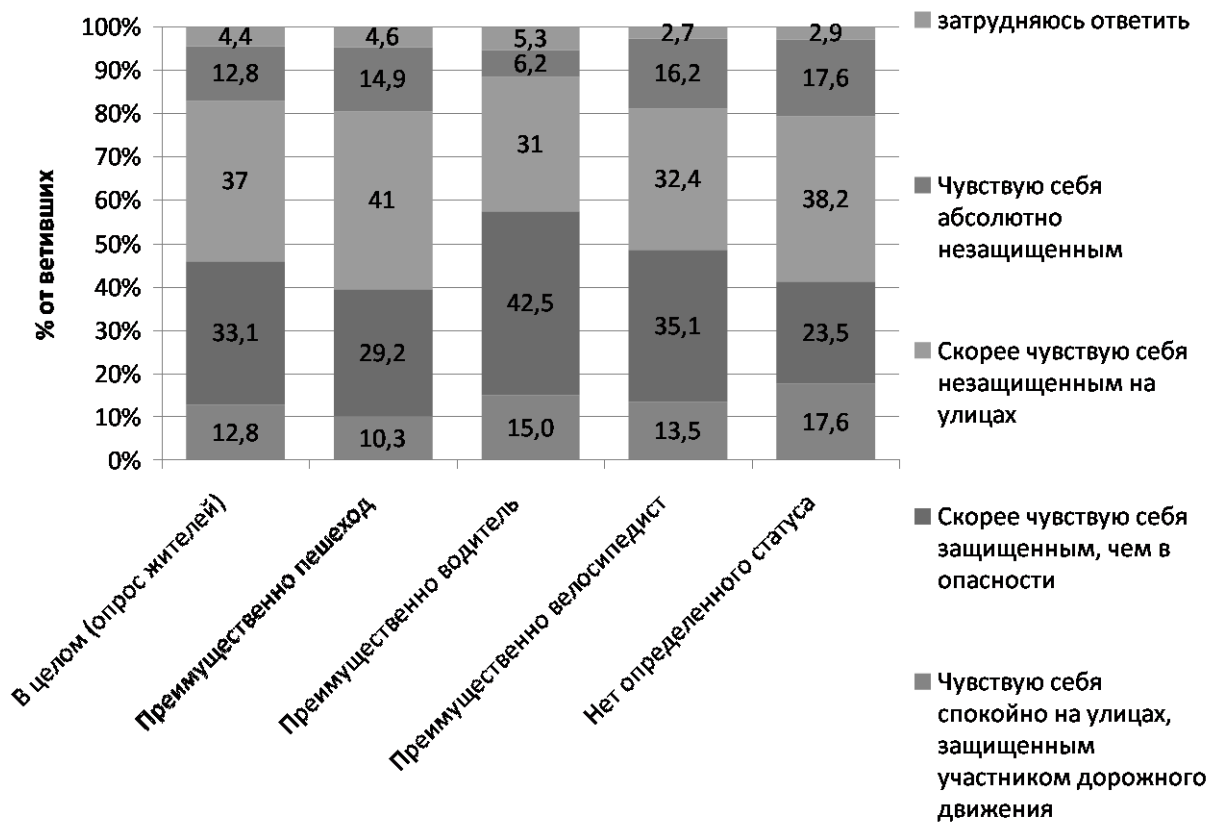


Рис. 2. Распределение ответов горожан на вопрос: «Оцените состояние безопасности дорожного движения в городе», % ответивших

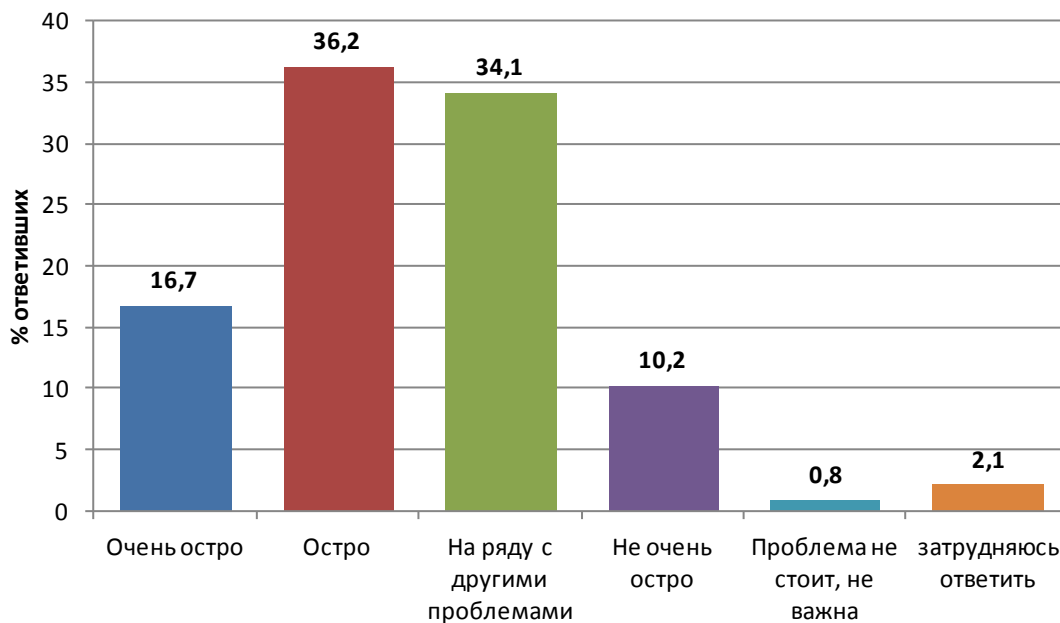


Рис. 3. Распределение ответов горожан на вопрос: «Насколько остро, по вашему мнению, стоит проблема безопасности дорожного движения в г. Екатеринбурге?», % ответивших

БДД в городе (26,6 %). Опрошенные нами эксперты (особенно сотрудники ГИБДД) еще более высоко оценивают остроту данной проблемы.

Вместе с тем, в последнее время наблюдается положительная динамика изменений. Вероятно, это связано с тем, что на разных уровнях государственного и муниципального управления принимаются меры, направленные на улучшение БДД, и, имея доступ к аналитическим и статистическим материалам, респонденты более комплексно видят проблему и положительную динамику ее решения.

Однако эти изменения носят характер не столь существенный, чтобы все жители города заметили позитивные изменения в БДД. Отсюда можно сделать вывод, что, с одной стороны, принятые меры действительно пока являются несущественными для принципиального решения проблемы БДД, с другой стороны, жители города недостаточно информированы о деятельности государства в решении ситуации с БДД и, следовательно, не видят положительной динамики.

С этой целью мы более детально проанализировали ответы тех горожан, кто дал положительные («4» или «5») и отрицательные («1» или «2») оценки. Чаще положительную оценку

дают те жители, которые считают, что проблема стоит не очень остро, они чувствуют себя достаточно уверенно и защищены на улицах города и считают, что за последние три года ситуация с БДД изменилась в лучшую сторону. Напротив, те, кто дал отрицательные оценки, чувствуют себя незащищенными, считают, что проблема стоит очень остро и что за последние три года ситуация с БДД в городе только ухудшилась. Следовательно, в оценке ситуации важную роль играет оценка динамики ситуации – мнение горожан о том, что проблема безопасности дорожного движения постепенно решается или же, наоборот, ситуация осложняется (рис.4).

Причины недостаточной безопасности дорожного движения в городе

Жители называют основными причинами низкую дисциплинированность водителей (59,9 %), низкое качество дорог (53,6 %), непригодность города под рост количества транспорта (39,1 %), недостаточную уборку снега и льда (31,8 %), неэффективную работу ГИБДД (29,9 %) и только потом уже недостаточный уровень подготовки водителей (24,5 %) и недисциплинированность пешеходов (23,2 %). Эксперты согласны с жителями в 1 и 2 пункте, а вот далее они называют причинами низкого уровня БДД недостаточ-

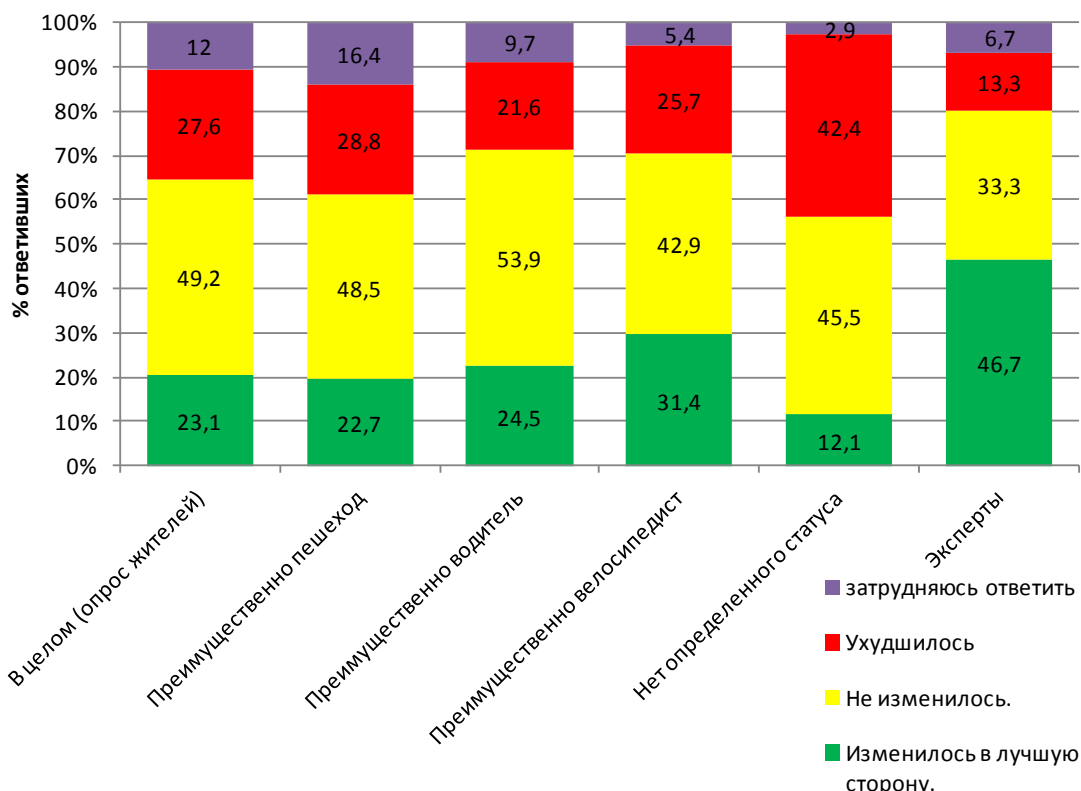


Рис. 4. Оценка динамики ситуации с БДД в г. Екатеринбурге, % ответивших

ной уровень подготовки водителей (60 %) и недисциплинированность пешеходов (53 %).

Мнение горожан и экспертов о том, от кого, в первую очередь, зависит решение проблемы БДД в городе

Как показывают данные рис. 6, позиции населения и экспертов в вопросе «От кого зависит решение проблем БДД» практически совпадают – в первую очередь, ответственность несет ГИБДД, затем органы государственной и муниципальной власти, и только затем водители и пешеходы.

Таким образом, несмотря на различия в представлениях жителей города и экспертов

о причинах недостаточной безопасности дорожного движения в городе, мнение о субъектах ответственности за ситуацию у тех и у других в основном совпадает. Это свидетельствует о сохраняющейся патерналистской модели в общественном сознании – рассчитывать на готовое решение проблемы со стороны государства. Вместе с тем, и эксперты – представители ГИБДД, государственные и муниципальные служащие – также не видят на сегодняшний день общественные организации и бизнес-структуры в качестве основного субъекта решения проблемы БДД в городе.



Рис. 5. Мнение горожан и экспертов о причинах недостаточного уровня БДД в городе, % ответивших (одновременно указываются несколько причин)

Одной из поставленных задач нашего исследования было выявление представлений о процессе управления безопасностью дорожного движения в городском социуме. Как следует из данных рис. 7, большинство опрошенных жителей и экспертов считает, что система БДД в городе является управляемой, хотя многие полагают, что это очень трудно осуществить.

Такая позиция, в общем, соответствует исследованным ранее оценкам ситуации с БДД в городе: эксперты оценивают ситуацию чуть лучше и поэтому считают систему БДД более безопасной и управляемой (26,7 % экспертов и 15,9 % жителей соответственно), тогда как жители чаще говорят о сложности управления этой системой (47,1 % жителей и 40 % экспертов соответственно) и чаще высказывают мнение, что эта система неуправляема (25 % жителей и 20 % экспертов соответственно).

Контроль над безопасностью дорожного движения, по мнению горожан и экспертов, в первую очередь, должны вести ГИБДД, затем городские и областные власти (рис. 8).

Результаты исследования показывают, что подавляющее большинство горожан и практически все эксперты настроены на поддержание существующего статус-кво в оценке путей решения проблемы БДД и только порядка 30 % горожан ищет другие пути решения этой проблемы – через участие бизнеса, общественных организаций, совместного контроля над ситуацией.

Возникает противоречие, заключающееся в следующем: с одной стороны, основной причиной неэффективности решения проблемы БДД было названо горожанами и экспертами отсутствие системных усилий всех участников дорожного движения, с другой стороны – субъектами решения проблемы традиционно называются ГИБДД и органы власти.

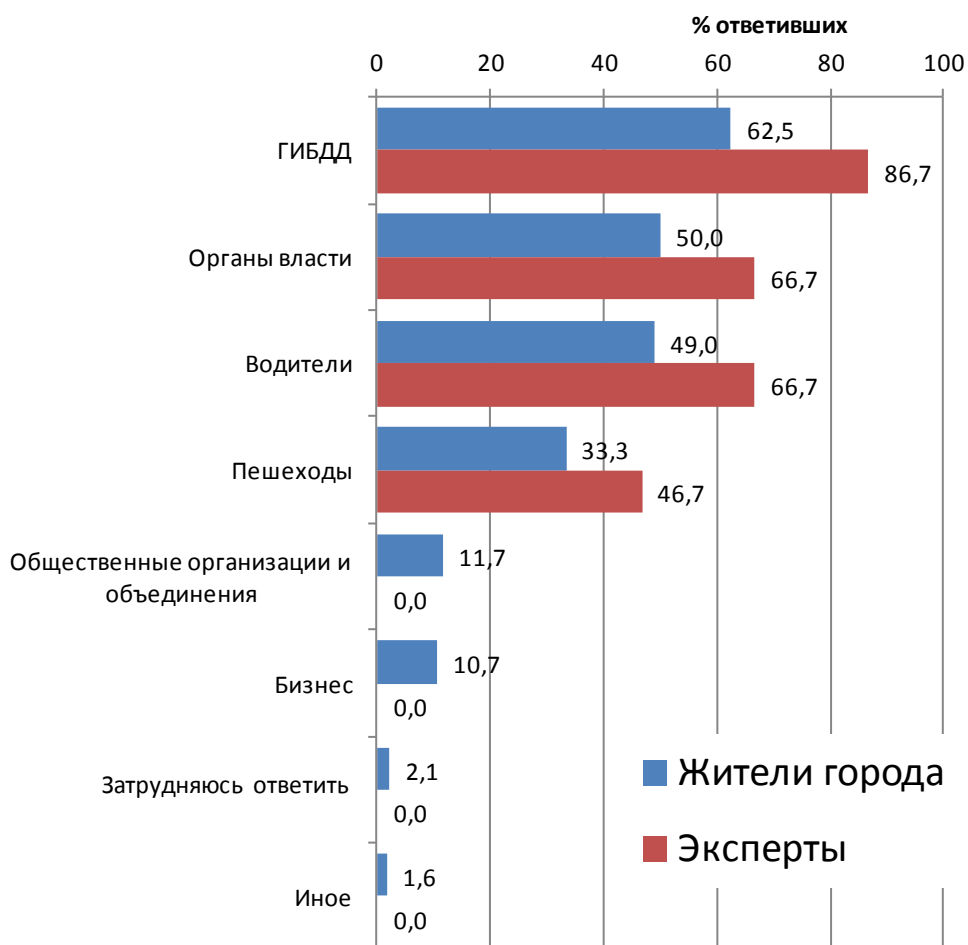


Рис. 6. Мнение горожан и экспертов о том, от кого в первую очередь зависит решение проблемы БДД в городе, % ответивших (одновременно указываются несколько субъектов)

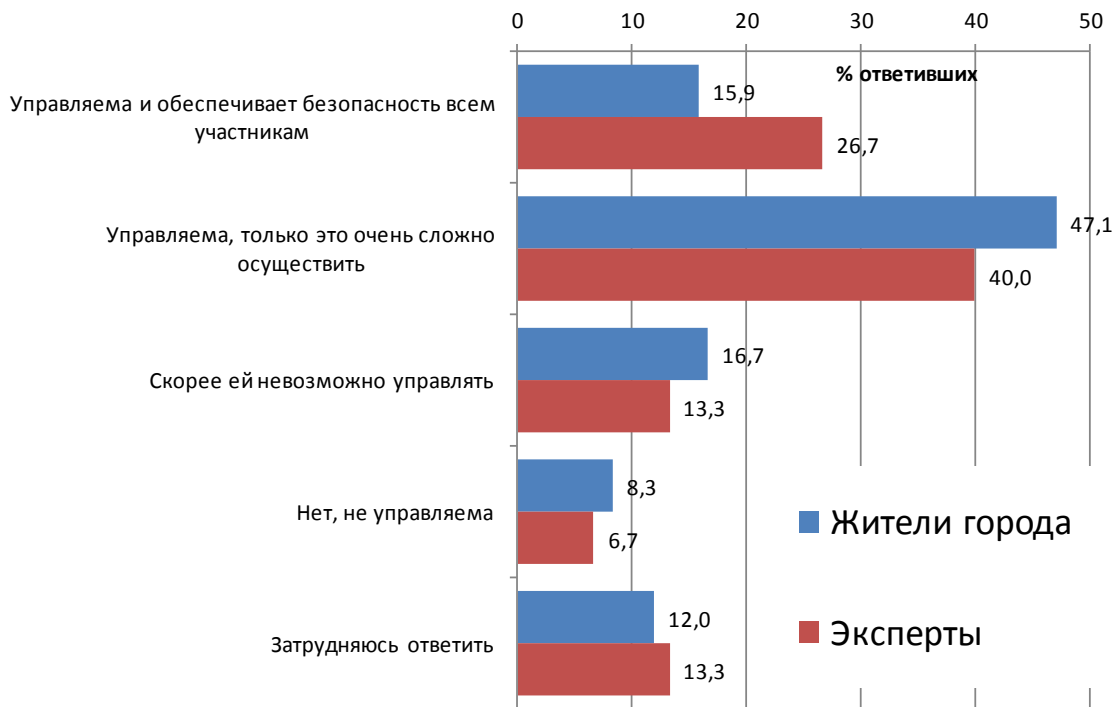


Рис. 7. Оценка управляемости системы БДД в городе горожанами и экспертами, % ответивших

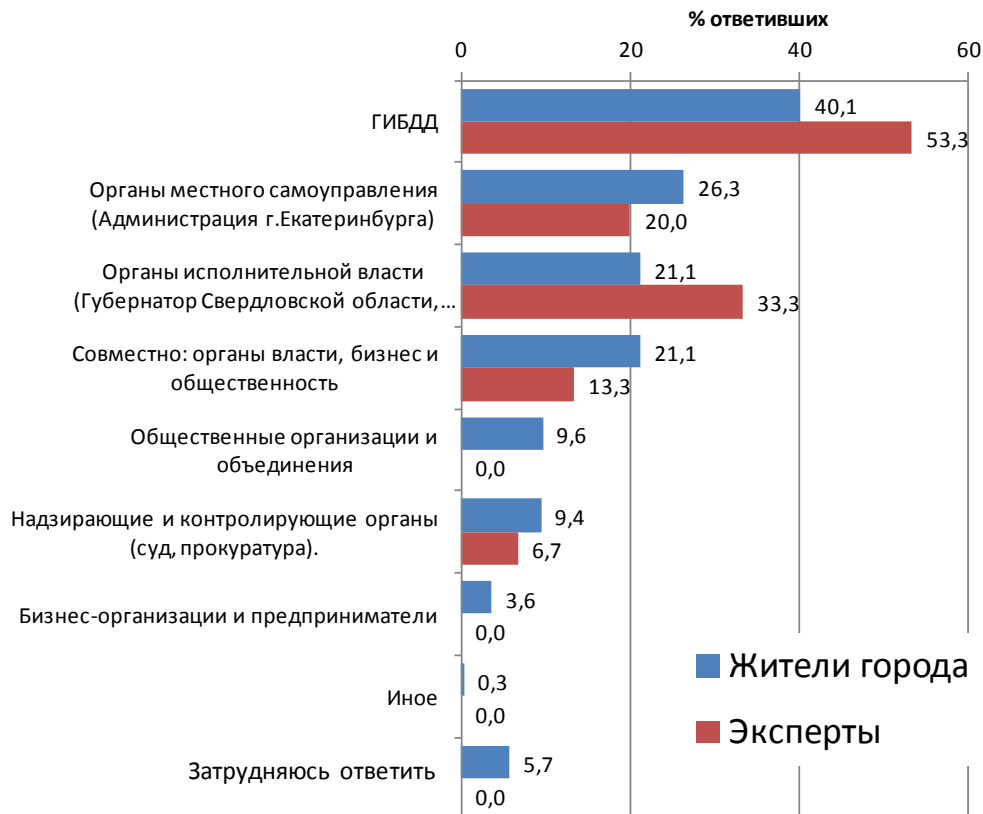


Рис. 8. Мнение горожан и экспертов о том, кто должен возглавить контроль над осуществлением мероприятий по обеспечению БДД в городе, % ответивших (указываются одновременно несколько субъектов)



Рис. 9. Представления горожан и экспертов о необходимых характеристиках системы БДД в городе, % ответивших (одновременно указываются несколько характеристик)

Представления горожан и экспертов о необходимых характеристиках системы БДД в городском социуме

Требования к системе БДД в городе со стороны населения и со стороны экспертов различны (рис. 9).

Так, если население предъявляет широкий взаимодополняющий список требований к системе БДД (наличие четкой программы развития, взаимосвязь «нарушение – наказание», подконтрольность обществу, адаптивность, добровольность, централизация управления, участие граждан), то эксперты сосредоточились в подавляющем большинстве, прежде всего, на наличии жесткой взаимосвязи «нарушение – наказание», то есть усилении репрессивного способа решения проблемы БДД, для чего требуется более высокая технологичность процедур фиксации

нарушений. За требование подконтрольности обществу высказалось всего 20 % экспертов.

Исходя из статуса участника дорожного движения, мнения горожан разделились. Так, пешеходы в большей степени настаивают на взаимосвязи «нарушение – наказание» (46,7 %), водители – наличии четкой программы развития (53,4 %) и подконтрольности обществу (38,8 %), велосипедисты же чаще других высказывались за добровольность (29,7 %).

Таким образом, если население предъявляет разнообразные требования к системе БДД в городе, то эксперты солидарно выступают за 2 основных меры: наличие взаимосвязи «нарушение – наказание» и наличие четкой программы развития БДД в городе.

Представленные в данной статье выдержки из проведенного нами социологического

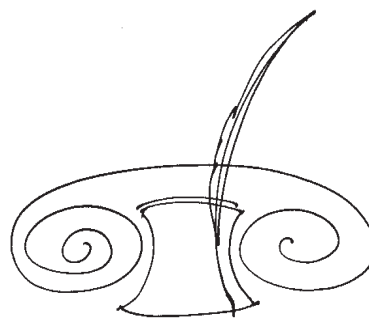
исследования, касающиеся изучения общественного мнения по таким вопросам, как оценка состояния безопасности дорожного движения в городе, степень остроты проблемы в г. Екатеринбурге, причины недостаточной безопасности дорожного движения в городе, главные силы в решении проблемы БДД в городе, необходимые характеристики системы БДД в городском социуме, позволяют нам не только анализировать информацию о состоянии проблемы безопасности дорожного движения в городском социуме, но

и прогнозировать возможные перспективы ее решения, а также осуществлять поиск эффективных механизмов, технологий управления безопасностью дорожного движения.

Примечание

¹ Федеральная служба государственной статистики [Электронный ресурс]. URL: www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_main/rosstat/ru/statistics/population.

ОТЗЫВЫ, РЕЦЕНЗИИ



А. Я. Камалетдинова

ЦЕННОСТНЫЕ ОСНОВЫ РЕВОЛЮЦИОННОГО СОЗНАНИЯ: ПРЕДМЕТНО-ЭНЕРГИЙНЫЙ АНАЛИЗ *(отчет о международном межвузовском семинаре, прошедшем в Челябинске 23 апреля 2014 года)*

В рамках работы секции «Бытие человека: диалектика предметности и энергичности» Российского философского общества 23 апреля 2014 г. силами преподавателей и студентов Челябинского государственного университета, преподавателей и курсантов ВУНЦ ВВС «Военно-Воздушная академия» (филиал в г. Челябинске) был организован международный межвузовский семинар «Ценностные основы революционного сознания: предметно-энергийный анализ». В работе приняли участие представители России, Анголы, Судана, Вьетнама, Монголии, Кыргызстана, Таджикистана.

1. С приветственным словом на открытии пленарного заседания научно-методологического семинара выступил заведующий кафедрой гуманитарных и социально-экономических дисциплин Военно-Воздушной академии, кандидат педагогических наук, доцент Ш. Ш. Хайрулин.

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, которое дробит, изымает из контекста информацию, не позволяя осмыслить проблему в ее целостности. Происходит смешение информации и 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.

Наша задача – защитить сознание, заведомо зная, что наш оппонент имеет определенный политический интерес. От нашего восприятия информации, мыслей и речи зависит многое и, прежде всего, наше мировоззрение, убеждения и идеалы, а значит, по большому счету – наше будущее.

2. С докладом «Энергия революционного сознания: между деструктивностью и конструктивностью», заявляющим проблематику научной дискуссии, выступил руководитель семинара «Бытие человека: диалектика предметности и энергичности», заведующий кафедрой философии Челябинского государственного университета, доктор философских наук А. Б. Невелев.

Методологическую основу исследования природы революционного сознания составляет разработанная нами онтологическая концепция обратного отношения между предметностью бытия человека и его энергичностью.

Предметность бытия задается культурой, которая выступает универсальной метой, разметкой объективной реальности, в которую погружен человек. Культура – средство отношения человека к окружающему миру. Мир становится предметом, предметным, когда он предстает перед этой разметкой

(«пред-мет», «перед метой»). Человек с его деятельной способностью (энергией, энергичностью) предстает как «бытие-между» этими полюсами. Они несут в себе, соответственно, два вида детерминации: природную и культурную. Следовательно, энергичность бытия человека, его деятельная способность формируется под воздействием этих двух детерминант. В концепции обратного отношения предметности и энергичности мы доказываем, что чем меньше предметная определенность бытия, тем больше его энергичная насыщенность (концентрированность, фокусированность).

Каждый более высокий предметный уровень не редуцируется к ниже лежащему уровню, и, в силу большей энергичной насыщенности, персональная идентификация с ним может быть предметно разрушительной по отношению к исходной персональной идентичности. Чтобы теоретически осмыслить природу этой разрушительности (деструктивности), мы реализуем методологическое требование рассмотрения исследуемого явления в чистом виде. Для этого проводим исходную демаркацию предметности и энергичности как противоположностей, находящихся в единстве в структуре бытия человека.

Человек – принципиально предметное существо, и даже при выходе на предельную энергичность (экстаз) предметность не исчезает, она достигает уровня «безотносительного не» (Гегель). Зато энергичность, сопряженная с этим «не», достигает максимума. Это состояние энергичной вспышки, события духа. Энергичная вспышка в человеке (экстаз, «героический энтузиазм», «пассионарный толчок») становится конституирующим основанием ценности как побуждающего к определенной деятельности начала. Как правило, экстаз как предельную энергичную вспышку в бытии человека не отделяют, не демаркируют от того предмета, по поводу которого эта вспышка произошла, не рассматривают её в чистом виде.

Только «безотносительное не», обращенное человеком к самому себе, в состоянии справиться с экстатической вспышкой бытия. Если оно не введено в сознательный оборот человеческого бытия, неизбежен фанатизм. Фанатизм – это не контролируемое с помощью собственного «не» состояние предметной захваченности человека какой-либо предметной формой бытия. Например,

религиозной, политической, национальной и т. д. идеей. «Безотносительное не» создает пространство рефлексии над тем предметным содержанием, которое претендует захватить энергичную вспышку бытия, его экстаз как образующее предметные ценности основание.

В дальнейшей работе научно-методологического семинара с докладами и сообщениями выступили:

3. **Нгуен Ван Там (Ханой, Социалистическая Республика Вьетнам).** Ценностная основа гражданского противостояния Вьетнама внешней агрессии.

После окончания Второй мировой войны Вьетнам вёл борьбу против колониализма за свою свободу. Вмешательство извне стимулировало начало противостояния между различными гражданскими группами. Постепенно во внутривьетнамский конфликт включились Франция и США на стороне южной части страны, а КНР и СССР поддержали ДРВ. Для США и СССР эта война – война между идеологическими системами коммунизма и капитализма. Если СССР и Китай стремились к распространению коммунистических идей, то США хотели предотвратить их распространение. Развитие событий показывает, что вмешательство во внутреннее развитие страны приводит к поддержанию конфликта, увеличению человеческих жертв. Традиционные ценности нашего народа обладают древней основой. Настойчивость Вьетнама в достижении свободы помогла сохранить единство страны, избежать раскола нации на две части, как это было с Германией и Кореей. Вьетнамский народ смог самостоятельно осуществить выбор пути своего развития.

4. **Амарсанаа Амартувшин (Улан-Батор, Монголия).** Традиционные ценности и общественное сознание современной Монголии.

Основным традиционным духовным учением Монголии является ламаизм. Представителей этой ветви буддизма в Монголии насчитывается 80 %, поэтому ценности буддизма больше всего влияют на общественное сознание нашей страны. Учение Будды нацелено на полное развитие и свободу тела, речи и ума.

Буддизм соединяет логическое видение и совершенствование личности религиозными методами, которым 2500 лет. Есть четыре основные буддийские мысли о смысле нашей жизни. Во-первых, мы ценим наш ред-

кий шанс встречи с духовным учением. Вторых, мы понимаем, что у нас не всегда будет этот шанс. В-третьих, мы понимаем, что мир – это причины и следствия, а наши действия, слова – это наше будущее. Негативные впечатления проявятся в будущем как страдание и неприятные ситуации, если мы их вовремя не предотвратим.

Итак, размышление над этими четырьмя факторами даёт основу для буддийской практики. Поскольку буддийская практика является доминирующей в нашей стране, идейная сила лам помогает укреплять общество на основе наших традиционных духовных ценностей.

5. Абдельгадир Абдоелазиз Мустафа Хассан (Хартум, Республика Судан). Традиционные ценности и преодоление конфликта в Судане.

В своём выступлении я затрону конфликт между Суданом и Южным Суданом, который длился на протяжении 50 лет. Началом конфликта стало провозглашение независимости Судана от английских колонизаторов в 1956 г. Уже в этот момент обозначились две основные политические силы, которые повели борьбу между собой. С одной стороны – законно избранное правительство Судана во главе с президентом демократической республики Исмаилом Аль Азхари, и с другой стороны – созданные англичанами группы незаконных вооружённых формирований.

После освободительной революции правительство приняло программы развития всех районов страны. Но англичане в последние годы своего правления стали выявлять проблемные ситуации, которые возникали между арабами и африканцами, и стремиться к дальнейшему углублению противостояния между ними. Культурные, языковые, традиционные и религиозные различия послужили основой для разрушительных сил, стремившихся столкнуть между собой части одной страны. Конечно, в основе любого конфликта лежат большей частью экономические интересы, а противоречия, доведенные до крайности, часто дают повод для возникновения войны.

В итоге данной политики углубилась ситуация противостояния вплоть до вооруженного, исключавшая диалог. Попытки правительства республики мирного разрешения конфликта оставались безуспешными. Конфликт приобрел характер эпизодических

столкновений бандитов с регулярными войсками страны, и этому не было видно конца. В референдуме, который проходил в 2009 г., участвовали только жители южных городов, которые вошли в состав Южного Судана. Таким образом, произошло отделение части Судана. Это было неизбежно, так как многолетний конфликт окончательно разделил население Судана не только по культурным и религиозным основаниям. Раскол народа произошел по отношению к власти и государству и стал возможен потому, что часть общественного сознания испытывала деструктивное воздействие на систему ценностей. Но мы должны помнить, что традиционные ценности, такие как гуманизм, то, что дорого каждому из нас, – семья, дети, традиции отцов, – способны дать основу диалогу и содружеству, интеграции и взаимодействию.

6. А. Р. Третьяк (Челябинск, Российская Федерация). Особенности интерпретации гегелевского понятия Духа Александром Кожевым.

А. Кожев высказывает убеждение, что феноменологию Духа необходимо понимать в связи с историческими событиями, современными Г. Гегелю, и в целом с историческим измерением человека. В истории человек противостоит уже не природе, а другому человеку. Такая тенденция для самого Г. Гегеля характерна, ведь он, как правило, рассматривает Дух всегда под разными углами, имея в виду либо человека вообще, либо человека данного исторического периода и т. д. Как эти особенности отразились на интерпретации гегелевского духа? Понимание действия как важной особенности человека, а вместе с тем и Духа, характерно как для Кожева, так и для Гегеля, в этом они полностью совпадают. У Г. Гегеля индивидуальный человек есть то, что есть оно; у А. Кожева – человек есть действие.

Под историей А. Кожев понимает историю человека как гражданина, не как биологического (природного существа), а как человека, живущего в обществе других людей, т. е. человека социального.

А. Кожев полностью переосмысливает концепт гегелевского духа, где ценностью для него выступает, прежде всего, сам человек. Итак, «кожевский» дух есть человек как гражданин государства, живущий в истории (во времени), который сам творит и одновременно является продуктом своей истории. Эти особенности в понимании гегелевского

концепта Духа мы и вычитываем в неогегельянстве Александра Кожева.

7. Эшенканов Кудайберген Торобекович (Балыкчы, Республика Кыргызстан). Межнациональные отношения в Кыргызстане как следствие конфликта ценностей и интересов противоборствующих социальных групп.

Истоки проблемы межнациональных отношений лежат в историческом прошлом Кыргызской Республики, в тот период имевший название Кара-Киргизской автономной области. Проявлениями существующих проблем в межэтнических отношениях были события в городе Ош в июне 1990 г., Баткенские события в 1999 г. Аналогично событиям в Украине в Киргизии действовали третьи силы.

Основные причины развития этих событий:

- свержение прежней власти;
- целенаправленные действия руководителей и сторонников бывшей власти по дестабилизации обстановки в стране и разжиганию различного рода конфликтов;
- открытые призывы отдельных лидеров узбекской этнической общины к продвижению сепаратистских идей;
- некомпетентность отдельных руководителей в органах власти, отсутствие надлежащего взаимодействия и координации совместных усилий по предупреждению и разрешению конфликтных ситуаций;
- деморализация и дезориентация правоохранительных органов, связанная с противостоянием протестующему народу;
- подстрекательство, влияние и участие организованных криминальных групп в разжигании и эскалации конфликта;
- отсутствие в распоряжении Временного Правительства достаточных политических, финансовых, правоохранительных, силовых ресурсов для противодействия масштабным провокациям межэтнических столкновений;
- сложная социально-экономическая и политическая обстановка в регионе конфликта.

Таким образом, можно сделать следующие общие выводы. 1. Конфликт в обществе, даже с глубокими традиционными корнями и древней культурой, может развиваться по причине невнимательного отношения к традиционным ценностям и устоям жизни народа. 2. Эти деструктивные тенденции всегда сыграют на руку третьей силе, вне зависимости

от ее происхождения. 3. Традиции и традиционные ценности, глубоко укорененные в нас, в наших народах, могут быть предохранителем от разрушения целостности нашей общественной и культурной жизни. Поскольку опыт прошлого является уроком для будущего, наша задача – усвоить этот урок.

8. И. А. Михайлова (Челябинск, Российская Федерация). Мотивация монашеского пострига.

Основной причиной ухода в монашество является конфликт: как внутриличностный, так и межличностный. Подавляющее большинство подобные конфликты пытается решить двумя способами: либо борьбой с внешними силами, обстоятельствами, принесшими страдания, либо уклонением от противодействия этими силам. Но есть и другие способы. Это стремление подавить страдания посредством религиозного аскетизма. В православии аскетизм считается христианской обязанностью, осуществляемой в различных формах – в монашестве и общественно-деятельной жизни. От страданий – физических или нравственных – не застрахован ни один человек. Предлагалось немало способов избавления от страданий. Один из них сформулировал Н. А. Бердяев, назвав его «психологическим парадоксом»: «Человек может усилить свое страдание, чтобы меньше страдать. Это экзистенциальная диалектика страдания: страдая от одного, он утешает себя другим страданием. Человек идет в монахи и совершает аскетические подвиги, чтобы отвлечь себя от страдания, вызванного несчастной любовью или смертью близкого человека». Разочарование в прежних идеалах у людей обычно появляется в результате стечения обстоятельств или вследствие сформировавшейся убежденности в возможности изменения собственного бытия в монастырских условиях. Православная аскеза, помогая накоплению благодати, позволяет тем самым христианину укрепить свою волю к добру, поскольку она зависит от присутствия в человеке благодатной энергии.

9. Соломов Джанибек (Худжанд, Республика Таджикистан). Проблема отсталости малых стран как глобальная проблема большого мира.

На пороге третьего тысячелетия наш огромный мир со множеством государств, национальностей и культур сталкивается с необходимостью постепенного объединения

в единое человечество с очень важной целью. Этой целью является решение глобальных проблем, которые не устранить усилиями одной или нескольких стран. Одна из таких проблем – неравномерности развития разных регионов планеты – словно лакмусовая бумажка, способна показать нам степень нравственной готовности человечества для объединения ради достижения этих благородных целей. Объединения в мире, где в его одной части население экономически неразвитых регионов погибает от голода, а в другой – существует проблемы экологического загрязнения среды от уничтожения продуктов питания. Именно эта проблема отсталых стран дает человечеству возможность выбора: объединиться всему миру на основе общечеловеческих ценностей либо обслуживать всем миром интересы отдельных высокоразвитых регионов и их управляющих слоев.

10. **Е. В. Пинчуков, И. Ю. Макаров, А. А. Чернышов (Челябинск, Российская Федерация).** Антиценностная основа западного сценария для СНГ.

Выявлены концептуальные философские основания различных моделей взаимоотношения и развития бывших союзных республик, а ныне – Независимых Государств в составе Содружества в связи с неоднозначной международной обстановкой вокруг Российской Федерации, обусловленной неоднородностью ее окружения, расширением НАТО и ЕС на восток. Авторы доклада различают наукообразные формы идеологической борьбы, противостояние парадигм как основу современной информационной и психологической войны.

Для этого проводится критический анализ во многом неоднозначной концепции «второго мира» П. Ханна, касающейся тенденции развития государств в условиях «трехполюсного мира». Теоретическую основу этой концепции можно генерализовать хантингтоновской формулой «столкновение цивилизаций». Определены альтернативные подходы в отечественной философской мысли, противопоставленные западной тем, что евразийская альтернатива взамен западной формуле столкновения противопоставляет идею «месторазвития», содружества и интеграции. Докладчики определили применимость этих принципов в текущей обстановке, в решении актуальных проблем межнациональных и межэтнических проблем. Сделан вывод о соответствии и преимуществах цивилизаци-

онных концепций евразийской направленности принципам строительства и дальнейшего развития Содружества Независимых Государств.

11. **И. А. Медченко (Челябинск, Российская Федерация).** Ценностные основы философии «общего дела» Н. Ф. Федорова.

Проанализированы особенности формирования ценностной ориентации Н. Ф. Федорова, послужившей основой для зарождения его философии «общего дела», сформулирован вопрос о соответствии ценностных основ философии «общего дела», научной философии и философии христианства.

12. **Н. Д. Неретин (Челябинск, Российская Федерация).** Мировоззренческая революционность философии космизма.

Развивая положения концепции Н. Федорова, мы должны выделить то, что является самым контрастным и загадочным моментом его творчества. Почему Н. Фёдоров, считая себя религиозным, по-иному относится к телесности и материальности, к жизни и смерти, к доктрине воскресения? Ведь, по его мнению, воскресение обладает иным смыслом, чем это трактует нам христианство. К воплощению в жизнь своей идеи он подходит на сугубо материальном уровне и пытается найти решение этого вопроса при помощи науки, упразднив тем самым сакральную часть Бытия. Противоречивость воскрешения, по Н. Фёдорову и в христианском понимании, заключается в следующем. Согласно христианской концепции, смерть человека в нашем мире – это начало его жизни в ином, абсолютном мире. Воскрешение же его возможно, но только лишь в судный день. В федоровском же понимании воскрешение происходит в материальном мире, т. е. человек воскрешает человека с помощью науки. Н. Фёдоров строит свои мысли на Евангельских положениях, основные христианские догматы он воспринимает «жизненно, обращая их в заповеди для руководства мыслей, чувств, воли и дела, словом – всей жизни нашей».

13. **А. И. Мацына (Челябинск, Российская Федерация).** О стремлении к деструктивным потрясениям.

В агрессивной среде информационной войны общественное и индивидуальное сознание испытывает воздействие противоборствующих сил, желающих контролировать политический выбор субъекта. В личном плане любой политический выбор субъекта –

это, прежде всего, нравственный выбор.

Возможность же свободного выбора можно рассматривать как результат тяжелейшей нравственной, мыслительной, философской работы субъекта по осознанию собственных ценностей. Это создание субъектом шанса для себя встать над предметной самоидентичностью. Эта свобода, возникающая в «стоянии на границе» (А. Б. Невелев) силового воздействия любой предметной идентичности, дает нам возможность свободного выбора в пользу трансцендентных ценностей. Но этот личный выбор, выводящий в сферу общественного и политического, предполагает тяжелую работу философствующего сознания.

Философствующая часть общественного сознания играет роль скрепляющего компонента Целого. Того Целого, которое подвергается опасности разрушения от энергичной бесцельной разрушительной «болтанки» нефилософствующей его части.

Каким образом возникает это опасное состояние? Видится, что любая третья сила в условиях информационной войны, создающей состояние нефилософствующего разброда, «болтанки» общественного сознания, задает схему общечеловеческого порядка, названную нами ранее метафизикой Преодоления. Эта динамическая модель соотношения части и Целого предполагает жертвенность. Часть стремится к самопреодолению ограниченности путем отречения части себя ради наполнения трансцендентными смыслами Целого. Эта схема, на наш взгляд, является глубинной онтологической основой такого феномена, как акт гражданского самопожертвования. Смысл его зависит от ценностей субъекта, от его нравственного выбора и может быть в отношении Целого как конструктивно, так и деструктивно направленным. Деструктивная направленность определяется степенью девиации индивидуального и общественного сознания, что проявляется как результат психологической войны.

14. А. Я. Камалетдинова (Челябинск, Российская Федерация). Предметное ядро гражданской идентичности.

В свете состоявшейся дискуссии актуально звучит проблема определения предметного ядра гражданской идентичности. В качестве самостоятельной проблема идентичности рассматривается в трудах представителей классической философии и в рамках психоанализа (А. Адлер, Э. Бёрн, З. Фрейд).

Феномен идентичности был освещен в рамках антропологической (Р. Бенедикт, К. Леви-Стросс), исторических (А. Тойнби, О. Шпенглер), социально-антропологических и этнометодологических школ (И. Хейзинга, Х. Сакс), а также в рамках зарубежной и отечественной социальной феноменологии (Э. Гуссерль, М. Шелер, П. Бергер). Идентичность определяется одновременно и как некий целостный образ, который индивид составляет о самом себе, и через понятие идентификации, т. е. соотношение с социальной группой.

В теории психосоциального развития Э. Эриксона задает идентичность как сложное личностное образование, имеющее многоуровневую структуру: индивидуальное, личностное и социальное.

Анализируя уровень разработанности проблемы, приходим к выводу, что выявленные направленность, структура, механизм становления гражданской идентичности не гарантируют эффективности процесса, т. к. не определено предметное ядро гражданской идентичности, которое мы можем определить, опираясь на концепцию предметно-энергичной природы человека А. Б. Невелева.

В рамках культуры как универсального средства бытия человека А. Б. Невелев выделяет четыре группы средств, условно называемые 'орудия', 'символы', 'знаки', 'универсалии'. Они задают четыре предметных уровня, которые названы 'предметности', трактуемые «как уровни предметной идентичности человеческого Я и как предметные уровни энергичности бытия человека. По мере восхождения к всё более абстрактным, общим уровням предметного бытия (от орудий к универсалиям) предметная идентичность Я универсализируется, а энергичная насыщенность бытия человека возрастает».

Деятельная способность, энергия становящегося гражданина в пределе может укорениться в *не*-предметности, которая одновременно и универсальное табу, и основа самоопределения свободной личности гражданина. Это рубежное событие в становлении гражданина, поскольку знаменует начало зрелой саморегуляции, на которую, как на матрицу, ложатся все моральные, правовые, политические, социальные, государственные императивы.

Э. Г. Чернова

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

**(отчет о Международной конференции,
прошедшей в Магнитогорске 17 мая 2014 года)**

17 мая на базе Магнитогорского государственного технического университета им. Г. И. Носова прошла традиционная V Международная конференция «Мировоззренческие основания культуры современной России», которая собрала участников не только регионов Урала и Поволжья, но и стран ближнего и дальнего зарубежья. Партнерами по организации ее работы выступали кафедра философии ЧелГУ и журнал «Вопросы культурологии» во главе с кандидатом философских наук А. В. Агошковым.

Открывая пленарное заседание, первый проректор – проректор по научной и инновационной работе МГТУ им. Г. И. Носова доктор технических наук, профессор М. В. Чукин отметил, что данный форум, который традиционно затрагивает самые сложные и острые аспекты состояния культуры современной России, безусловно, значим не только для вуза, но и для региона Урала, и для России в целом. Проведение мероприятий подобного высокого теоретического уровня способствует поиску решений для выхода из тех негативных явлений, которые, к сожалению, переживают сегодня и отдельные регионы России, и страна в целом.

В частности, одной из фундаментальных проблем в последнее время все чаще становится состояние этнокультурной самоидентификации, ослабление культурно-исторической памяти, аполитичность большинства российского общества. Наиболее наглядно это проявляется в процессах вырождения русского языка, в стремлении обретения статуса в обществе вне ориентации на труд. Накоплению негатива в культурных процессах способствует нарастание напряженности внешних отношений России. События на Украине не могут не провоцировать рост болезненных тенденций российской культуры. Все вместе это свидетельствует о том, что проблемы безопасности, в том числе, безопасности в сфере Духа, для России становятся жизненно важными.

Открывая пленарное заседание конференции, В. А. Жилина, доктор философ-

ских наук, зав. кафедрой философии МГТУ им. Г. И. Носова, заострила внимание коллег на проблемах идеологического характера. Развал СССР привел в свое время к необоснованному доминированию чуждой для России идеологии, прежде всего в процессах экспансии американской модели общества, что при одновременном разрушении интегративного информационного поля самого российского общества способно разрушить целостность страны. Упреки в адрес советской идеологии во многом справедливы, в конце концов, страну разрушали под лозунгами идеологической доктрины. В настоящее время в правовом поле страны действует запрет на любую государственную идеологию. Но вне идеологии общество не существует. Следовательно, без должного контроля со стороны управляющей сферы данную нишу способно занять то явление, которое в настоящем наиболее агрессивно. На фоне измененного идеологического поля вокруг страны такие процессы представляют реальную опасность. Недаром мы живем в эпоху цветных революций. В культуре наиболее агрессивен продукт: он «требует» собственного потребления. В наши дни такой продукт обретает оболочку гламура. Как следствие общество становится объектом универсального фотошопа. Штамп заменяет реальность. Если ранее идеологические системы были ориентированы на жизнь, то гламур своей пустотой создает своеобразную икону небытия, разрушения. Следует обратить внимание, что в настоящее время принимаемая русским народом оценка в свой адрес негативна: покорно признается статус «худшего» из этносов.

Именно поэтому главный редактор журнала «Вопросы культурологии», кандидат философских наук А. В. Агошков указывает на необходимость обращения к проблеме перспектив объединения российской нации, причем через комплексный анализ социально-культурных и конституционно-правовых аспектов в дилемме негативной и позитивной мотиваций. В любом случае процессы

целостности нации предполагают единство пространства, что и является одной из главных функций государственной идеологии. Объединение предполагает четкое осознание границ «свой – чужой», что в общественном развитии часто подразумевает устойчивость через осознание в чужом враждебности. Умение распознать врага формируется именно системой идеологической безопасности.

Размытость границ начинает подразумевать нивелировку ума. Вместо иерархии ценностей приходят агрессия, страх, доносительство, лицемерие. Доктор философских наук, профессор кафедры философии Челябинского государственного университета Н. Л. Худякова вовлекла аудиторию в споры о ценностях в целом. В настоящее время аксиологический сегмент социального знания становится одним из самых проблемных. Стремление свести ценностное отношение, деятельность исключительно к смысловому содержанию конкретных ценностей приводит к размытости самого понятия. Результатом становятся две негативные тенденции. Одна чисто теоретическая – возникает множество концепций, которые антиномично доказывают статус ценности или невозможность отнесения к ценности определенного социального явления, процесса (особенно модно в отношении таких форм общения, как толерантность, плюрализм), другая практическая – в реальных социальных отношениях начинает доминировать принцип вседозволенности. Выходом может стать только детальный анализ аксиологического основания самих споров о ценностях. Такой анализ актуален сегодня как никогда, так как именно ценности выступают детерминантами поведения человека. Личностные ценности, представляющие собой синтез общественного и индивидуально-значимого, – это воплощенная общественная детерминанта, снимающая в себе образ должного. Диалектика общего и единичного выводит на интегративные процессы. Ценности обязательно включают в себя степень общезначимости (пережитое как значимое субъектами в примерно одинаковых условиях жизни), тем самым отражают уровень целостности социума. Знание отражает развитие индивида, ценность – развитие общества. Образование готовит почву воспроизводства общества, поэтому не знания должны быть доминантой, а ценности: обучаемый должен получить в процессе учебы

навык переживания культурных ценностей, а не просто механически воспроизводить информацию, отстраненную от себя.

Только человек, уверенный в собственной значимости, способен обеспечить статус и мощь страны. В этом ключе Е. Н. Курбан, кандидат искусствоведения, доцент, зав. кафедрой культурологии и русского языка МГТУ, раскрыла суть архитектуры как мировоззренческой и культурной универсалии.

Ценностное переживание культуры способно решить и сложные теоретические проблемы. Так, доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой культурологии и социально-культурной деятельности Уральского федерального университета А. В. Медведев предложил присутствующим через общение с Козьмой Прутковым прояснить такое непростое явление российской культуры, как толерантное отношение к другому. Афоризмы народного философа, в теоретическом осмыслении ученого, способны натолкнуть на открытие действительных причин происходящего. Пару десятилетий назад в культуру, а именно в сферу нравственных ценностей, пришло и достаточно прочно внедрилось такое явление, как толерантность. Более того, толерантность стала претендовать на абсолютный характер. Новомодное слово быстро вытеснило русское ‘терпимость’, последнюю стали сводить к пассивности, определенной позиции квиетизма. Толерантность, якобы, помимо терпения должна включать в себя уважение, любовь к иному. В таком случае она лишается границ, что таит в себе многие негативные последствия для общества. На самом деле онтологически толерантность не абсолютна: единство во множественности мира означает отграниченность каждой уникальности. Тогда терпимость есть признание права другого существовать за границей. Не абсолютна она и гносеологически: при ее абсолютизации следует признать отсутствие истины: любое мнение следует любить и уважать; мнение и истина вообще размываются в отсутствии границ. Еще менее она абсолютна в области морали. С точки зрения психологии, преклонение перед толерантностью способно разрушить человека: нет веры в себя – нет веры в возможность собственного творчества. Все эти черты свидетельствуют об одном: толерантность есть универсальный механизм глобализации, призванный разрушать самобытность нашей культуры.

Следует отметить, что последнее время позитивным моментом развития российской культуры становится возрождение позитивного отношения к собственным истокам и истории. Новые традиции следует рассматривать как прямое продолжение традиций прошлого. Данная конференция – одно из свидетельств этого процесса. Советник ректора, доктор технических наук, профессор, заслуженный деятель науки культуры РФ, заслуженный работник культуры РСФСР, лауреат Государственной премии в области науки и техники Г. С. Гун особо отметил сложившийся коллектив единомышленников из видных ученых региона, которые ежегодно принимают участие в работе конференции. Саму конференцию следует рассматривать как историческое продолжение традиций вуза в области эстетического воспитания молодежи. В советские годы по заданию государства в техническом вузе был создан Совет, объединивший философов, теоретиков региона, страны для конкретизации государственной воспитательной политики. Помимо практических мероприятий гуманитарные кафедры заложили основы теоретического анализа культуры. В частности, проведенные в те годы социологические исследования по урбанистике, региональной культуре не теряют своей значимости и в наши дни, сохраняя в себе уникальность такого наследия российской культуры как уникальность города первых пятилеток.

Еще одной доброй традицией конференции «Мировоззренческие основания культуры современной России» становится приближение научных школ непосредственно к практике социального развития страны и к реальным процессам образования. Так, академичный доклад «Предметно-энергетический метод философского исследования как герменевтический круг» доктора философских наук, зав. кафедрой философии Челябинского государственного университета А. Б. Невелева через сложную проблему демаркации предметности и энергетичности в бытии человека призвал аудиторию уточнить ту систему координат, в которой могут быть адекватно осмыслены мировоззренческие проблемы современности. Предметная структура деятельности (субъект, цель, средство, продукт) одновременно есть и место развертывания Я, субъективности. Мы часто исходим из неявного допущения, что в продукте цель всегда реализуется на «все сто». На самом деле в

результате деятельности всегда есть объективная компонента, которую никто не предполагал, не ставил цель её получить, а она появилась. Совершим мысленный эксперимент. Допустим, что цель не реализовалась совсем, что продукта в структуре результата нет. Тогда, откручивая назад, мы получаем, наряду с не-продуктом, не-цель, не-средство, не-предмет и не-субъект. Вся деятельность субъекта и он сам утратили предметный характер, стали не-предметными. Предметность, конечно, осталась, но свелась исключительно к «безотносительному не» (Гегель). Не-предметная метаморфоза деятельности, охватывающая перечисленные негации, превратила её просто в деятельную способность, во взаимосвязь топосов, готовых принять на себя любую предметную определенность. Это и есть энергетический компонент бытия человека, который, думается, должен быть учтен в светской интерпретации духа и души. Чистая, не-предметная энергетичность, собственное дитя культуры – тот «старый крот», который «хорошо роет». Сбрасывать её со счетов в мировоззренческом осмыслении человеческой жизни недопустимо.

По мнению доктора философских наук, профессора, зав. кафедрой истории и философии ЧГАА В. И. Гладышева, одной из важнейших проблем философии современности остается проблема одиночества, которая отражает сложности человеческого общения в целом. Антиномийность общения, когда оно самостоятельный вид деятельности и условие всякой деятельности, феномен внутренней коммуникации человека наедине с собой позволяют определить его суть через взаимопроникновение раздельного. Обращаясь к традициям Уральской школы философствования, в частности, к трудам Д. В. Пивоварова, по мнению докладчика, возможно не только обогатить теорию развитием принципа монодуализма, но и решить сложнейшую насущную проблему общества: соотношение необходимости уединения как способа определения достаточности пространства «я» и одиночества как переживания нарушения самодостаточности. Во многом именно констатация жесткого отделения от общества и, как следствие, акцент на уникальности порождает такое непростое явление, как молодежная субкультура.

Кандидат философских наук, зав. кафедрой философских, социально-экономиче-

ских и гуманитарных дисциплин ГБОУ ВПО ЧО МГК им. М. И. Глинки Г. Е. Гун, продолжая дискуссию, особо отметила, что сведение молодежной культуры к виду игры, к способу взросления не дает четкого представления о значимости этого сегмента общества. Следует отличать способ досуга и зерно культуры. В формах молодежной субкультуры культура бунтует: от символического мятежа через собственно субкультурные формы до активного бунта в формах контркультуры. Следовательно, анализ современных как негативных, так и позитивных тенденций в культуре должен идти через бунтующую составляющую человеческого бытия.

В. С. Хазиев, доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии, социологии и политологии БГПУ им. М. Акмуллы, подводя определенный итог дискуссии, обратил внимание на то, что современное состояние культуры России демонстрирует неразрывное единство теоретического анализа и реальных жизненных процессов. Разные грани бытия – от вечных характеристик (любовь, абсурдность) до реальных форм собственного проявления (например, религиозно-бытовая сфера человека) – это все отражение творческой сути человечества.