

Вятский государственный гуманитарный университет

**ВЕСТИК
ВЯТСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
ГУМАНИТАРНОГО УНИВЕРСИТЕТА**

**Философия и социология;
культурология**

Научный журнал

№ 1(4)

**Киров
2009**

Главный редактор

В. С. Данюшенков, доктор педагогических наук, профессор,
чл.-кор. РАО

Редакционная коллегия:

В. Т. Юнгблуд,
доктор исторических наук, профессор
(зам. главного редактора);
А. А. Харунжев,
кандидат педагогических наук, доцент
(отв. секретарь);
Е. М. Вечтомов,
доктор физико-математических наук, профессор;
Л. А. Мосунова,
доктор психологических наук, доцент;
М. И. Ненашев,
доктор философских наук, профессор;
О. А. Останина,
доктор философских наук, профессор;
Г. И. Симонова,
доктор педагогических наук, доцент;
В. Ф. Юлов,
доктор философских наук, профессор

Адрес редакции: 610002, г. Киров, ул. Красноармейская, 26,
тел.: (8332) 678-860 (научный отдел), (8332) 673-674 (Издательский центр)

Редактор Ю. Н. Болдырева
Компьютерная верстка – Л. А. Кислицына

Свидетельство о регистрации средства массовой информации
(Министерство по делам печати, телерадиовещания
и средств массовых коммуникаций)
ПИ № 77-14376 от 17 января 2003 г.

СОДЕРЖАНИЕ

Капитон В. П. Опыт герменевтического прочтения «Вия» Гоголя 6

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

<i>Казакова О. А.</i> Стиль постановки исследовательских проблем	14
<i>Ерошкин М. А.</i> Ценности в процессе мышления историка	17
<i>Бешкарева И. Ю.</i> Идеи интуитивизма в русской философии	20
<i>Караваев Н. Л.</i> Знание и информация в коммуникативном акте	24
<i>Подлевских Л. Г.</i> Значение постмодернизма для теории исторической науки	27
<i>Васюков О. В.</i> Возможен ли творческий синтез идей марксизма и прагматизма?	30
<i>Аблеев С. Р.</i> Метафизика сознания и философский реализм этического гноиса XIX–XX вв.	34
<i>Борисов А. И.</i> Инструментальные аспекты методологии изучения природы агрессии	38
<i>Коптелов А. О.</i> Предметная деятельность как парадигма в современных исследованиях психики человека	41
<i>Румянцева Л. Н.</i> Истинное сознание и неистинные его формы	46
<i>Бармина О. В.</i> Антропный принцип как возможность новой онтологии	48
<i>Борисов А. И.</i> Синтез мировоззрения и науки в современной правовой деятельности	54

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Большаков М. Г.</i> Функциональная природа социальной сферы	58
<i>Базыкин Д. В.</i> Статус постиндустриальной теории в системе наук об обществе	60
<i>Шумилов В. К.</i> Географический детерминизм и модернизация России	70
<i>Муравьев В. В.</i> Культурные факторы динамики населения древнего общества	75
<i>Казакова В. И., Маркова Т. В.</i> Человек и вещь в горизонте стратификации: ценность, образ, метафора	80
<i>Мальцева А. В., Зайцева Е. А.</i> Социология и философия власти: сопоставительный анализ двух способов тематизации власти	85
<i>Тимкин Ю. Н.</i> К вопросу о ведических чертах русского мировоззрения	95
<i>Колчина А. Г.</i> Проблема измененных состояний сознания в психиатрии, психологии и философии	98

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

<i>Кривошеев А. В.</i> Место долженствования в онтологическом проекте философии поступка М. М. Бахтина	102
<i>Жижилева Л. И.</i> Гендерная проблема в русле экзистенциальной философии	106

СОЦИОЛОГИЯ

<i>Рычихина Э. Н.</i> Значение разработки системы управленческого мониторинга для руководства муниципальными образованиями	112
<i>Идрисова А. Р.</i> Понятие самообучающейся организации	115
<i>Кирилина Т. Ю.</i> Теоретико-методологические основы эмпирического исследования морали	118

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

<i>Клепацкая О. С.</i> Культурологические аспекты развития циркового искусства в России начала ХХ в.	121
<i>Скопина-Парадиас В. Л.</i> Аксиологические основания этнокультурной идентификации еврейского народа	124
<i>Кондратенко Ю. А.</i> Теория формы в сценическом искусстве (начало ХХ века)	127
<i>Мазина Е. И.</i> Вечная Женственность как главная идея русской софиологии	130
<i>Пономарев А. В.</i> Этнические константы культуры донского казачества	132
<i>Кузьмин А. А.</i> Тело как феномен культуры в современных гуманитарных исследованиях	134
<i>Касков А. А.</i> Эссе И. Берлина «Молчание в русской культуре» в контексте мировоззренческой позиции автора	137
<i>Михеева М. А.</i> Эстетический подход в изучении феномена моды	139

CONTENTS

- Kapiton V. P.* The experience of hermeneutical reading of Gogol's "Vii"
- Kazakova O. A.* The style of research problems arrangement
- Eroshkin M. A.* Values in the process of the historical thinking
- Beshkareva I. Y.* The ideas of intuitivism in russian philosophy
- Karavaev N. L.* Knowledge and information in the process of communication
- Podlevskich L. G.* The importance of the postmodernism for the historical theory
- Vasyukov O. V.* Is the creative union of marxism and pragmatism's ideas possible?
- Ableyev S. R.* Metaphysics of consciousness and philosophic realism of ethic gnosis of the XIX-XX centuries
- Borisov A. I.* Methodological instrumental aspects of study of aggression's nature
- Koptelov A. O.* Subject activity as psychic modern investigations
- Rumyanseva L. N.* True consciousness and its not true forms
- Barmina O. V.* The anthropic principle as the opportunity of new ontology
- Borisov A. I.* Synthesis of world-outlook and science in modern law activity
- Bolschakov M. G.* Functional nature of social sphere
- Bazykin D. V.* The status of the postindustrial theory in system of sciences about the society
- Shumilov V. K.* Geographical determinism and modernization of Russia
- Muravyev V. V.* Development of culture and population dynamics at ancient society
- Kazakova V. I., Markova T. V.* The human being and the subject as stratification horizon phenomenon: value, symbol, metaphor
- Maltseva A. V., Zaitseva E. A.* Sociology and philosophy of power: comparative analysis of two ways of conceptualization
- Timkin Y. N.* Vedical Features of russian ideology
- Erofeeva I. V.* Archetype as a means of representation of national values in journalism
- Krivosheev A. V.* The place of obligation in ontological project of a philosophy of the act of M. M. Bakhtin
- Zhizileva L. I.* Gender problem in the tideway of existential philosophy
- Rychikhina E. N.* Importance of development of the managerial monitoring system for the municipal education
- Idrisova A. R.* The idea of learning organization
- Kirilina T. Y.* Theoretical and methodological bases of moral's empirical research
- Klepatskaya O. S.* The culturological aspects of the circus art history in Russia at the beginning of twentieth century
- Skopina-Paradias V. L.* Axiological definition of jewish ethno-cultural identity
- Kondratenko Yu. A.* Theory of forms in theatrics (beginning of the twentieth century)
- Mazina E. I.* Eternal Femininity as the main thrust of russian sofiologii
- Ponomarev A. V.* Ethnic constant of culture cossacks
- Kuzmin A. A.* Body like culture phenomenon in modern humanitarian research
- Kaskov A. A.* The essay of I. Berlin "The Silence In Russian Culture" in the context of the authors world outlook position
- Mikheyeva M. A.* The aesthetic approach in studying of a phenomenon of a fashion

ОПЫТ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОГО ПРОЧТЕНИЯ «ВИЯ» ГОГОЛЯ

Литература о творчестве Н. В. Гоголя обширна, и писать о нем будут ещё очень и очень долго. Необычен художественный мир Н. В. Гоголя, притягивающий к себе и словом, и символом, и образами, и идеями. В художественном мире Гоголя есть острота и сила одновременно, в его мире есть некая тайна как отражение жизненной тайны самого автора.

Я не собираюсь в статье, посвященной анализу отдельной повести Гоголя, преодолевать весь спектр различных интерпретаций его произведений, поскольку каждый критик понимает и видит в тексте то, что он способен увидеть, что соответствует или не соответствует его мировосприятию.

Однако когда речь заходит о специальном методе истолкования и понимания текстов, то необходимы оговорки, особенно когда речь идет о герменевтическом анализе. Здесь вольное истолкование структуры того или иного метода может привести к противоположным результатам.

В герменевтике текст рассматривается как целое, но герменевтический круг не исчерпывает указанный метод. Принципы герменевтического круга, или отношение части к целому, скорее исходная точка метода. Герменевтический анализ любого текста базируется на неуклонном соблюдении следующего алгоритма.

1. Логико-герменевтический анализ текста. Он предполагает: а) выявление массива используемых синтаксических форм и умение отличать герменевтически правильные элементы от неправильных; б) выявление массива логических констант и соотнесение их употребления в данном тексте с общепринятыми нормативами логики.

2. Выявление смысловых структурных единиц текста и решение вопроса об их общем семантическом значении; фиксация знания о структурных единицах текста.

3. Учёт контекста употребления. Контексты бывают как языковые, так и неязыковые (языко-

вые контексты позволяют преодолевать, устранять многозначность выражений).

4. Вычленение pragматических критериев, от которых зависит употребление тех или иных выражений, текстов.

Из всех перечисленных элементов четвёртый является наиболее сложным, он включает ряд условий: а) сведения биографического характера об авторе текста; б) историческую обстановку; в) учет различия эпох, культур и языков; г) характер диалогов; д) определенный уровень знаний автора и интерпретатора.

Наконец, герменевтический анализ текста базируется на герменевтической логике. Вопрос о герменевтической логике непростой. Герменевтическая логика еще не вышла из стадии формирования. Предметом её исследования являются основания, методы и правила понимания смысла текстов. В герменевтической логике возникают проблемы совершенно необычные с точки зрения формальной логики. Например, в формальной логике отвлекаются от анализа тропов слов или выражений, употребляемых в переносном значении для достижения большей выразительности. Она отвлекается также от анализа метафор, местоимений, эпитетов, сравнений. Для герменевтической логики анализ тропов, синтаксических форм, наоборот, приобретает существенное значение. В формальной логике вопрос о соотношении первоначального (этимологического) и общеупотребительного значений слов особой роли не играет. В герменевтической логике – это одно из условий понимания текста.

Отметим, что в герменевтической логике делается различие между интерпретацией, объяснением и пониманием. Интерпретация и объяснение – средства достижения понимания. В формальной логике текст считается понятым, если соблюдены следующие условия: 1) проанализирован основной массив логических форм; 2) учтена взаимосвязь между родами и видами понятий и произведена их соответствующая классификация; 3) выявлены основные типы суждений; 4) охарактеризована структура доказательства и опровержения.

В герменевтической логике, как правило, учитываются два вида понимания: индуктивное и дис-

курсивное. Оба вида базируются на реконструкционных гипотезах: общей и частных [1].

Эти предварительные замечания позволяют наметить аспекты герменевтического анализа «Вия». При этом из указанного алгоритма я охарактеризую некоторые аспекты пунктов 4(б); 2 и 3. Из требований герменевтической логики при необходимости и по возможности учитывалась важность соотношения первоначального (этимологического) и общеупотребительного значений слов.

Первое прочтение «Вия» вызывает смешанное чувство, тем более что Гоголь сам подталкивает читателей к этому: «Вий есть колоссальное создание простонародного воображения». А коль народная фантазия, то сказка, и не более, хотя и с некоторыми назидательными следствиями. Одним словом, как в сказке. Более внимательный анализ повести порождает вопросы: что скрывается за именами героев повести – богословом Халявой, философом Хомой Брутом и ритором Тиберием Горобцом? Почему главные герои повести только три семинариста? О каких книгах идёт речь в разговоре ректора семинарии с одним из посланных за философом от сотника: «...Как только будут готовы те книги, о которых он пишет, то я тот час пришлю. Я дал их уже переписывать писцу»?

Эта тема присутствует и позднее, в частности по дороге на хутор: «Я хотел бы знать, чему у вас в бурсе учат: тому ли самому, что протодьякон читает в церкви, или чему другому... Нет, я хочу знать, – говорил Дорош, – что там написано в тех книгах. Может быть, совсем другое, чем у дьяка... Я хочу знать всё...»

Интересно, что сотник сам предлагает философу Хоме Бруту книги: «Сотник оборотился и указал ему место в головах умершей, перед небольшим налoем, на котором лежали книги».

И что за книги читал философ, и какова их конфессиональная ориентация, остаётся непонятным и неясным для читателя. На это уже указывалось в литературе, как, впрочем, и на странные таинственно-близкие отношения сотника и ректора семинарии [2].

Указанные вопросы – уровень неявного, за ними что-то скрывается. Но что? Это тема будущих исследований гоголеведения. Однако с учё-

том традиций анализа произведений Гоголя сформулируем общую гипотезу. Речь идет о столкновении, контрастах мира добра и мира зла, мира и антимира, смерти и жизни, власти и свободы, жизни и карнавальности, реального и мистического [3].

Частная гипотеза: философ Хома – жизнь, свет, карнавальность, необузданность, стремление к абсолютной свободе; ведьма-панночка – зло, тёмная сила, смерть, власть.

Обратим внимание. С самого начала Гоголь ставит читателя перед вопросом: почему главным действующим лицом выступает философ Хома, а не богослов Халява и не ритор Тиберий Горобец? Об этом говорят, в общем-то, фамилии главных героев. Это один момент. Но есть и другой, более глубокий, скрытный. В самом «Вие» Гоголь показывает страшную судьбу человека с неукоренённой верой. Это – философ Хома Брут.

Образом богослова Халявы Гоголь подчёркивает противоречие между предназначением широких слоев православного духовенства и теми реальными чертами, которые присущи им в обыденной жизни. От того и халявность богослова: «...богослов уже успел подтибрить с воза целого карася». Фигура Халявы противоречива: с одной стороны, вера, её незыблемость, необходимость, с другой – жить «единственно по привычке». Ритор Горобец в самой повести – образ неопределённый. Лишь в конце он проявляет себя в слове, но уже «на правах „философа“»: „А я знаю, почему пропал он: оттого, что побоялся. А если бы не боялся, то бы ведьма ничего не могла с ним сделать“». Эволюция ритора ещё не завершена, еще есть выбор, есть возможность для развития. У богослова Халявы уже все завершено: есть вера, по которой можно лишь звонить, но можно, как и раньше, спрятаться в отдаленном месте в буряне и при этом по старой привычке что-то утащить, «подтибрить». В слове, риторике есть выбор, разнообразие, неопределенность; в вере выбора нет, вера если есть, то она безальтернативна.

Хома, несомненно, среднее между полной неопределенностью и абсолютной завершенностью. Поэтому коллизия в «Вие» – это коллизия между жизнью, которая всегда неопределенна, неод-

днозначна, скептична, и смертью, которая страшна разрушением, отрицанием.

Философские и литературные памятники представляют интерес не только с точки зрения явного содержания и смысла, но и тем, что авторы утаивают, о чем не говорят. Мы ничего не знаем, какими философскими знаниями располагал Хомяк. Но мы знаем, что не обладал он спасительным знанием, — тем, которое оградило бы его от дьявольского искушения увидеть, пережить само зло как таковое.

В спасительном знании нет ни заблуждений, ни страстей, ни лукавства. Спасительное знание — знание света и знание дня. Знание ведьмы — это знание хаоса, знание тьмы. Спасительное знание — это принятие любви, истины. Спасительное знание — это знание, в котором «святится Имя Твоё»; спасительное знание — знание, способствующее приходу царства правды, «ибо без прихода Божия не быть правде, ибо Бог есть правда» [4]. Спасительное знание — знание, полученное разумом и верою в Бога; знание без веры в Бога делает человека надменным, горделивым. Знание в вере — знание в истине, поскольку сама вера «есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» [5].

Столкновение ведьмы-панночки с философом Хомой — это, между прочим, столкновение обыденно-профанного и оккультного. Когда в литературе подчёркивается, что философ Хомяк — воплощение демократического, народного начала [6], то отсюда автоматически не следует, что он представляет силы добра. Хомяк о себе говорит: «И сам я — чёрт знает что». Это сказано скороговоркой, между прочим, так сказать, походя, в разговоре с сотником. Фраза почти не осмыслена, но сакральная, в ней он весь целиком — человек прихотей, страстей и т. д.

Оккультное в данном случае тождественно сакральному. Не следует, однако, полагать, что сакральность оккультного связана с какими-то сторонами нравственности. Оккультность в «Вие» абсолютно вненравственна, то есть нравственности просто нет; оккультный порядок онтологичен. Сакральность оккультного и ценности не имеет; сакральность оккультного имеет негативный смысл, противоположный тому, который вкладывают в

«Вие» в понятия «святой», «свет», «благодать» и т. д. В сакрально-профанных же отношениях гоголевского «Вия» вообще отсутствует какая-либо ценность. Впрочем, сакрально-профанные отношения несли бы некую абсолютную ценность, если бы имели нравственный характер. Такой подход возможен лишь в рамках христианского мировоззрения и миропонимания. Поскольку Гоголь в Хоме не видит приверженности христианским принципам, поскольку он ироничен и сатиричен. В философе Хоме отсутствуют прочные, внутренние основания православного миросозерцания и миропонимания.

Почему же ведьма-панночка выбрала философа Хому? Ведь когда бурсаки просились на ночлег, то из текста неясно, кто из них конкретно произнёс эти слова: «Умилосердись, бабуся! Как же можно, чтобы христианские души пропали ни за что, ни про что! Где хочешь помести нас. И если мы что-нибудь, как-нибудь того или какое-то другое сделаем, — то пусть нам руки отсохнут, и такое будет, что Бог один знает. Вот что!» Можно лишь догадываться, что эти слова принадлежат философу Хоме. И ведьма, услышав такие слова, решила испытать именно философа Хому. Философия как любовь к мудрости — это ещё помимо всего и страсть к знанию, и страсть к истине. Философия как любовь к мудрости — это стремление постичь суть, сущность вещей, «прилагать ум» к «вещам» различной природы, но в первую очередь духовным и идеальным. Вот ведьма-панночка и решила выяснить, насколько сильна страсть к истине, а не просто к знанию. И может ли эта страсть к истине не быть бесстрашной. Ведьма знала, что если философ Хомяк хоть на йоту поступится в этой страсти, то она победит, одолеет его. Слово «ведьма» происходит от слова «ведать» — знать. «Ведьма» первоначально — «ведающая, знающая».

Почему Гоголь захотел столкнуть философа с ведьмой, какие знания столкнулись между собой? Философ Хомяк поступил в вере, знание без веры само по себе недостаточно, оно не способно противостоять злу, хаосу, разрушительности. Гоголь был человеком глубоко верующим, и это не могло не сказаться на его творчестве. В

«Вие» чувствуется скрытое влияние книги Иова. В философе Хоме нет долготерпения. «Господь дал, Господь и взял» [7] – это было присуще Иову; в философе нет правды, мы не встречаемся с дерзкими воплями Хомы. Мы не знаем, в чём перед ним раскрылась неисчерпаемость жизни, что в этой жизни заставило в конечном счете примириться с непримиримым. А если и бунтует, то не как христианин, скорей как язычник, рассчитывающий лишь на себя, лишь на свои силы, и в этом его трагедия.

Хома весь в сомнениях, нерешительности, но и одновременно он любвеобилен. Об этом Гоголь говорит трижды. Первый раз мы узнаём об этом, когда Хома обращается к старухе-панночке.

«Э-ге-ге! – подумал философ. – Только нет, голубушка, устарела». Он отодвинулся немного подальше, но старуха опять подошла к нему.

– Слушай, бабуся, – сказал философ, – теперь пост; а я такой человек, что и за тысячу золотых не захочу оскоромиться».

А если бы не пост?! Можно было бы и оскоромиться. Здесь столкнулись притязания влечений эротической (Хома) и агрессивной (ведьма-панночка) природы. Тут в овечьем хлеву Хома испытывал страх ожидания [8].

Второй эпизод происходит уже после того, как он обнаруживает, что вместо старухи ведьмы избивает красавицу «с растрёпанною роскошною кошою». Его сознание вытесняет прошедшее – вытесняет известным способом, тем, что хорошо, «безотказно» срабатывает – половой, сексуальной страстью. Хома преодолевает горе (Гоголь употребляет термин «горе» неоднозначно: это и чувство голода, и необыкновенное происшествие – внезапная мистическая метаморфоза старухи ведьмы при непосредственном участии жизнелюбивого Хомы) известным способом. «Он прошёл, посвистывая, раза три по рынку, перемигнулся на самом конце с какою-то молодою вдовою в желтом починке, продававшую ленты, ружейную дробь и колёса, – и был того же дня накормлен пшеничными варениками, курицею... и, словом, перечесть нельзя, что у него было за столом, накрытым в маленьком глиняном домике среди вишнёвого сада...» Уже в корчме он на всё глядел «хладнок-

ровно-довольными глазами» – сознание Хомы вытесняло мистическое, страшное проишествие.

Третий раз Гоголь упоминает об этом, когда Хома уже побывал в «объятиях» панночки. Он был филантроп, особенно если удовлетворено его чувство голода и... Гоголь замечает: «Одна молодка хватила его порядочно лопатой по спине, когда он вздумал было пощупать и полюбопытствовать, из какой материи у неё была сорочка и плахта». Но все поступки Хомы пронизаны страхом.

Гоголь мастерски описывает состояние страха. Страх имеет свою динамику. Страх имеет свои модусы, относящиеся к другим модусам как к иному. Через преодоление страха раскрывается содержание зла как хаоса, как мистического, как иррационального, выходящего за пределы, нормы привычного. Хома просто жаждет в силу своей привязанности к жизни увидеть то, что является слабым, жалким, механическим и зеркальным её отображением. Он хочет пережить, перечувствовать эту мистическую реальность. «..Леса, луга, небо, долины – всё, казалось, спало с открытыми глазами... Он чувствовал томительное, неприятное и вместе с тем сладкое чувство, подступавшее к его сердцу». Хома чувствовал, переживал «томительно-страшное наслаждение». Сознание Хомы было раздвоено, та сторона, которая соответствовала его «я», была растворена в «бесовски сладком чувстве». В нём часто отсутствовало понимание содеянного, происходящего, Хома полностью растворялся в иррациональном. В обычном состоянии человек чувствует своё сердце. Сердце – со средоточие совести, памяти, привязанности, сопричастности к действительности – тончайший инструмент, реагирующий на появление нежизненного, уравнивающего, потустороннего. Сердце – центр жизни, её источник, её начало, её конец. «Ему часто казалось, как будто сердца уже и вовсе не было у него, и он со страхом хватался за него рукою».

Столкновение философа Хомы и ведьмы – это столкновение жизни и власти, понимаемой как смерть. Гоголь не осмысливает до конца эту проблему во всех «метафизических» тонкостях, поскольку резко противопоставляет два различных по сути дела влечения: сексуальное влечение, по-

нимаемое в широком смысле как стремление, переживание, ощущение жизни, и агрессивное влечение, цель которого – разрушение, подавление, ликвидация разнообразия. В обыденной, реальной жизни человека эти влечения переплетаются. Их трансформация через систему запретов и дозволений культуры порождает причудливые симбиозы их проявлений в различных её сферах. Осознанно или бессознательно, но Гоголь словно предупреждает, что слепая вера в «доброту» человеческой натуры является одной из самых вредных иллюзий, от которых человек ожидает улучшения и облегчения своей жизни, в то время как в действительности она наносит только вред. Нет нужды продолжать эту мысль, ибо столкновение философа Хомы и ведьмы-паночки – это не только и не столько столкновение «добра и зла», как иногда истолковывается в нашей литературе [9], точнее будет сказать – это столкновение жизни и смерти, свободы и власти. И это столкновение характеризуется абсолютной несовместимостью, противоположностью. Нрав, характер, «природа» философа Хомы разгульны, карнавальны, дионистичны, необузданны. Это отнюдь не означает, что философ Хома – олицетворение добра в противоположность ведьме-паночке. В разгуле, карнавальности кроется зло; разгульность, карнавальность есть некая изнанка зла, насилия, жестокости, своеобразия, поскольку отсутствуют самообуздание, самоуправление. Человек предаётся телесности и душевности. Силы философа Хомы поглощены противодуховными содержаниями; философ Хома действует как раб своих влечений и душевых механизмов.

Стоит отметить два момента. Хома прячется за разгульность, он стремится в ней раствориться, с другой стороны, он этого не может добиться, сделать, поскольку боится, бессилен противостоять страху. «...Он упросил Дороша, который посредством протекции ключника, имея иногда вход в панские погреба, вытащить сулею сивухи, и оба приятеля, севши под сараем, вытянули немного не полведра, так этот философ, вдруг поднявшись на ноги, закричал: “Музыкантов! Непременно музыкантов!” – и, не дождавшись музыкантов, пустился среди двора на расчищенном месте отплясывать

трепака». И ниже: «Не побоюсь, ей-богу, не побоюсь!» – сказал он и, очертивши по-прежнему около себя круг, начал припоминать все свои заклинания».

Стремление, желание, влечение пережить силу мистического, иррационального оказалось для Хомы сильнее страха. Вспомним последнюю сцену в церкви. «Поднимите мне веки: не вижу! – сказал подземным голосом Вий, – и всё сонмище кинулось поднимать ему веки».

«“Не гляди!” – шепнул какой то внутренний голос философи. Не вытерпел он, глянул...». «Не вытерпел», захотел глянуть в глаза Вию. Страсть почувствовать, пережить мгновение смерти оказалась сильнее жизни. Внутренний голос, интуиция говорили одно, но страсть продиктовала другое. Гоголь был знаком с древнегреческой мифологией. И хотя он в примечаниях специально оговаривает, что «Вий есть колоссальное создание простонародного воображения», тем не менее, аналогия с «глазом» кормчего Линкея, всё видящего насквозь, несомненна [10]. Вопрос здесь в другом: зачем Гоголю понадобился образ Вия? Вроде бы ведьма-паночка сама могла бы справиться с философом Хомой. Однако это кажущееся впечатление.

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо рассмотреть, как представлено пространство в данной повести. Ю. М. Лотман, касаясь пространственной организации художественного произведения, пишет: «Пространство в художественном произведении моделирует разные связи картины мира: временные, социальные, этические и т. д.» [11].

Пространство в повести Гоголя имеет несколько уровней. Это и социальное пространство киевских площадей и рынков, и тот ландшафт, в котором очутились ритор, философ и богослов, и архитектурное пространство хутора, пространство церкви и пространство зла, и, наконец, сакральное пространство, в котором силы зла уже не действуют, в котором они бессильны.

Видящий насквозь Вий понадобился ведьме-паночке, чтобы рассечь непроницаемое, неподвластное пространство. Когда Гоголь описывает пространство, то оказывается, что оно пожирает, схлопывает время – время останавливается, сжимается до мгновения; Хома в одно и то же время нахо-

дится в двух местах – в некоторой области ландшафта и в пространстве зла. Например: «Он опустил голову вниз и видел, что трава, бывшая почти под ногами его, казалось, росла глубоко и далеко и что сверх её находилась прозрачная, как горный ключ, вода, и трава казалась дном, какого-то светлого, прозрачного до самой глубины моря». Там, где находится зло, там нарушается привычная пространственная и времененная структура.

Это пространство зла имеет реальные черты, характеристики, телесные свойства евклидового мира, но только с той разницей, что преодолевают его «во всю пруть», и «всё от быстроты мелькало неясно и сбивчиво в его глазах». Пространство гоголевского «Вия» полно динамики, изменчивости. Это характерная черта его; причём это касается и профанного пространства, и пространства зла, только сакральное пространство характеризуется инвариантностью и однородностью, которую не может преодолеть зло: «Все глядели на него, искали и не могли увидеть его, окружённого таинственным кругом».

Столь же необычно и время. В «Вие» время не просто изменчиво, это не просто смена минут, часов, дней. В «Вие» время – это «веремія», некая кутерьма. Время в «Вие» не суматоха, не хаос, но определённая круговерть, цикличность. Главная особенность времени «Вия» – его обратимость. Об этой обратимости Гоголь пишет трижды.

Первый раз Гоголь говорит об этом так: «Может быть, даже она не поразила таким паническим ужасом, если бы была несколько безобразнее... Оно было живо, и философу казалось, как будто бы она глядит на него закрытыми глазами...» Зло принимает различные лики, оно на некоторое время способно все процессы обратить вспять, сделать мёртвое подобно живому.

Второй раз: «...труп уже стоял перед ним на самой черте и вперил в него мёртвые, позеленевшие глаза». Обратимость времени слабеет, не достигает силы прежнего, всё явственные проявления сил распада. В самой обратимости времени нет никакой связанности, единства промежутков и мгновений; каждое мгновение ограничено от другого. Эта обратимость не линейна, не циклична, а скорее «винтообразна». Всё равно есть предел обрати-

мости времени. Деформация обратимости порождает эффект близости связки: «Наконец вдруг что-то засвистело вдали: это был отдельный крик петуха. Изнурённый философ остановился и отдохнул духом». Это можно истолковать и как «возврат времени» в прежнюю колею, и как то, что ведьма-панночка (силы зла) и философ Хома находятся в разных – каждый в своём, но в соприкасающихся, тождественных временах.

Третий раз: «...и поднялся мертвец. Ещё страшнее был он, чем в первый раз. Зубы его страшно ударялись ряд об ряд, в судорогах задёргались его губы, и дико взвизгивая, понеслись заклинания...».

В последнюю ночь энергия распада достигла своего апогея. Гоголь нигде не говорит, что это ещё «действовала», сопротивлялась ведьма-панночка. Философ Хома в последнюю ночь противостоял злу как таковому во всей каменности, железности.

Обратимость времени дошла до предела, «винтообразный промежуток времени» редуцировался в одно место, куда поставили «Вия», «где стоял Хома».

Вновь возникает вопрос: почему Гоголь связывает появление зла со временем, а не с пространством? Здесь сказывается особенность понимания природы зла. Зло не всюду присутственно, зло локально в пространстве. Гоголь разрывает пространство и время – это разные ипостаси. Только лишь обратимость времени способно наполнить пространство злом. Время – особый субстрат, особыя субстанция. Приходит время, и встают, и ожидают силы зла и само зло.

В «Вие» легко различить время внешнее и локальное, например время ведьмы-панночки. Различие внешнего времени и локального характерно для всех циклов «Миргорода». Но в «Вие» локальное время опространственно. Обратимость, деформируемость локального времени происходит в пределах ограниченного пространства – пространства церкви. В пределах ограниченного пространства пересекаются обычное время, локальное время ведьмы-панночки и время Хомы. Отличием локального времени является необычность процессов, с резко выделенными признаками разложения, рас-

пада, аритмии (особую роль играют хаотические движения и звуки – грохот, шум, визг, треск, скрежет, кипение, завывание и т. д.). Главным признаком локального времени является резкая противоположность обычному времени, которое выступает как фон. В самом пространстве церкви имеется место – по форме это цилиндр, уходящий в небо: «Наконец гроб вдруг сорвался со своего места и со свистом начал летать по всей церкви, крестя во всех направлениях воздух. Философ видел его почти над головою, но вместе с тем видел, что он не мог заполнить круга им очерченного, и усилил свои заклинания». Это и есть сакральное пространство. В сакральном пространстве нет времени, оно безвременное. Гоголь скуп на него характеристику. Даже Хома не совершает никаких особых физических движений. Он «не имел духу разглядеть всю эту нечисть». «Все глядели на него, искали и не могли увидеть его, окружённого таинственным кругом».

* * *

Почему умирает Хома? Почему читатель видит, что и панночка-ведьма, тем не менее, не вышла победительницей?

Хома пренебрег сакрально-духовным, сакрально-христианским. Конечно, тут сказывается авторское понимание демонологии. Но «измотанный, растерянный, он начал припоминать все, какие только знал молитвы...»

Философ Хома имеет возможность преодолеть силы зла через обращение к молитве. Хому погубила непоследовательность. Он уже знал, что есть зло, он начал его побеждать через молитву и сопротивление силою, но страсть увидеть, узреть самую суть зла, само его основание, глянуть ему как таковому злу в глаза оказалась сильнее. Гоголь безотчётно, неосознанно указывает, обращает внимание, что в народной традиции сложилось определённое представление о том, как и какими способами можно противостоять злу. Идея молитвенной покорности с сопротивлением злу силою позволяет предположить, что «Вий» Гоголя есть исток и тайна его дальнейшей духовной эволюции, которая привела его к «Выбранным местам из переписки с друзьями». И можно предположить, что непонимание В. Г. Белинским идейной

направленности «Вия» послужило отправной точкой в неприятии «Выбранных мест...» и «Размышлений о божественной литургии».

Философ Хома вынес себе смертельный приговор ещё там, в хлеву, той сакральной фразой:

«– Слушай бабуся! – сказал философ, – теперь пост; а я такой человек, что и за тысячу золотых не захочу оскоромиться».

Старуха ведьма уже знала, что Хома-философ не устоит. Перед злом тяжело устоять, особенно когда оно способно превращаться, принимать лики прямо противоположные, чтобы человек соблазнился. «Затрепетал, как древесный лист Хома: жалость и какое-то странное волнение и робость, неведомые ему самому, овладели им...» Философ Хома ошеломлён – он боролся со злом, уничтожал зло, сопротивлялся злу – ведьме, и вдруг перед ним девушка, красавица, и его охватывает смятение, сострадание, печаль, досада. И страх ещё больший овладел его душою, и оставалось одно: «бежать во весь дух».

Таков Гоголь: малейшее самопредание злу обирается трагедией человека – безумием или смертью. Человек должен противостоять злу всею свою волею, крепостью души. Всякие же колебания по поводу сопротивления злу силою – свидетельство того, что оно фактически внутренне воспринято.

Все поведение философа Хомы строится на сомнении в бытии Божием, хотя внешне он читает молитвы и знает заклинания монаха против зла, против «нечистых духов». Хому не постигают ужасы Божьи, как Иова, поскольку философ в общем-то не страдает. Он старался преодолеть свой страх и своё одиночество посредством собственного разумения и увещевания. Характерно, что и еще одна сакральная фраза, так сказать, с головой выдаёт философа: «Три ночи как-нибудь отработаю, – подумал философ, – зато пан набьет мне оба кармана чистыми червонцами». Будь Хома до конца, воистину верующий, будь его невинность выстрдана, он бы интимно обратился к Господу, он бы увидел повышенное, пристальнейшее к себе внимание, он бы, как и Иов, вопросил Господа: «Что такое человек, что Ты столько ценишь его и обращаешь на него внимание Твое, посещаешь его

каждое утро, каждое мгновение испытываешь его? Доколе же Ты не оставишь, доколе не отойдешь от меня, доколе не дашь мне проглотить слону мою? Если я согрешил, то что я сделаю Тебе, страж человеков! Зачем Ты поставил меня противником Себе, так что я стал самому себе в тягость? И зачем бы не простить мне греха и не снять с меня беззакония моего? ибо, вот, я лягу в прахе; завтра поищешь меня, и меня нет» [12].

Философ Хома не в тягость себе и беззакония своего не ощущает, не понимает, что Господь дал шанс ему, когда «в страхе очертил он около себя круг».

Гоголь как раз и подчёркивает начерченным кругом присутствие Господа – только открай глаза свои, признай, поверь в Божие милосердие. Мы же видим обратное – отсутствие чувства присутствия. Гоголь, чтобы подчеркнуть этот трагический момент, пишет: «Хома не имел духа взглянуть на неё. Она была страшна...» Все же философ Хома смотрит на ведьму-панночку. Но как? Какими глазами, чьими глазами? И почему он не смотрит туда, где присутствует Бог, почему его взор не устремлён к небу? Поэтому он и один, остался сам на сам, поэтому он не побеждает зло...

В заключение приведём высказывание Гоголя, которое для широкой публики покажется странным, поскольку многолетние старания критиков, писателей, искусствоведов, историков и так далее превратили великого писателя в кого угодно, только не в верующего человека: «Мы видим одни только препятствия, не замечая, что они-то суть наши ступени восхождения. А чаще всего мы видим иначе: пригорок нам кажется горою, малость великим

делом, призрак действительностью, всё преувеличивается и пугает нас. Потому, что мы глаза держим вниз и не хотим поднять их вверх. Ибо если бы подняли их несколько минут вверх, то увидели бы свыше всего только Бога и свет, от Него исходящий, освещающий все в настоящем виде, и помеялись бы сами тогда слепоте своей» [13].

Нам представляется, что с позиций религиозно-нравственной веры должно быть переосмыслено всё творчество Гоголя, поскольку православный образ мира никогда серъёзно у нас не исследовался. И эта тема ещё ждёт своих исследователей.

Примечания

1. Кузнецов В. Герменевтика и её путь от конкретной методики до философского направления // Логос. 1999. № 10. С. 86–87.
2. Есаулов И. А. Спектр адекватности в истолковании литературного произведения «Миргород» Н. В. Гоголя. М., 1997. С. 99.
3. См., напр.: Лотман Ю. М. В школе поэтического слова. Пушкин. Лермонтов. Гоголь. М., 1988; Машинский С. И. Художественный мир Н. В. Гоголя. М., 1979.
4. Гоголь Н. В. Размышления о божественной литургии. М., 1990. С. 90.
5. Евр., 11, 1.
6. Машинский С. И. Художественный мир Н. В. Гоголя. М., 1979. С. 80.
7. Иов., 1, 21.
8. См.: Фрейд З. Введение в психоанализ: лекции. М., 1991. С. 256.
9. Гус М. Живая Россия и «Мёртвые души». М., 1981. С. 23, 80.
10. Голосовкер Я. Э. Логика мифа. М., 1987. С. 12.
11. Лотман Ю. М. В школе поэтического слова: Пушкин, Лермонтов, Гоголь. С. 252.
12. Иов, 7. 17–21.
13. Гоголь Н. В. Правило жития в мире. Днепропетровск, 1999. С. 8–9.

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

УДК 167

О. А. Казакова

СТИЛЬ ПОСТАНОВКИ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИХ ПРОБЛЕМ

В статье идет речь о тех актах проблематизации, которые осуществляются в современной науке. В центре внимания находятся основные идеалы, определяющие содержание научных проблем.

This article is about research problem's statements which are carried out in modern science. The author gives much consideration to basic ideals which define the matter of scientific problems.

Ключевые слова: проблема, познавательная идея, оценка, когнитивная связность, логическая простота.

Keywords: problem, cognitive ideal, assessment, cognitive coherency, logical simplicity.

Общая схема любого способа мышления:
1) постановка проблемы; 2) формирование метода;
3) применение метода к проблемному знанию и преобразование его в результат; 4) оценка и обоснование результата. Все эти акты присущи и научному мышлению, важно найти их специфику.

Идеалы научных результатов позволяют ставить исследовательские проблемы.

Проблема должна заменить внешний объект и стать для научного разума внутренним предметом. Суть любого оценивания заключается в выборе чего-то одного из некоторого многообразия. Таким множеством в науке являются различные формы результативного знания. Исходными формами выступают научные факты, отражающие непосредственные влияния объективной реальности на учёных. Все другие научные результаты возникают в массивах самого знания. Это означает, что внешние объекты заменяются единицами знания, они становятся реальными представителями изучаемых объектов в сознании учёных. У такой презентации (представления) альтернатив нет, ибо в познании внешнее всегда обречено остаться внешним. Замена внешнего объекта внутренним предметом и происходит в научном мышлении, этот процесс и осуществляется проблематизацией.

КАЗАКОВА Ольга Александровна – старший преподаватель кафедры философии ВГСХА
© Казакова О. А., 2009

Содержанием проблем становятся различные когнитивные отклонения от идеалов научного знания. Научный разум специфицирует универсальную технологию интеллекта. В ней знания структурируются на предмет (знания-что) и средство-метод (знания-как). Активное воздействие средства на предмет преобразует последний в некий продукт-результат: метод => предмет = результат. Все акты мышления протекают по этой схеме, внося свою конкретную специфику. Не является здесь исключением и постановка научной проблемы. Предмет для неё обнаруживается так. Если учёный сформировался как таковой, то в его сознании существует некая система идеалов-норм. Что бы он ни делал – работа в лаборатории, чтение научных журналов и т. п. – эта система работает в режиме постоянно действующей установки, т. е. протекает непрерывный мониторинг. Как только в поле внимания оказывается элемент знания, нарушающий какую-нибудь норму, он фиксируется для более глубокой и детальной оценки. Такая когниция становится предметом проблемного акта, к которому подбирается соответствующий идеал, и через него призму ненормальное и дефектное знание оценивается как научная проблема и получает формулировку вопроса. Нахождение проблемного знания учёные относят к вершинам научного творчества. Так или иначе предмет для проблематизации обнаруживается на всех микроуровнях эмпирии и теории, идеалов-образцов знания в современной науке накопилось много. Отсюда вытекает растущая динамика количества и качества исследовательских проблем [1, с. 70–86].

Идеал рациональной связности. Его можно сформулировать в виде следующего утверждения: рекомендация, ориентирующая на поиск любых форм несвязности и нарушений единства, представляет собой проблемное правило. Исторически первыми версиями стали нормы логической связности/логической несогласованности. Проблемное правило сформулировал Аристотель в виде требования-установки: «следует смотреть, нет ли где какой-нибудь несогласованности». Данная норма весьма абстрактна, и в каждом специфическом случае она нуждается в должной конкретизации, что требует от ученого соответствующей компетенции. Поскольку рекомендация носит самый общий характер, налицо универсальное правило. Ясно, что у него может быть множество самых различных вариантов. Все идеалы и нормы, о которых пойдёт

речь дальше, можно считать формами требования связности. Стало быть, для всей истории научной нормативности данный идеал является сквозным.

Одно из типичных отклонений от нормы связности – наличие пробелов в некоторой совокупности научных знаний. Речь идет о ситуации, когда вместо логического и идейного единства существуют разрывы, указывающие на отсутствие каких-то значимых элементов знания. Научное содержание здесь представлено множеством разрозненных фрагментов фактов, законов, где каждый элемент о чем-то свидетельствует, но общий смысл целого отсутствует. Это напоминает ситуацию с недостроенной детской мозаикой. Такое положение дел ученый расценивает как проблемное. Иллюстрацию можно взять из истории физики. До 1900 г. классическая электродинамика развивалась на основе принципа непрерывности (электромагнитное поле и его энергия меняются без скачков). Затем возникла квантовая гипотеза, которая актуализировала идею прерывности. К 1910 г. физика стала сочетать полуклассические и полукvantовые теории. Проблемную оценку произвел немецкий ученый М. Планк (1858–1947): «Создавшееся ныне состояние теории, исполненное пробелов, стало невыносимым для каждого настоящего теоретика» [2, с. 619].

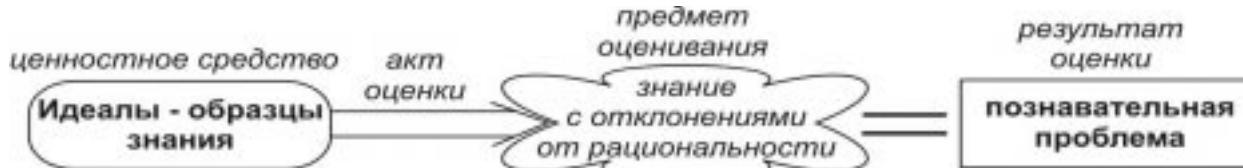
Идеал единства научного знания. Данная норма основана на идее всеобщей связи, имеющей древнее происхождение. Натурфилософское положение «Всё связано со всем» («Всё во всём») входило в фонд античной науки. Процедура оценивания продуктов познания на единство нашла свое отражение в психологии исследователей. Изолированные факты и логические разрывы между понятиями (теориями) в восприятии ученого приобрели черты «удивительного» (Аристотель), «таинственного» (Ф. Бэкон, Дж. Дальтон), «загадочного» (О. Френель, Х. Юкава). При этом ученые осознавали, что данный эффект выражает начальную стадию познания. Оперируя термином «непреодолимое препятствие», Ж. Даламбер подчеркивал, что это лишь кажущееся явление, которое в конце исследования уступает место выясненной связи. Таким образом, эффект «тайны мира» возникает в первоначальный период, когда нечто новое не вписывается в сложившуюся картину.

Идеал внутреннего единства теории. Теоретическое естествознание нацелено «на открытие существенно нового, хотя бы только существенно новых связей между старыми мыслями» (Л. Больцман). Когда в рамках научной дисциплины

накапливается некоторое многообразие форм теоретического знания, начинается этап чисто теоретических проблем. Они возникают в русле «внутреннего совершенства» теории. Этот идеал конкретизирует универсальную норму связности, ибо он направляет усилия исследователя на устранение концептуальных пробелов и разрывов. Такая деятельность составляет важный аспект работы теоретика. К середине XVII в. математическая задача о квадратурах и проблема касательных получили разнообразные виды решения, но они оказались ученым совершенно изолированными по отношению друг к другу. Связь этих задач была впервые осознана Дж. Грегори и И. Барроу. Последний показал, что проблема касательных является обратной по отношению к задаче о квадратурах, и наоборот. Обобщенная проблема стала важной предпосылкой в формировании развитого исчисления бесконечно малых, построенного на взаимосвязи дифференциального и интегрального аппаратов.

Основной объем противоречий типа «факты – теория» формируется за счет новых фактов. Но есть и иные случаи, когда инициатива обновления исходит от теории. Из нее выводятся следствия в виде предсказаний фактов и сопоставляются с данными, которые могут быть известны давно. Подобным образом возник фотометрический парадокс. Строя модель космоса, Ньюton использовал аристотелевскую идею о вечной и неизменяющейся Вселенной. Астрономы де Шезо (1744 г.) и Ольберс (1826 г.) из ньютоновской КМ сделали выводы. Рассуждали они так. Если пространство вокруг Земли бесконечно, вечно и неизменно и если оно равномерно заполнено звездами со средней постоянной плотностью, то полное количество света, посыпанное на Землю звездами, должно быть бесконечным. Ночное небо должно быть залито светом, но наблюдения показывают обратное. Данное противоречие теоретического следствия с простейшими фактами стало важной проблемой развития космологической картины. Фотометрический парадокс разрешался этапами. Сначала была принята эволюция звезд с устойчивостью и равномерным распределением галактик, а после открытия Э. П. Хабблом эффекта красного смещения (1929 г.) окончательно утвердилась модель нестационарной Вселенной с разбеганием последних. Здесь уже теоретические следствия совпали с чувственными данными.

Идеал единства старого и нового знания. Из всех типов познания наука является самым динамичным. Один из её основных целевых идеалов –



ускоренное производство новых единиц знания. Хотя всякое новое вырастает на почве старого, их связь в науке проблематична. Когда делается научное открытие, чаще всего оно вызывает когнитивные противоречия. Некоторой конкретизацией нормы связи старого и нового является принцип соответствия, выдвинутый датским физиком Н. Бором (1885–1962). Он признаёт, что старая теория должна стать частным следствием новой теории. Речь здесь идёт только о единстве теорий внутри теоретического уровня. Кроме того, обязательна динамика обобщения и перехода от частной системы к фундаментальной теории. Этим двум условиям и соответствуют классическая механика и квантовая механика. Последняя охватывает многие процессы, включая макромир и микромир, где действуют световые и околосветовые скорости. Медленные движения в макромире отражают классическая механика, как старое знание она стала частью широкой квантовой концепции.

Проблемный канон противоречивости. Все противоречия в прошлой науке расценивались в виде ошибочных результатов и отбрасывались как не нужные заблуждения. Ситуация стала меняться только во второй половине XIX в. Теоретическое обоснование исчисления бесконечно малых (Коши, Вейерштрасс) внесло коррективы в традиционную нормативность – некоторые виды противоречий стали считаться проблемными индикаторами последующего развития математики. Такая переоценка дала свои плоды. Когда в самом начале XX в. Д. Гильберт выступил с докладом на международном конгрессе, то из 23 сформулированных им проблем несколько имело форму явного противоречия. Вот почему следует согласиться с английским экономистом Л. Роббинсом в том, что в достаточно зрелой науке выбор проблем не может более определяться наивной рефлексией, он диктуется системой разных идеалов.

Норма ясного и чёткого смысла с определённой упорядоченной структурой. Американский психолог У. Джемс (1842–1910) полагал, что в интеллектуальной жизни следует надлежащее место предоставить смутным и неясным представлениям. С логической точки зрения все неопределенные и двусмысленные суждения осуждаются и подвергаются критическому изгнанию. И если это станет стратегической линией, задающей только определенные и четко структурированные понятия, теории и концепции, то такой универсальный рационализм может подорвать корневую систему человеческого творчества. Окружающая нас Вселенная неизмеримо богата и сложна, все человеческие подходы изначально упрощают положение вещей. Вот почему познавательная культура должна пульсировать между двумя крайними полюсами: ясная и точная определенность – неясная и смутная неопределенность. Учёный здесь

говорит о двойственности нормы определённости. Если она указывает на неопределённые фрагменты знания, то выступает проблемным каноном. Уже в оценке готового решения норма становится идеалом результата. Сводить дело науки к последней функции означает: встать с двух ног на одну. С Джемсом солидарен английский лингвист Дж. Остин (1911–1960). Он дал детализированный перечень возможных отклонений от нормы смысловой определенности: 1) приблизительное представление о некотором объекте; 2) двусмысленность, допускающая двоякое истолкование; 3) неточность – нет подробного указания признаков; 4) слабая детализированность; 5) формулировки даны в общих терминах, охватывающих довольно много самых различных случаев; 6) описание не очень полное. Представив такой портрет неопределенности, Остин замечает, что было бы очень прискорбно, если бы все это прошло под флагом критического отрицания. Неопределенность описания можно расценить и как позитивный фактор продвижения к определенным структурам [3, с. 187]. К этому лишь следует добавить, что описание проблемы будет неизбежно страдать дефектами неопределенности, так как само знание здесь содержит смутную неясность. Как раз решение и должнонести сюда свет порядка и завершенности.

Идеал связи фактов, эмпирических законов и теории. Даже в одной дисциплинарной области факты сами по себе разрознены и напоминают рассыпь горошин на земле. Такую ситуацию учёные считают проблемной и ищут соответствующий эмпирический закон, только он может связать факты в единство. Так, в середине XIX в. химики знали несколько десятков химических элементов. Поскольку связи между ними не было, они расценили это как проблему. Когда Д. И. Менделеев открыл закон («положение элемента определяется его атомным весом»), то на его основе была построена периодическая таблица. Должное ей объяснение дала квантовая теория.

Согласование фактов с верхними слоями может сопровождаться изменениями последних. Ток преобразований способен достигать фундаментальных теорий, а может не затрагивать законы теории, вызывая изменения модельных схем и математического аппарата. Так, опыты Й. Лошмидта в свое время показали, что скорость диффузии одного газа в другой на два порядка меньше скорости, предсываемой молекулярно-кинетической теорией (МКТ). Это противоречие Р. Клаузиус осознал как проблему и разрешил ее путем сохранения основ МКТ. Изменению подверглась модель молекулы, материальная точка уступила место твердому шару, что, в свою очередь, потребовало введения новых переменных в уравнения. Такие новообразования сняли противоречия экспериментальных данных с теорией.

Идеал когерентности теорий. Он является одним из вариантов нормы связности и исходит из признания идеино-логической согласованности элементов теории. Любое рассогласование будет в свете этой нормы проблемой. Самым очевидным отклонением от когерентности выступает логическое противоречие, оно сразу «бросается в глаза» теоретика и оценивается в качестве проблемы. Установка на выявление когнитивных диссонансов сложилась еще на этапе становления науки (античная математика, астрономия, статистика и т. п.) и для современной науки стала традиционной нормой. На рубеже XIX и XX вв. А. Эйнштейн зафиксировал полярное расхождение между принципом относительности механики и представлением электродинамики об абсолютном эфире. С этой проблемы началось становление специальной теории относительности.

Итак, идеал когерентности ориентирован на достижение внутреннего совершенства теоретического уровня. Поскольку он обладает сложной архитектурой, согласование разных элементов и подуровней идет непрерывно. Данный идеал нацеливает учёных на то, чтобы они искали различные расхождения, разрывы и нестыковки, чтобы в ходе решения устранить их.

Норма простоты. Свой специфический смысл несет правило простоты. Его первые версии характерны для древней науки в виде неявных форм, не имеющих четких формулировок. О скрытой форме существования идеала простоты можно говорить в связи с платоновской идеей теоретизации науки. Если древним астрономом она предписывала спасать явления неба математической схемой, то это означало сведение пестрого многообразия фактов к немногим общим утверждениям. Всякая теория упрощает эмпирию. В средневековой науке норма простоты приобрела явный вид в форме «бритвы Оккама». Её смысл: «Бог как гений сотворил мир простым, и эту суть не надо умножать». Она стала главным методом критической оценки геоцентризма Птолемея со стороны польского ученого Н. Коперника. Он признал, что большое число эпизиков – главный недостаток теории. С такой проблематизацией началась революция в астрономии.

Итак, процесс научной проблематизации про текает в рамках такой интеллектуальной технологии, где посредством идеалов оцениваются определенные фрагменты знания и обнаруженные отклонения становятся содержанием проблем.

Примечания

1. Юлов В. Ф. Научное мышление. Киров, 2007.
2. Планк М. Единство физической картины мира // Планк М. Избранные труды по физике. М., 1975.
3. Остин Дж. Смысл и сенсибилии // Остин Дж. Избранное. М., 1999.

УДК 159.955

M. A. Ерошкин

ЦЕННОСТИ В ПРОЦЕССЕ МЫШЛЕНИЯ ИСТОРИКА

Данная статья представляет комплексную стратегию исследования исторического мышления. Рассматриваемая стратегия включает пять аналитических методов: логический, психологический, информационный, эволюционный и технологический. Главным предметом исследования являются ценности в процессе исторического мышления.

This article represents the complex strategy of the study of the historical thinking. Offered strategy includes five analytic methods – logical, psychological, information, evolutional and technological. The main subject of the study is values in the historical science thinking.

Ключевые слова: ценности, историческое мышление, аналитический метод.

Keywords: values, historical thinking, analitic method.

Ценность как важнейшая регулятивная составляющая любой целенаправленной деятельности, включая научную, является для исследователя, в том числе и исследователя-историка, не только рациональным ограничителем, задающим определённые качества его научной работы, но и особым внутренним переживанием. Это многообразие феномена ценности, особенно в контексте такой сложной деятельности, какой является историческое исследование, требует многостороннего подхода к данному феномену.

Важнейшим видом активности, в которую в процессе исследования оказываются включёнными ценностные составляющие, является собственно мышление исследователя. О проблеме научного мышления к настоящему моменту написана необозримая научная и философская литература, так или иначе затрагивающая и ценностную проблематику. Поднимался также и вопрос о создании некоего интегративного подхода к исследованию научного мышления и мышления человека в целом. Этот подход, по крайней мере потенциально, мог бы объединить в себе сильные стороны различных путей исследования, которые обозначились в изучении проблематики мышления. В свою очередь, разные подходы могли бы продемонстрировать и разные аспекты такого явления, как ценность, причём не в виде сухой нормативной схемы указателей и ограничений, наложенной на деятельность исследователя, а в виде целостного переживания, имеющего личный характер.

В работе В. Ф. Юлова «Мышление в контексте сознания» выделены следующие распространённые подходы к исследованию проблемы мышления: 1) логический подход, или логицизм; 2) психологический подход, или психологизм; 3) эволюционный подход; 4) информационный подход; 5) технологический подход в качестве авторской концепции [8]. Последний выделен исследователем в качестве интегративного, объединяющего разные пути представления мышления в виде единой картины живого, последовательно развивающегося процесса, интегрирующего различные уровни психики – от аффективных проявлений до способностей к рациональному осмысливанию окружающего мира.

Представляется, что адекватный анализ процесса мышления исследователя-историка и руководящих им ценностных ориентаций может быть в значительной степени углублен, если использовать при этом анализ сильные стороны всех вышеперечисленных подходов к проблеме мышления. Многоаспектный феномен ценности, да ещё в связи с не менее сложным феноменом научного (в данном случае – исторического) мышления может быть понят только в рамках многостороннего и системного исследовательского метода.

В рамках логической парадигмы исследования мышления на первое место выходит анализ его логической структуры, последовательности умозаключений от посылок к выводам. Именно логический аспект мышления содержит в себе важнейшие нормы и ограничения, дающие в итоге строгое, правильно организованное суждение. Изучение логической структуры исторического мышления позволяет выделить эти нормы в наиболее чётком, но и наиболее абстрактном, довольно мало применимом на практике виде.

Психологическая парадигма – важный путь изучения ценности именно как человеческого переживания. Не секрет, что значимость тех или иных норм научности для многих людей носит не только институциональный (продиктованный необходимостью следовать нормам определённого общественного института – в данном случае науки), но и личный характер, то есть является значимым личным переживанием.

Этот аспект особенно важен как раз для исторического познания. Данный вид познания имеет не только ценность в смысле удовлетворения человеческого стремления к истине. История для большинства людей, даже для незанятых историческими исследованиями профессионально, имеет значительный личный интерес. Разумеется, в первую очередь это относится к истории того сообщества, к которому человек ощущает свою принадлежность – своей родной страны, своего народа, своей религии, своей значимой социальной группы. Не случайно и многоразличные идеологичес-

кие концепции в той или иной мере включают в свой состав осмысленные в определённом, им свойственном, ключе «уроки истории». Вполне правомерно также система государственного школьного образования в большинстве стран мира включает историю в состав школьной программы, причём эта образовательная дисциплина отличается высокой степенью эмоциональной нагруженности и идеологизированности.

Мировоззренческая значимость определяет и стремление человека к занятию именно исторической наукой. Личное желание изучить более подробно тот или иной понравившийся предмет – причина увлечения не только историей, но в случае исторического познания эмоциональный и мировоззренческий компоненты представляются наиболее весомыми. Существенный вес здесь приобретает феномен «исторического интереса», в своё время глубоко проанализированный отечественным исследователем А. И. Ракитовым: «Ясно, что исторический интерес не результат абстрактного отношения к вечным и неизменным культурным ценностям, но феномен, порождаемый самой историей. Возникнув и сформировавшись, он входит в набор ценностей определенной эпохи, в ценностную парадигму... Прошлое завораживает, притягивает, вызывает споры, включается в систему политической и правовой аргументации» [7, с. 47–48].

В то же время важной проблемой является отделение феноменов собственного сознания исследователя от феноменов изучаемого им исторического процесса: «Подчас учёный видит в источнике лишь то, что хочет видеть. Между тем, в нем всегда содержится собственная реальность, невыводимая из себя и имманентная» [3, с. 322]. Здесь уже встаёт проблема «отделения» психики исследователя от изучаемого объекта, тем более серьёзная, что изучается человеческий мир.

Эволюционный подход к изучению мышления предполагает исследование сложившихся в ходе становления и развития человеческого рода предпосылок этого мышления. Важнейшим видом человеческого восприятия мира является память о событиях, происходивших в прошлом. Значимость этого вида знаний о мире человеку обычно не нужно доказывать. Как на обыденном, так и на теоретико-мировоззренческом уровнях история зачастую воспринимается именно как своеобразная «память народа», передающаяся через культурные и образовательные механизмы общества. Ссылки на исторический опыт используются (правда, трудно сказать, насколько обоснованно и добросовестно) государственными деятелями, общественными лидерами, даже простыми людьми: «Мудрость человеческая имеет нужду в опытах, а жизнь кратковременна» [4]. Мало того, потребность опираться в своём поведении на тот или иной значимый пример является не только достоянием человеческой

культуры, она свойственна и многим высокоорганизованным животным. Трудно сказать, насколько именно этот аспект человеческого интереса к прошлому можно хотя бы опосредованно считать эволюционно обусловленным, однако само по себе подобное сходство заслуживает быть отмеченным.

В свою очередь, исторический опыт общества, накопленный уже не в биологической, а в социальной эволюции, оказывает воздействие, хоть и не всегда осознанное людьми, на формы познавательной деятельности в нём, в том числе и на знание истории общества. «Система ориентаций – мировоззренческих и ценностных установок – в каждой данной социальной среде обуславливает неявным образом тип, характер, круг и способ исторических объяснений, на которые способен сам историк как носитель исторических представлений» [1, с. 24].

Информационный подход к мышлению представляет его в первую очередь как некий процесс получения, накопления и переработки информации. Во многих значимых аспектах это, разумеется, относится и к научному мышлению, в том числе в рамках исторического исследования. Мало того, в исторической науке вообще весьма сильна «факторологическая» традиция, для которой важнейшим занятием историка является именно сбор и накопление фактов. В философском осмыслиении исторического познания такая позиция получила освещение прежде всего в трудах неокантианцев, из которых можно выделить Г. Риккера. При этом автор обозначил и тесную связь выбора исторических явлений для изучения с культурными ценностями: «Из необозримой массы индивидуальных, т. е. разнородных, объектов историк останавливает свое внимание сначала только на тех, которые в своем индивидуальном своеобразии или сами воплощают в себе культурные ценности, или стоят к ним в некотором отношении» [6]. При всей спорности сведения истории к изучению индивидуального здесь намечена важная проблема оценки и отбора исторического материала исследователем.

Но, кроме того, историческая наука несёт в себе и функцию передачи информации между поколениями, отмеченную М. А. Бартом: «...Специфическая особенность системы “общество” в том и заключается, что по крайней мере с момента, когда оно вступило на почву цивилизации, в его памяти наряду с “текущей”, функциональной информацией (о состоянии и взаимодействии подсистем и элементов) должна ещё храниться и информация долговременная, относящаяся к генезису сущего, историческая» [1, с. 5].

Другой важный аспект исторического исследования – проблема получения истинных знаний о прошлом. Если перевести на язык «информационной» парадигмы, речь идёт о расшифровке «сигнала», который доставляет исследователю истори-

ческий источник. И здесь внутренние ценности исторического познания позволяют определять как сравнительную значимость «сигналов» – источников, так и то, насколько адекватно этот «сигнал» был принят историком. «В большинстве наук исследователь имеет перед глазами факт – элемент изучаемой им действительности, он может его наблюдать или воспроизвести в эксперименте. Историк лишён такой возможности. У него нет непосредственного контакта с фактами прошлого, он имеет дело с источниками. Исходя из них он реконструирует факты» [2, с. 11]. Оставляя в стороне то, что прямая «данность» факта не является, по современным представлениям, атрибутом даже естественных наук, специфика получения информации историком (через обязательное использование источника) отражена здесь верно.

Технологический подход к мышлению рассматривает его как процесс, описываемый триадной формулой «проблема – метод – результат» [8]. В историческом исследовании мы можем выделить также ключевые (в том числе и для аксиологической, а не только методологической проблематики) компоненты даже легче, нежели, скажем, в обыденном или мировоззренческом познании.

Так, в современном историческом поиске первостепенным элементом является постановка проблемы: что именно в истории будет рассматриваться данной статьёй, монографией или диссертацией. Данный процесс имеет ценностный характер. Он представлен рядом аспектов. Во-первых, обосновывается значение темы исследования – по отношению к состоянию исторической науки (уже – для её конкретного раздела, скажем, истории Древнего Египта или истории виноделия) или для общества в целом. Здесь тесно взаимодействуют как внутринаучная, так и общесоциальная значимость конкретного исследования, нередко сталкиваются внутренние ценности науки и ценности широких (или имеющих власть) общественных кругов, заинтересованно оценивающих конкретную историческую проблему.

Следующий акт – это этап подбора и применения методов, которыми будет исследована поставленная проблема. Здесь снова реализуется роль ценностей как нормативно-регулятивного компонента исследовательской деятельности. Важнейшее значение здесь приобретают как раз ценности «методоса», рекомендующие приемлемые с научной точки зрения действия исследователя. Это как раз те аспекты феномена ценности в историческом познании, которые затрагивают логический и информационный пути исследования исторического мышления. При этом важнейший метод историка – метод исторической критики – сам по себе является актом выбора и оценки: «История основана на синтезе двух вещей, только и существующих в этом синтезе, – на свидетельстве и критике» [5, с. 194].

Наконец, итогом исследования является определённый результат – как в виде конкретной работы, так и в виде определённого рода выводов, в ней содержащихся. Решение оценивается в первую очередь научной средой с точки зрения системы критериев: соответствует ли оно нормам того или иного когнитивного результата; вносит ли полученный ответ что-то новое в историческую картину, адекватен ли он проблеме; является ли решение в достаточной мере доказательным и обоснованным; не повторяет ли оно, случайно или намеренно, уже имеющиеся выводы других исследователей, то есть не является ли всего-навсего плодом малых знаний автора, обычной компиляцией или вовсе плагиатом. На последнем этапе прослеживаются ценности как научного «этоса», так и научного «методоса». Здесь уже встает во весь рост проблематика ценности как явления, не только регулирующего логическую и информационную структуру исторического познания, но и ценности (в том числе достоверного исторического познания как ценности) как личного переживания и как социального феномена, описывающего и предписывающего взаимодействие людей в той или иной социальной группе – в данном случае в группе специалистов-историков.

Итак, эпистемологическая рефлексия темы ценностей в историческом мышлении (шире – в научном мышлении вообще) по необходимости представляет собой сложный и многограничный процесс, вызванный сложным строением как самого современного исторического исследования, так и тех проблем, с которыми оно соприкасается: проблемы научного мышления, нормативной структуры исторического знания, соотношения научных и общественно значимых ценностей. Однако подобное движение «с разных сторон» к проблеме мышления позволяет рассматривать его различные аспекты, в том числе ценностный, не просто как некий выделенный элемент, а как одну из составляющих целостного, живого процесса мышления, не сводимого к одной схеме, пусть даже самой удобной.

Примечания

1. Барг М. А. Становление историзма. М., 1987.
2. Гулыга А. В. Эстетика истории. М., 1974.
3. Каравашкин А. В., Юрганов А. Л. Опыт исторической феноменологии. Трудный путь к очевидности. М., 2003.
4. Кафамзин Н. М. История государства Российского (Предисловие) // http://www.traditionallib.narod.ru/delo/karamzin/karamz01_00.html
5. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории: автобиография. М., 1980.
6. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // http://www.philosophy.ru/library/rickert/k_n.html
7. Ракитов А. И. Историческое познание: Системно-тиоцентрический подход. М., 1982.
8. Юлов В. Ф. Мысление в контексте сознания. М., 2005.

УДК 159.956

И. Ю. Бешкарева

ИДЕИ ИНТУИТИВИЗМА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Статья посвящена проблеме интуиции в русской философии, в частности в творчестве Н. О. Лосского и С. Л. Франка. Их произведения об интуиции в русской философии имеют огромное значение и выводят ее на европейский уровень. С. Л. Франк был не просто продолжателем идей Н. О. Лосского, он внес свой неоценимый вклад проблеме интуиции, рассмотрев интуитивизм в ином ключе.

The article is devoted to the problem of intuition in Russian Philosophy, specifically in the writings of N. O. Losskiy and S. L. Frank. Their works about intuition in Russian Philosophy have great significance and lead out Russian Philosophy on European Level. S. L. Frank not only developed the ideas of N. O. Losskiy, but made an invaluable contribution to the problem of intuition, having considered the intuitivism in another clue.

Ключевые слова: русская философия, интуиция, интуитивизм, С. Л. Франк, Н. О. Лосский, проблема интуиции, живое знание.

Keywords: rissian philosophy, intuition, the intuitivism, S. L. Frank, N. O. Losskiy, the problem of intuition, alive knowledge.

В русской философии к проблеме интуиции существовали различные подходы как в описании самого феномена интуиции, так и в изучении его особенностей.

Основоположником русского интуитивизма безошибочно можно считать Н. О. Лосского, так как он уже в 1905 г. написал свой основной труд «Обоснование интуитивизма», где изложил последовательно свою концепцию понимания интуиции. Оценивая значение этой работы уже позднее, С. Л. Франк в статье «Сущность и ведущие мотивы русской философии» (1925 г.) писал: «...Лишь с работы Николая Лосского “Обоснование интуитивизма” (1905) возникает специфическая русская научно-систематическая философская школа, которая, может быть, позднее превратится в своеобразный эталон для русской научно-философской традиции» [1].

Однако существует мнение, что Лосский лишь наметил основные вехи интуитивизма, а наиболее подробно их проработал и изучил именно С. Л. Франк. Но это не значит, что С. Л. Франк был просто продолжателем учения об интуиции Н. О. Лосского. Он был знаком с этим учением, но внес много собственных идей и высказывал свое несогласие с идеями автора и критиковал их.

БЕШКАРЕВА Ирина Юрьевна – аспирант кафедры философии и социологии ВятГГУ
© Бешкарева И. Ю., 2009

У Н. О. Лосского и С. Л. Франка изначально разные определения интуиции. По Франку, интуиция – это кратковременное, «внезапное просветление», трудно поддающееся сознательному управлению и невыразимое в вербально-символической форме, за исключением, быть может, художественно-изобразительных средств искусства. В обыденной жизни, а также научной деятельности человек преимущественно пользуется услугами «отвлеченно-логического» познания, которое пытается, руководствуясь «воспоминанием об исчезнувшей интуиции, по очереди, член за членом, воссоздать в последовательном движении ее многообразие», причем такого рода понятийное мышление неадекватно и схематично.

С. Л. Франк различал два рода интуиции: созерцательную (знание-мысль) и живую (знание-жизнь). Первая, лежащая в основе логического мышления, несовершенна, неполна и даже «ложна», поскольку приобщает человека лишь к одной, «вневременной форме» абсолютного бытия. В живой интуиции, соответствующей начальному этапу процесса познания, сохраняется невыразимое «качество целостности или жизненности, присущее самому предмету» [2].

Н. О. Лосский толковал понятие интуиции гораздо пространнее. Он ставил задачу устраниТЬ противоположность рационального и иррационального путем полной интуитивизации процесса познания. При этом он различал три вида интуиции, способных давать истину об определенных, лежащих в пределах их компетенции объектах: чувственную – о телесно-психических состояниях субъекта; интеллектуальную – об идеальных основах, принципах и законах бытия; мистическую – о «металогических» сферах бытия, Боге [3]. При этом любое полученное на основе интуиции единично-дискретное или даже абстрактно-формальное суждение и понятие не становится от того неадекватным или ложным. Верная, отвлеченно-логическая мысль – законное дитя интуиции.

В интуитивизме истина отождествлялась с бытием и достигалась единственno в том случае, если знание складывалось «только из элементов самого объекта». Основными свойствами истины Лосский считал ее общеобязательность, абсолютность, тождество и вечность, т. е. полную независимость «от познающего индивидуума» и «времени». Он разрабатывал также учение о «психологическом» критерии истины, который заключался в особом чувстве «объективности» и «принудительности», исходящих от предмета и его связей, и служил подтверждением того, что окрашенные этим чувством элементы знания вполне объективны по своей природе. Противоположное чувство «субъективности» означало, что субъект уклонился в сторону само-деятельного синтеза истины. «Верховным» же критерием истины в интуитивизме выступала «налич-

ность познаваемого предмета в знании, само свидетельство его о себе» [4].

В книге «Предмет знания» С. Л. Франк, как и Н. О. Лосский в своем «Обосновании интуитивизма», стремился разработать концепцию интуитивизма и сделать то, что, по его словам, упущено у Лосского, а именно: определить онтологические условия возможности интуиции. Франк полагал, что интуиция возможна в силу того, что во «всединстве» уже коренится индивидуальное бытие, поэтому каждый объект еще до того, как познается, уже находится в непосредственном контакте с познающим, так как «мы слиты с ним не через посредство сознания, а в самом нашем бытии». Абстрактное логическое познание возможно лишь тогда, когда оно основывается на другом, металогическом познании, т. е. на основе «интуиции целостного бытия», которое представляет собой абсолютное единство или всеединство. Все живые существа образуют сферу металогического, которое познается не посредством созерцательной интуиции, а посредством живого познания, происходящего тогда, когда наше Я «не только созерцает объект (т. е. обладает им сверхвременно), но им живет». Еще Лосский указывал, что «невозможно разработать систематическое философское мировоззрение, в особенности религиозного характера, без теории познания» [5]. Поэтому для понимания всей философской концепции Франка важно понять его теорию интуитивизма в сравнении ее с теорией Лосского.

Отдавая должное Лосскому в построении интуитивистской теории познания, Франк подчеркивает, что она имеет один существенный недостаток. Он пишет, что «хотя она и гарантирует реальное понимание предмета через познающее сознание, но это происходит, собственно, только на момент самого восприятия. Понятия бытия как такового, в его полной трансцендентности, т. е. в его независимости от всякого познания, вследствие этого объясняется недостаточно. Вообще нереально постигнуть смысл этого понятия, коль скоро мы за единственную отправную точку принимаем сознание» [6].

Франк пишет, что исходной точкой в нашем рассуждении должно стать само бытие. Вот как он сам излагает свою теорию интуитивизма: «Тот факт, что нечто вообще существует и, таким образом, существует бытие, как таковое, намного более очевиден, нежели тот, что мы обладаем сознанием. На вопрос критической философии, существует ли бытие вне нас или только внутри нас, в нашем сознании, необходимо ответить, что и то и другое одновременно подтверждается тем, что мы внутри бытия. Все познание, все сознание, все понятия – это уже вторичная, произвольная форма освоения бытия, которая претворяет бытие в идеальную форму; первичным, совершенно очевидным

является, так сказать, бытие в бытии, непосредственное проявление и «самораскрытие» бытия как такового, которым мы онтологически обладаем как непосредственным переживанием. Достаточно освободиться от обычного субъективизма, от представления, что человеческая психика, наше внутреннее бытие есть совершенно своеобразное, закрытое в себе самом и противостоящее действительному бытию субъективное образование, чтобы понять, что мы в нашем бытии и через него непосредственно связаны с бытием как таковым, существуем в нем и обладаем им совершенно непосредственно – не через познающее сознание, а через первичное переживание.

Если бы внешний мир и вообще область объективного состояли из отдельных и совершенно чуждых нам вещей, то мы бы никогда не были уверены, что нечто действительно есть, а не только является нам в моменты познания. Но так как каждый отдельный предмет мыслим только в рамках и на основе единого всеохватывающего бытия, бытия как такового, т. е. того бытия, которое охватывает и пронизывает нас самих, то мы обладаем в нем (в этом сознании бытия как такового, которое предшествует каждому акту познания и обосновывает его смысл) абсолютной гарантией объективности нашего знания» [6].

С. Л. Франк полагает, что интуитивное знание позволяет иметь дело с самим предметом; «предмет есть как бы крепость, которую мы должны одолеть и в которую должны войти; одоление ее есть познание, прочное, окончательное обладание ею есть знание; но покорять можно лишь то, что оказывает сопротивление, и обладать можно лишь тем, что, по своему собственному бытию, мыслится существующим независимо от обладания; покоренная крепость есть все же крепость, а не ветряная мельница Дон Кихота» [2]. «Живая интуиция» – это и есть «единство знания и жизни».

Предмет доступен знанию потому, что и объект познания, и его субъект находятся в едином бытии, во всеединстве. Сама возможность интуиции существует только потому, что и индивидуальное бытие человека, и объект его познания еще до всякого познавательного процесса пребывают во «всеединстве» и слиты друг с другом в самом бытии. «Высшей ступенью интуиции может быть лишь знание-жизнь, где субъект вообще уже не противостоит объекту, а знает объект в силу того, что слит с ним в самом своем бытии, или где бытие и знание действительно есть одно и то же» [2]. Франк, таким образом, подобно Лосскому, разрабатывал «онтологическую теорию познания», т. е. такую теоретико-познавательную концепцию, которая обосновывает реальность бытия, притом бытия реально-идеального. Поэтому они оба могут быть отнесены к философскому направлению идеал-реализма, обосновываемому интуитивизмом.

Однако саму структуру идеально-реального бытия Лосский и Франк понимают по-разному. У Лосского это субстанциональные деятели как конкретно-идеальные сущности. У Франка же это абсолютное бытие, всеобъемлющее единство, или всеединство. «Абсолютное всеединство» включает в себя, «с одной стороны, идеальное или вневременное бытие и, с другой стороны, бытие реальное или конкретно-временное». По другой формулировке: «...сущее делится лишь на временной поток реальности и вневременное бытие идеального». Однако Франк не разъединяет реальное и идеальное, временное и вечное, но усматривает связь между ними, ибо «само время и всякое временное бытие возможно не иначе, как на почве самой вечности», а «всякая погруженность в миг настоящего есть вместе с тем потенциальное бытие в вечности» [2].

Другой пункт в разногласиях Н. О. Лосского и С. Л. Франка заключается в том, что Лосский считал, что не стоит все знание делить на два вида – знание-мысль и знание-жизнь, как это делал Франк, так как «само логическое знание, правильно развитое, может быть мыслящим видением самой подлинной жизни» [7]. Лосский задается вопросом: «В чем же разница между этими двумя видами знания?» Франк же признает, что и в том и в другом случае мы имеем часть на основе целого. «Живое знание, – говорит Франк, – есть обладание частью лишь на почве целого» [2]. Но и отвлеченное знание всегда есть «частичное знание целого» [2]. Франк говорит, что «часть целого, поскольку она мыслится в самом целом, то есть как неотъемлемый момент последнего и в неразрывной связи с ним, соучастует в качестве целого» [2], а это качество есть жизненность, целостность.

Правильно развитое отвлеченное знание состоит в том, что мы, хотя и подчеркиваем вниманием какую-либо сторону предмета, все же не отрываем ее от живого целого, а продолжаем созерцать это целое так, что жизненность части не утрачивается.

С. Л. Франк указывает, что знание-мысль есть только созерцание объекта, противостоящего субъекту, а знание-жизнь есть обладание объектом. Но Н. О. Лосский возражает ему и говорит, что это различие содержания и обладания действительно могло бы существовать, но только в том случае, «если бы знание-жизнь осуществлялось путем такого слияния Я с предметом, при котором уже не было бы субъекта и объекта, но тогда не было бы ни сознания, ни даже самосознания» [7]. Такое состояние нельзя назвать знанием, и даже подумать о нем можно только как о неосуществимой для ума задаче, вроде того, как нарушение закона противоречия понятно лишь как задача.

С. Л. Франк не всегда проводит разграничение между созерцанием и обладанием, как это видно,

например, из его слов, что интуиция есть «созерцательное обладание самим предметом» [2]. Утверждая, что правильное логическое знание, достигнутое на почве интуиции, обладает всеми теми достоинствами, которые С. Л. Франк приписывает знанию-жизни, Н. О. Лосский говорит, что характерный недостаток человеческого и вообще всякого ограниченного знания состоит в том, что оно усматривает в различном виде только некоторые стороны предмета, а все остальное созерцает в неразличенном виде. Только «безграничный разум, по мнению Н. О. Лосского, способен сразу все сопоставить со всем и, например, созерцать сплошность (а также индивидуальное бытие) так, чтобы она в самой своей всесторонней различности оставалась сплошностью» [7]. Благодаря такому пониманию логического знания, разновидность интуитивизма, отстаиваемая Н. О. Лосским, дает органическое сочетание эмпиризма с рационализмом, вернее, это даже не сочетание, а полное слияние эмпиризма и рационализма.

С. Л. Франк, отыскивая условия возможности интуиции, то есть созерцания предмета в подлиннике, развивает иное учение, чем то, которое разрабатывает Н. О. Лосский. Согласно учению Франка, всякое определенное бытие укоренено в Абсолютном, которое он понимает как Всеединство, и именно как «единство единства и множества», вне которого нет ничего. Исходя из слитости всего бытия в Абсолютном как Всеединстве, Франк следующим образом решает загадку направленности сознания на бытие, независимое от него: предмет до всякого нашего знания о нем близок нам «совершенно непосредственно, в качестве самоочевидного и неустранимого бытия вообще, которое мы ближайшим образом не “знаем”, а *есмы*, т. е. с которым мы слиты не через посредство сознания, а в самом нашем бытии» [2]. Раньше всякого нашего сознания и знания он уже «имеется у нас и при нас».

Метафизические учения о строении мира и отношении мира к Абсолютному (к Богу), развивающиеся Н. О. Лосским в книге «Мир как органическое целое», значительно отличаются от учений С. Л. Франка. Сверхмировое начало, полагает Лосский, не есть Всеединство: Оно не содержит в себе мировую множественность, сотворенную им, вслед-

ствие совершенной своей несоизмеримости с миром и неоднородности с ним. Оно нисколько не ограничивается и не умаляется относительным внетыпием мира. Однако, как бы ни были велики различия между учениями Франка и Лосского, оба они признают органическое единство мира, интимную внутреннюю связь между частями его как условие возможности интуиции. У других представителей русской философии, В. С. Соловьева, у С. и Е. Трубецких, учение об интуиции также связано с органическим мировоззрением. То же самое мы находим у философов прежних веков: у Шеллинга, например, природа, как предмет интеллектуальной интуиции, есть органическое целое; точно так же у Гегеля мир, как предмет интуиции, есть органическое целое.

Таким образом, интуитивизм С. Л. Франка берет свое начало от интуитивистских идей Н. О. Лосского, но содержательное наполнение понятия интуиции и характер его обоснования различны.

Идеи русского интуитивизма также развивали философы Болдырев, Левицкий, Кожевников. По мнению Н. О. Лосского, учение А. Лосева во многих отношениях представляет собой разновидность интуитивизма. В 1926 г. в Москве вышел философский сборник «Пути реализма». Его авторы Б. Н. Бабынин, философы Ф. Бережков, А. И. Огнёв и П. С. Попов разрабатывали теорию «интуитивного реализма». В послевоенной Словакии под прямым влиянием Н. О. Лосского возникла интуитивно-реалистическая школа (П. Гула, Й. Диешка, М. Хладны-Ганош).

Примечания

1. Франк С. Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Философские науки. 1990. № 5. С. 84.
2. Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 274.
3. Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: Республика, 1995. С. 160.
4. Лосский Н. О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М.: Прогресс, 1992. С. 145.
5. Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма. М.: Правда, 1991. С. 57
6. Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 481
7. Лосский Н. О. Обзор книг. С. Л. Франк. Предмет знания // Вопросы философии и психологии. 1916. Кн. 132–133. С. 155–17.

Н. Л. Караваев

ЗНАНИЕ И ИНФОРМАЦИЯ В КОММУНИКАТИВНОМ АКТЕ

В статье рассматривается роль знания и информации в коммуникативном процессе. Автор приходит к выводу, что основой коммуникативного процесса являются процесс объективизации знания и процесс субъективизации информации, извлекаемой из окружающего мира.

The article investigates the role of knowledge and information in the process of communication. The author reaches conclusion that the basis of the process of communication is the process of knowledge objectivizing and the process of subjectivizing of information, extracting from the reality.

Ключевые слова: знание, информация, субъективизация, объективизация, коммуникативный акт.

Keywords: knowledge, information, subjectivizing, objectivizing, communication.

Определенная трудность изучения коммуникативного процесса заключается в выяснении единой дефиниции самого понятия коммуникации. Ряд исследователей (П. Слейтер, Дж. Кребс и Н. Дэвис) полагают, что существенным признаком коммуникации является возможность воздействия на получателя сообщения. Эволюционный смысл коммуникации, по мнению П. Слейтера, заключается в том, что она усиливает совокупную приспособленность индивидов [1]. Это не означает, что коммуникация всегда должна быть выгодна одному из коммуникантов – в некоторых ситуациях она может иметь и неблагоприятные последствия для конкретного участника общения. Но в целом общение дает большее эволюционное преимущество, чем его отсутствие. Дж. Кребс и Н. Дэвис высказали мнение, что коммуникативное действие потому может быть выгодно отправителю сообщения, что позволяет ему воздействовать на получателя и контролировать его поведение [2]. Возможность подобного контроля предоставляет отправителю некоторое эволюционное преимущество перед другими. Например, птица поет, потому что ее пение способно изменить поведение ее потенциальных соперников [3, с. 195–196].

Однако в такой трактовке фигурирует только преднамеренное воздействие на получателей информации, хотя существует немалое количество фактов, которые говорят о важности непреднамеренной передачи сообщений. Так, можно представить себе ситуацию, в которой некоторый чело-

век, впервые приехавший в определенный город, спрашивает одного из прохожих о том, как добраться до некоей достопримечательности этого города. Данный прохожий не знает этого, но нашему человеку помогает другой прохожий. И хотя другому прохожему непосредственно вопрос не задавался (т. е. это было непреднамеренно), случайно его услышав, он помогает человеку найти нужное место. Если бы под коммуникативным актом имелась в виду только передача информации тем, кому эта информация предназначалась, то вопрос нашего человека выпадал бы из коммуникативного акта со вторым прохожим, поскольку вопрос был задан первому прохожему, а не последнему. Именно поэтому мы считаем такой подход не разумным и предлагаем под коммуникативным актом подразумевать как преднамеренное, так и непреднамеренное взаимодействие двух субъектов. Этой же позиции придерживается П. Марлер, который считает, что коммуникативный акт необходимо рассматривать шире. Отправляемая информация может быть как выгодна отправителю (в случае, когда отправитель может воздействовать на получателя), так и невыгодна, а порой может иметь и фатальный исход (например, когда птица поет, оповещая о своем праве на территорию, она тем самым непреднамеренно сообщает охотящемуся коту о своем местонахождении). Именно взаимодействие, по мнению П. Марлера, является наиболее важной характеристикой коммуникативного процесса [4].

Однако, несмотря на сложности в определении сути процесса коммуникации, ясно, что в основе механизмов коммуникации лежит способность получать информацию и передавать ее во внешний мир. Традиционным считается выделение в коммуникативном акте трех компонентов: 1) субъект как источник информации, 2) канал, по которому будет передаваться информация и 3) субъект как приемник этой информации.



Рис. 1

Поскольку внутренним хранилищем информации мы считаем интеллект, содержанием которого является знание [5; 6], то оно обязательно связано с неким субъектом и является его личным достоянием. Поэтому возникает вопрос: каким образом возможна передача другим субъектам своих знаний, ведь субъективный мир не может быть воспринят ни зрением, ни осязанием, ни обонянием, ни вкусом, ни слухом, субъективный мир обязательно имеет свойство обладания, его можно

КАРАВАЕВ Никита Леонидович – аспирант кафедры философии и социологии ВятГГУ
© Караваев Н. Л., 2009

иметь, но передать его другому невозможно? Знания одного человека могут быть переданы другому человеку лишь в том случае, если они представлены в некоторой объективной форме. Такими формами являются единицы вербального и невербального языков, орудия труда, технические устройства и произведения искусства, они являются способом объективизации знания, способ его сохранения, т. е. фиксирования на внеорганических (вне организма человека) носителях [7, с. 66]. Наиболее же часто в качестве формы объективизации используется вербальный язык. Знание, представленное с помощью объективной формы, отделяется тем самым от субъективного мира конкретного индивида и приобретает статус объективизированного знания, или информации. Только при этом условии «информация есть средство трансляции знаний» [8]. Различные формы информации передаются различными физическими процессами – сигналами (звуковые колебания, электрический ток, радиоволны, свет и т. п.), после чего приемник воспринимает эту информацию и субъективизирует ее в знание.

На такое разграничение между знанием и информацией намекают соответствующие глаголы русского языка: «знать» и «информировать». Нетрудно заметить, что первый подразумевает некоторое внутреннее обладание или приобретение («я знаю что-то»), тогда как «информировать» подразумевает внешнюю активность, проявление вовне («я информирую кого-то») – нечто, что отлично от субъекта, который знает.



Рис. 2

Если же соотнести эти феномены с понятием знака, то можно провести некую аналогию с «семиотическим треугольником» немецкого ученого Г. Фреге. Только в нашем случае вершины треугольника играют другие роли: каждый знак является носителем некоторой информации и соотносится не только с его денотатом – информацией или значением знака, но и с тем, что эта информация выражает, т. е. ее смыслом или знанием. Знак, созданный для обозначения какого-либо объекта или явления окружающей действительности, спо-

собен нести некоторое значение, которое является ничем иным, как информацией. Информация как содержание знака-формы осмысливается субъектом, в результате чего конструируется некоторое знание, являющееся одновременно смыслом этой информации, а также значением знака. Интересным представляется рассмотрение связи слова «информация» с глаголом «информировать» в английском языке. Слово “inform” можно разделить на два: предлог “in” («в») и существительное “form” («форма»), что, если дословно перевести на русский язык, будет означать «в форме», т. е. нечто, что находится в любой форме, является внутренним содержанием формы.

Таким образом, можно согласиться с М. Алави и Д. Лейднер, которые утверждают, что «информация превращается в знание только тогда, когда она перерабатывается субъектом, а знание становится информацией только тогда, когда артикулируется» [9, р. 109].

В теории связи данные процессы называют соответственно кодированием и раскодированием. Но поскольку в коммуникативном акте данные процессы неразрывно связаны с субъектами коммуникации, в данной статье мы предлагаем иную, на наш взгляд, более подходящую терминологию. Коммуникативный акт следует рассматривать как совокупность трех процессов: 1) объективизация принадлежащего некоторому субъекту знания в информацию, 2) передача этой информации по каналу связи и 3) субъективизация этой информации во внутренние когнитивные единицы, знания. Процесс превращения информации в знание (субъективизация) и процесс эпистемологической объективизации не являются тождественными. В ходе этих актов осуществляются необратимые и специфические потери в содержании.

Реальный канал связи всегда сопряжен с отрицательными факторами, так называемыми шумами или помехами. Они представляют собой проявление природного закона энтропии – везде и повсюду существуют процессы, уменьшающие информационный порядок. Если идет разговор двух собеседников на городской улице, то действует комплекс шумовых факторов: порывы ветра, звуки транспортных средств, речь прохожих и т. п. Все это снижает количество и качество передаваемых сведений [10]. Но помимо наличия шумов и помех в канале связи существует более серьезные причины, которые затрудняют адекватную передачу информации между коммуникантами. Причина заключается в изначальной ограниченности языка, которая подразумевает то, что язык как некоторая система дискретных знаковых единиц никогда полностью не сможет передать все когнитивное значение. Именно поэтому при субъективизации информации потери в содержании значительны. Во-первых, потому что данный процесс, т. е. наде-

ление рациональными значениями впечатлений и их воплощение в некоторой знаковой системе, осуществляется субъект, перед которым стоит проблема выбора: 1) соответствующего аспекта (стороны, ракурса, фокуса, предмета) в объекте, который его интересует (поскольку в целом воспроизвести весь объект во всех его связях невозможно), 2) знаковых единиц, которые имеют различные возможности для адекватной передачи объекта и 3) материальных носителей и каналов передачи информации, которые также различаются своими возможностями.

При объективизации знания потери в содержании еще более значительны. Помимо вышеперечисленных объективных ограничений к ним также добавляются субъективные характеристики личности (характер, темперамент, особенности мышления, способности, развитие интеллекта, жизненный опыт и т. д.), налагаются исторические, национальные, культурные, ментальные факторы, психологические барьеры, состояние здоровья, настроение, симпатии, антипатии и др. Знание таким образом можно представить как информацию плюс субъект, а информацию как знание минус субъект [11, с. 17].

Объективизация знания обязательно сопровождается потерей субъективного содержания знания, так называемого неявного знания. Неявное знание (восприятие цвета и звука, мышечные ощущения, например, знание того, как ездить на велосипеде) вряд ли может быть эксплицировано (объективизировано) в окружающую действительность без искажения значения, поскольку такие вещи континуальны (непрерывны) и не могут быть выражены в некоторых дискретных единицах. Поэтому в процессе коммуникации в таких случаях разумнее не пытаться дать точное и полное описание того, что человек делает и как, а сконцентрироваться на этой деятельности и попытаться ее повторить. Если, например, попытаться обучить человека езде на велосипеде, дав четкие указания насчет того, какие мышцы должны двигаться и какие ощущения в них мы при этом должны испытывать, то такое обучение может затянуться во времени на неопределенный срок, а может и вообще не дать должного эффекта. Афоризм М. Полани как нельзя лучше это показывает: «Мы знаем больше, чем можем рассказать» [12, р. 136].

В заключение подведем некоторые итоги. В результате субъективизации информации формируются знания, которые являются структурированными системами когниций, присущих внутреннему

миру конкретного индивида. Средством передачи этих знаний от одного субъекта другому является процесс обратный субъективизации, т. е. объективизация их в информацию. Информация, таким образом, выступает основой коммуникативного акта, процесса передачи знания одного субъекта другому. Между знанием и информацией возможно установление циклической взаимосвязи с двумя переходами: знание > информация, информация > знание. Сам коммуникативный акт можно определить как взаимодействие двух и более субъектов, основанное на процессах субъективизации информации и объективизации знания.

Примечания

1. Slater P. J. B. The study of communication // Halliday T. R., and Slater P. J. B. (Eds) Communication. Oxford-Blackwell, 1983.
2. Krebs J. R. Behavioral ecology: An evolutionary approach (Eds). Sinauer, Sunderland, Mass, 1978.
3. Хейс Н. Принципы сравнительной психологии: пер. с англ. М.: Когито-Центр, 2006. 304 с.
4. Marler P. Do animals have the option of withholding signals when communication is inappropriate? The audience effect // Ristau C. (ed.) Cognitive Ethology: The Minds of Other Animals. Lawrence Erlbaum Assoc., Hillsdale, NJ, 1991. p. 332, 187–208.
5. Караваев Н. Л. Знание и информация в субъектных измерениях // Берестень: философско-культурологический альманах. НовГУ им. Ярослава Мудрого. 2008. № 1(1). С. 310–315.
6. Караваев Н. Л. Эпистемологический анализ соотношения понятий «знание» и «информация» // Альманах современной науки и образования: история, археология, этнография, краеведение, философия, теология, культурология, политология, юриспруденция и методика их преподавания. Тамбов: В 2-х ч. Ч. 1. 2007. № 7. С. 65–67.
7. Кряжева М. Ф. К вопросу об уровнях информационного познания мира // Вестник Тюменского государственного университета. 2004. № 2. С. 64–70.
8. Шапиро Э. Л. Развитие информационной среды и экология культуры // НТИ. Сер. 2. Информ. процессы и системы. 1988. № 1.
9. Alavi M. Knowledge Management and Knowledge Management Systems: Conceptual Foundations and Research issues // MIS Quarterly. Vol. 25. № 1. 2001. p. 107–136.
10. Юлов В. Ф. История и философия науки: учебное пособие. Киров, 2007. 579 с.
11. Турчевская Б. К. Трансформация знания и информации: информационные процессы и барьеры: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Хабаровск: Дальневост. гос. ун-т путей сообщ., 2002.
12. Polanyi M. The Tacit Dimension // Prusak L. Knowledge in Organizations. Oxford: Butterworth-Heinemann, 1997. p. 261, 135–146.

УДК 930.1

Л. Г. Подлевских

ЗНАЧЕНИЕ ПОСТМОДЕРНИЗМА ДЛЯ ТЕОРИИ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ

В статье характеризуется постмодернистское видение исторической науки в качестве поливариантной, которая конституируется дискурсивно-речевыми практиками.

The analyzes the representatives' of postmodernism sight on theory of the historical science and reality as having many variants of development and existing as a process, reality which constitutes by discursive-linguistic practices

Ключевые слова: философия и наука постмодерна, языковые структуры, дискурсивно-речевые практики, историческая реальность, текст.

Keywords: philosophy and science of postmodern, linguistic structures, discursive-linguistic practices, historical reality, text.

С конца XX в. теория исторической науки находится в кризисном состоянии. Постмодернистское восприятие сделало серьезный вызов данной сфере знания, что коснулось прежде всего ее научного статуса. Постмодернистское видение истории часто сводит ее к вненаучным сферам (к сугубо политической – идеологии, к художественной – авторский вымысел).

Произошло заметное размывание критериев научной и паранаучной деятельности. Подобная ситуация потребовала пересмотра фундаментальных оснований науки, формулирования критериев научности, создания собственного понятийного аппарата, определения наиболее важных параметров исторического знания, без чего дальнейшее развитие не представляется возможным. Так, в фундаментальной работе И. М. Савельевой и А. В. Полетаева «История и время» при характеристике сложившейся ситуации вновь ставятся прежние вопросы (которые с конца XIX в. формулировались в философии и методологии истории) и подчеркивается: «Кардинальный вопрос – это вопрос о том, как изучать исчезнувший объект, объект, существовавший в прошлом» [1, с. 96].

В современных работах постмодернистский дискурс получил несколько векторов развития. Первым является сомнение в познавательных возможностях исторической науки. В качестве второго можно выделить выработку собственного взгляда, способного адекватно интерпретировать реалии, которые, в свою очередь, определяют новое пони-

мание традиционных тем и создают новую проблематику исследований.

Одной из основ постмодернистского видения теоретических проблем явился постструктурализм. Но специфика данного течения, его потенциал, его способность претендовать на особый идейный статус в теории исторической науки своевременного осмыслиения не получили.

В 1970–1980-х гг. постмодернизм уже выступал в качестве целостного идейного комплекса. В дальнейшем его теория превратилась в особую методологию, которая воспринималась как особое интеллектуальное и эмоциональное мировосприятие и оригинальный подход к познанию.

Отечественная историческая мысль данного периода имела некоторую специфику: она привыкла существовать в условиях своеобразной «блестящей изоляции», что придавало ей некоторую целостность, но обедняло содержание и сдерживало темпы развития. Одну из характеристик данного периода мы находим в воспоминаниях С. С. Неретиной: «Сложившаяся к концу 30-х и благополучно пропущенная до конца 50-х гг. ХХ в. государственно-патриотическая концепция истории, опиравшаяся на теорию формаций и исторический материализм, была пропитана квазимарксистской идеологией, позволяющей... подгонять факты под схемы, якобы заданные объективным процессом поступательного развития истории» [2, с. 21]. С данной точкой зрения нельзя согласиться лишь в установлении верхней хронологической границы. В это время были определены правила внутренней цензуры (самоцензуры) исследователя. Эти правила действовали до середины 1990-х гг. (времени, когда прежние ограничения были изжиты, а профессиональным сообществом стали интенсивно восприниматься постмодернистские взгляды). Особую роль в этом сыграли труды Ф. Анкерсмита, с которыми в конце 1990-х – начале 2000-х гг. знакомились российские философы, методологи, историки [3].

К началу 1990-х гг. постмодернизм сформировал оригинальную познавательную традицию. Ее специфической особенностью является способность приспосабливать к себе любые области философского и научного осмыслиения действительности. Но можно ли говорить о существовании собственной цельной гносеологии постмодернизма? Скорее, есть основания воспринимать ее не в качестве единой исследовательской концепции, но в качестве разнородного проблемного поля. Именно в подобных терминах (часто трактуя их по-своему) и пытаются определять свою работу исследователи начала 2000-х гг. В частности, Л. П. Репина отмечает: «Историк интерпретирует исторические тексты исходя из современных предпосылок, и его историческая концепция действует как силовое поле, организующее хаотический фрагментарный материал» [4, с. 9].

В предшествующий период постмодернизм лишь некоторыми исследователями воспринимался в качестве принципиально нового историографического явления. В частности, М. А. Барг характеризовал его как историографическую революцию [5, с. 45–56]. Политическим развитием конца 1980-х – начала 1990-х гг. были созданы все условия для быстрого распространения любых теорий. Но отсутствие собственной традиции, недостаток времени для адекватного восприятия новшеств, эклектичность соединения традиционных научных, параноических и постмодернистских взглядов усугубили кризисную ситуацию.

С начала 1990-х гг. в исторической науке проявляется осознание отставания от западных коллег. Признаки кризиса проявлялись и ранее: еще в середине 1973 г. в своем исследовании, посвященном методологическим вопросам истории, Н. П. Французова писала о неразработанности основных вопросов данной сферы знания и отмечала: «В истории... нет даже единой терминологии» [6, с. 4]. В 1992 г. в редакционной статье журнала «Вопросы истории» указывалось на теоретический кризис. Беспощадной была характеристика А. А. Искендерова: «Хотя все признают наличие глубокого кризиса нашей науки, недостаточно внимания обращается на то, что кризис этот сильнее всего поразил именно теорию исторического познания». В. А. Тишков признал: «Историческая наука очень серьезно больна. Мы пропустили колоссальный прорыв, произшедший за последние 20–30 лет в мировом обществознании» [7, с. 159–161, 28]. Взаимосвязь национальных и международных течений в развитии исторической эпистемологии подчеркивалась К. В. Хвостова в статье «История: проблемы познания»: «Современная гносеология истории по-прежнему развивается спонтанно... В то же время сложность современного мировоззренческого контекста, появление новых исследовательских приоритетов, методов и идей, философские искания усложняют связь исторического познания не только с философией, но и с конкретно-историческим исследованием... Ее решение, требующее совместных усилий историков и философов, может явиться объектом общего исследования с единым замыслом» [8, с. 71].

Постмодернизм и сам во многом являлся реакцией западной философской и научной мысли на кризисные явления в их развитии. Данный аспект уже был неоднократно описан. Так, А. Я. Гуревич связывал распространение новых веяний именно с понятием «кризис» и, в частности, отмечал: «Кризис в той или иной мере и... в иных формах охватил историческое знание далеко за пределами нашей страны» [9, с. 6].

Состояние «методологической анархии» не преодолено и в наши дни. Именно такой термин употребил В. П. Золотарев при характеристике современ-

енной теории истории: «В теоретической отрасли современной российской исторической мысли господствуют негативизм и анархия». Он подчеркивал: «До сих пор далеко не все ученые отдают себе отчет в значении теоретико-методологических оснований своей работы. Примером могут служить вариации на “методологические” темы в соответствующих разделах диссертаций и авторефератов» [10, с. 19, 24].

На создание работ этого периода развития историографии повлияло изучение и самого постмодернизма как явления, как отдельного исследовательского направления, которое способно создать новую парадигму. Высказывались и сомнения в его существовании как парадигмального явления. Так, Г. П. Мягков писал: «Сложно определить самое природу того, что обозначается термином “постмодернизм”... А существует ли сам феномен постмодернизма? Не очередная ли это фикция, результат искусственного теоретического построения?» [11, с. 89]

Опыт показал, что механическое заимствование идей не дает сколько-нибудь продолжительного и прочного эффекта, неспособно создать продуктивную теоретическую базу. Более того, оно способно выродиться в собственную противоположность. Выстраданные западной философской и научной мыслью течения стали использоваться для создания в исторических работах нарочитой «научности». В настоящее время терминология постмодернизма («дискурс», «нarrатив») в современных диссертационных исследованиях грозит выродиться в произвольное словоупотребление. Это же замечание относится и к их сочетаниям (наиболее часто употребляются заветные, сакральные комбинации: «дискурсивный нарратив», «нarrативный дискурс»). Состояние в этой области начинает напоминать прежние общеобязательные словесные конструкции о роли работ классиков марксизма (везде, вплоть до рецептов «Книги о вкусной и здоровой пище»).

В этом заметно вырождение и собственной исследовательской традиции. В 1960–1970-е гг. дискурс мог пониматься как связанная и согласованная последовательность предложений или речевых актов. Современные трактовки дискурса, например, включают экстралингвистические факторы (знания о мире, мнения, установки, цели адресата), необходимые для понимания текста. М. Фуко применил это понятие к системам, которые управляют производством и осуществлением высказываний [12, с. 128–129, 131].

Прошлое воспринимается в той форме, в какой оно было передано людьми (в их субъективном понимании), поэтому обоснованной является его трактовка не в качестве «объективной реальности», а «текста». Но текст в состоянии лишь передать чье-либо восприятие. Текст передает часто и то,

что субъект целенаправленно стремится передать, преследуя какие-то свои индивидуальные цели. «Бумага все стерпит», – привыкли мы говорить, характеризуя современную отчетность (которая через века составит новые и новые единицы хранения в архивах). Итак, объективность для современного исследователя начинается с мысленной фиксации меры субъективности исторического прошлого. А субъективность приводит к различному восприятию прошлого и к его изменчивости. В настоящее время именно изменчивость представлений о прошлом выделяется в качестве особенности постмодернистского видения истории» [13, с. 9].

«Весь мир – театр, а люди в нем – актеры» – данная формулировка в совокупности с трактовкой жизни-игры и жизни-сценария также создает особое представление о реальности [14]. Данное представление уже трактуется как реальность. Поэтому историк воспринимает данный «сценарий» и присущую ему инсценированную субъективность и воспроизводит их в своем труде в качестве объекта исследования.

Итак, постмодернистскому отношению свойственны некоторые особенности. Среди них можно выделить следующие:

1. Эклектичность.

2. Стремление к переосмыслинию традиции.

3. Культура, воспринимаемая в качестве системы знаков, мир, воспринимаемый в качестве текста. Язык, воспринимаемый в качестве знакового комплекса, язык как совокупность объективных смыслов. Новейшее учебное пособие по теории исторической науки И. М. Савельевой и А. В. Полетаева в качестве одной из трактовок предлагает именно понимание истории как текста [15, с. 45–47, 53–55].

4. «Лингвистический поворот». Проблема языка и проблема языкового характера мышления и посредством этого восприятие познавательной активности в качестве совокупности дискурсивных практик. Роль этого процесса очень велика, по отношению к историческому познанию он играл и отрицательную, и положительную роль. Л. П. Репиной эта противоречивость подчеркивается особо: «Акцентируя роль языка, нарративных структур и эстетическую функцию истории, отождествляя ее с литературой и искусством, указывая на фрагментарность и непознаваемость прошлого, постмодернистское мышление поставило под сомнение само понятие исторической реальности или, по меньшей мере, возможность “прорыва” к ней сквозь толщу языковых и текстовых опосредований. Между тем, обострив накопившиеся проблемы, постмодернистская критика расчистила новые пути исторического познания мира» [16, с. 7].

5. Отрицание языковых возможностей, способствующих достижению истинного или хотя бы достоверного знания. Возникновение нового миро-

понимания, которое сводит объективный и субъективный мир к совокупности текстов и их истории.

6. Принцип самодвижения текста как самодостаточной процедуры смыслопорождения. Выработка взгляда на читателя, который становится не потребителем, но производителем текстов.

Таким образом, перед нами – особое идеиное течение, которое оказало большое влияние на развитие теории исторической науки. Постмодернистское видение истории на протяжении конца 1980-х – начала 2000-х гг. воспринималось по-разному. Его влияние было противоречивым и неоднозначным: создав новые возможности и способы познания, постмодернизм углубил кризисную ситуацию в теории истории. Но кризис можно принимать и в качестве закономерного явления в истории науки. Его преодоление позволит подойти к формированию целостной исторической эпистемологии.

Примечания

1. Савельева И. М., Полетаев А. В. История и время: В поисках утраченного. М., 1997.
2. Неретина С. История с методологией, или Конец истории // Неретина С. Точки на зерении. СПб., 2005.
3. Ankersmit F. R. Narrative logic: A semantic analysis of the historian's language. The Hague, 1983.; Ankersmit F. R. The reality effect in the writing of history; the dynamics of historiographical topology. Amsterdam, 1989; Ankersmit F. Statements, texts and pictures // A new philosophy of history. Chicago, 1995. P. 212–240; Анкерсмит Ф. Р. Введение. Трансцендентализм и возрождение, падение метафоры // Философские науки. № 2001. С. 67–90; Анкерсмит Ф. Р. Историография и постмодернизм // Современные методы преподавания новейшей истории. М., 1996. С. 142–163; Анкерсмит Ф. Р. История и тропология: взлет и падение метафоры. М., 2003; Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт. М., 2007.
4. Репина Л. П. Историческая культура как предмет исследования // История и память: историческая культура Европы до начала Нового времени / под ред. Л. П. Репиной. М., 2006.
5. Барг М. А. Индивид – общество – история // Новая и новейшая история. 1989. № 2.
6. Франциузова Н. П. Методологические и логические вопросы исторического познания: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 1973.
7. Актуальные теоретические проблемы современной исторической науки // Вопросы истории. 1992. № 8–9. С. 159–161; Искендеров А. А. Историческая наука на пороге XXI века // Вопросы истории. 1996. № 4.
8. Хвостова К. В. История: проблемы познания // Вопросы философии. 1997. № 4.
9. Гуревич А. Я. Историк конца ХХ века в поисках метода. Вступительные замечания // Одиссей. Человек в истории. 1996. Ремесло историка на исходе ХХ века. М., 1996.
10. Золотарев В. П. Договоримся о словах! // Историческая наука и методология истории в России ХХ века: К 140-летию со дня рождения академи-

ка А. С. Лаппо-Данилевского. Санкт-Петербургские чтения по теории, методологии и философии истории. Вып. I / отв. ред. А. В. Малинов. СПб., 2003.

11. Мягков Г. П. Современная дискуссия о постмодернизме и проблема преемственности позитивистских идей в отечественной историографии // Методологические и историографические вопросы исторической науки: сб. статей / отв. ред. И. Ю. Николаева. Вып. 25. Томск, 1999.

12. Фуко М. Археология знания. Киев, 1996.

13. Репина Л. П. Историческая культура как предмет исследования // История и память: историческая культура Европы до начала Нового времени / под ред. А. П. Репиной. М., 2006.

14. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992; Уортман Р. С. Сценарии власти: Мифы и церемонии русской монархии: в 2 т. М., 2004.

15. Савельева И. М., Полетаев А. В. Теория исторического знания: учебное пособие. СПб.; М., 2008.

16. Репина Л. П. Историческая культура как предмет исследования // История и память: историческая культура Европы до начала Нового времени / под ред. А. П. Репиной. М., 2006.

УДК 165.74

О. В. Васюков

ВОЗМОЖЕН ЛИ ТВОРЧЕСКИЙ СИНТЕЗ ИДЕЙ МАРКСИЗМА И ПРАГМАТИЗМА?

В статье рассматриваются марксистская и прагматистская концепции практического познания. Обсуждается проект создания неклассической праксеологии, основанной на объединении определенных марксистских и прагматистских идей.

In article it is considered Marxist and Pragmatism's conception of practical cognition. They discuss project of creation nonclassical Praxiology, based on certain Marxist and Pragmatism's ideas.

Ключевые слова: марксизм, прагматизм, неклассической праксеологии.

Keywords: marxism, pragmatism, nonclassical praxiology.

На первый взгляд, кажется, что марксистская философия и американский прагматизм являются очевидными идеальными антиподами. И если это так, то рассуждать о каком-то объединении здесь не приходится. Однако хорошо известна мудрость о том, что беглые и поверхностные оценки очень часто грешат ошибками. Постараемся это показать в отношении марксизма и прагматизма. Наша задача состоит в следующем: выявить реальные различия двух направлений и затем найти такое един-

ство, которое позволяет проектировать современную неклассическую праксеологию.

Оппозиция методологий: диалектический материализм и философский субъективизм. К. Маркс (1818–1883) и Ф. Энгельс (1820–1895) сформировались в русле классической немецкой философии. Гегелевская диалектика существенно повлияла на их взгляды. Под влиянием А. Фейербаха они стали развивать свой вариант материализма, где нашлось место всем традиционным разделам философии. Место онтологии занял диалектический материализм Энгельса, системно представленный работой «Анти-Дюринг». Антропологические идеи были разработаны в ранних произведениях Маркса («Тезисы о Фейербахе», «Экономическо-философские рукописи 1844 г.»). Социальная философия (1-й том «Капитала» и др.) дополнилась гносеологией. В качестве универсального объекта познания здесь полагается природная и социальная материя. Человек как природно-социальное существо выступает субъектом познания, в этой роли фигурируют социальная группа, класс, человечество. Познание исторически совершенствуется по мере развития материального производства и прогресса общественно-экономических формаций.

Совершенно иную философскую стратегию предложил прагматизм. Сквозной и определяющей тенденцией здесь выступает субъективизм. В качестве субъекта доминируют индивид и личность, только в их деятельности реализуется познание. Здесь нет больших структур социума, в фокусе внимания всегда остаются «микрообразования» отдельной личности, где превалирует внутренний субъективный мир. Если Маркс и Энгельс мыслят как социальные философы, то У. Джемс, Ч. С. Пирс, Д. Дьюи продемонстрировали психологический подход, оставив заметный след в истории психологии. Лишь некоторым исключением из правил можно считать творчество Дьюи, где обсуждается тема школьного обучения и общества.

Если позитивная сторона прагматистского субъективизма раскрывает мир личности, то его негативный аспект обращен на отрицание объективной реальности. В этом направлении прагматисты проявили себя не столь радикально, как это сделали Д. Юм и Э. Мах. Их нельзя упрекнуть в том, что бытие сведено к ничто. Нигилизм прагматизма своеобразен формулой «Человека окружает внешняя реальность, но она такова, что лучше о ней не размышлять». Здесь налицо влияние И. Канта, только в отличие от него прагматисты отказались от четкой формулировки агностицизма. Их позицию можно расшифровать так: сама по себе реальность неопределенна; все, что о ней можно сказать, сводится к деятельности человека в некоторой среде. Эта активность является единственным предметом познания. Жертвой критического нигилизма стала онтология. Для прагматизма

ВАСЮКОВ Олег Валерьевич – соискатель кафедры философии и социологии ВятГГУ
© Васюков О. В., 2009

такое отрицание вполне правомерно. Если на знание реального мира наложен запрет, то никакая метафизика здесь невозможна.

Противостояние общественной практики и личностного опыта. Ведущее место в марксистской гносеологии приобрел принцип практики. Уже ранний Маркс сформулировал его для того, чтобы дистанцироваться от старого материализма. «Главный недостаток всего предшествующего материализма – включая и фейербаховский – заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме объекта, или в форме созерцания, а не как человеческая чувственная деятельность, практика, не субъективно» [2, с. 1]. Вместе с тем Маркс критиковал идеализм, представители которого (Платон, Гегель и др.) оторвали деятельную сторону человека от его материальных основ и чувственности. В итоге такого размежевания сформировалась оригинальная концепция практики. Под последней была понята социально-материальная деятельность людей по преобразованию внешнего мира и себя. Были выделены три основных вида практики: материальное производство, социальная революция и научный эксперимент. Все они пронизаны единой и сквозной функцией – практика есть основа познания. Конечно, научные и мировоззренческие (идеологии) теории возникают вне практики, но конечное определение их достоверности может удостоверить только практика как универсальный критерий истины.

Основой прагматизма является концепция опыта. Она центрирует учения всех трех американских мыслителей. У Джемса опыт аккумулирует все многообразие связей индивида с внешней средой. В эту деятельность включены все способности человека: моторные реакции тела, чувственность, воля и интеллект. Только такие комплексные усилия позволяют личности адаптироваться к среде и организовать ее аморфное содержание в необходимые для жизни условия [3, с. 79–80]. В рассуждениях Пирса опыт есть деятельность привычных верований, обеспечивающих индивиду успешное существование. Если складывается проблематическая ситуация, то переход от старого опыта к новому и замену сомнения новым верованием осуществляет исследование. Хотя оно является научным познанием, наука здесь не самостоятельна, она служит средством совершенствования опыта [4, с. 247–266]. Аналогичную позицию занимал и Дж. Дьюи, у которого опыт обслуживает стандартные и привычные ситуации, для решения же сложных проблем личность привлекает рефлексивное мышление. О последнем здесь можно говорить как о рефлексивном опыте.

Сопоставление понятий «практика» и «опыт» ведет к признанию их противоположности. Если практика выражает макроструктуры социума, то

опыт характеризует микропсихологию индивида. Практика концентрирует в себе материальное содержание деятельности классов и народов (техника, приборы, производительные силы, производственные отношения, революционные массы и т. п.) В опыте же на первом месте находится субъективный мир личности, где на фоне телесности превалируют элементы сознания. Ясно, что практика и опыт суть полюса человеческой деятельности.

Откуда берет свое содержание познание: отражение материи или внутренняя активность человека? Ключевое место в марксистской гносеологии занимает принцип отражения. Как таковой он детерминирован материалистической онтологией. Если природа и общественное бытие первичны, то сознание и познание с необходимостью вторичны и такая зависимость может быть только отражением. Такой процесс заключается в том, что свойства объекта переносятся в сознание человека, становясь специфическими образами. Следует признать, что идея отражения шире рамок материализма. Там, где признается любой вид объективной реальности (Бог, мировой разум, Дао, природа и т. п.), его связь с сознанием человека так или иначе можно трактовать только посредством принципа отражения, придавая ему лишь некоторые вариации. Всякая онтология диктует нечто подобное учению об отражении. Вот почему рассуждения в духе отражения мы встречаем не только у атомистов и других материалистов, но и у Аристотеля, Августина и других философов, разработавших системную онтологию.

Теорию отражения традиционно критикуют за признание пассивной созерцательности человека. Классики марксизма этот грех за собой не признавали. В качестве аргументов они выдвигали диалектику и практику. И действительно, если человек включен в практическое действие, то пассивизм здесь невозможен. В контексте взаимодействия объекта и субъекта активность человека представлена целой системой орудий: органы тела, органы чувств, целевые установки, методы интеллекта, средства языка, орудия труда (или приборы), социальный коллектив. Познавательное отражение становится последовательной серией актов преобразования. Вполне правомерно Маркс характеризовал идеальное как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней [5, с. 26]. Эту линию продолжил В. И. Ленин. Критикуя субъективизм махистов, он выдвинул предположение о том, что вся материя обладает свойством отражения. В качестве аргумента обоснования Ленин указал на универсальность взаимодействия всех элементов материи [6, с. 91]. Отражение здесь может быть только преобразовательным процессом. В его «Философских тетрадях» есть такое высказывание: «Сознание не только отражает, но и творит мир». Ясно, что речь

идет о тесной связи познания – отражения с практическим преобразованием.

Непринятие отражения прагматистами вполне очевидно. Если главным принципом выбран субъектоцентризм, то тем самым обесценивается не только объективная реальность, но и познавательное отношение между ней и человеком. Самая крайняя форма субъективизма представлена У. Джемсом. По его мнению, внешняя среда сама по себе является для индивида лишь хаотическим и сырьим материалом и этот чуждый поток надо преобразовать в комфортную среду обитания. Для этого человеку надо организовать все свои способности в систему деятельных ресурсов. Их активность превращает внешнюю среду в управляемые и контролируемые условия жизни. Здесь нет передачи информации извне вовнутрь, а есть действие изнутри вовне [7, с. 34–52]. Такой схемы придерживались Пирс и Дьюи, допуская частичный поток влияний внешней реальности на структуры индивида.

Что есть истина: корреспонденция или полезное верование? Из идеи объективной реальности и принципа отражения вытекает необходимое следствие – корреспондентная теория истины. Ее основы заложил Аристотель. Истиной следует считать те знания, которые соответствуют реальности. Те же мнения, которые отклоняются от такого соответствия, будут заблуждениями. Марксизм принял эту традицию, внеся лишь некоторые дополнения и уточнения. Установление истины происходит внутри общественной практики, являющейся конечным критерием истины. Главной причиной социальных заблуждений выступают интересы реакционных классов, порождающие ложные идеологии. Подлинная общественная наука, содержащая глубокие истины, возможна только у прогрессивных классов. Таково марксистское учение, разработанное для пролетариата.

Развернутая концепция истины принадлежит В. И. Ленину. Она сформировалась в критике марксизма. Э. Мах и его последователи предложили субъективистскую версию, где основными признаками истинами стали общезначимость, экономность и историческая изменчивость. Критикуя такое преувеличение реальных признаков, Ленин подчеркнул объективное содержание истины. Существует «такое содержание знаний, которое не зависит ни от человека, ни от человечества» [6, с. 133]. Принцип релятивизма ошибочен, ибо из многих относительных истин складывается абсолютная истина.

Между марксизмом и прагматизмом есть безусловная перекличка, их историческое и идейное родство очевидно. Так, для Джемса реальность в виде потока ощущений весьма плаstична и человек творит новую действительность, отвечающую его интересам. Вот почему «чисто объективная истина» невозможна, существует лишь истинный опыт

на субъективных основаниях обслуживающей работы [7, с. 45]. Конечно, теоретические правила представляют собой не ответы на загадки, а полезные средства усиления практической значимости опыта. И хотя они создаются людьми, здесь нет произвола. Требуется найти такую теорию, которая в состоянии служить нам при следующих требованиях: а) она должна вносить как можно меньше изменений в багаж привычных методов; б) теория обязана вести к новым результатам; в) она должна работать надежно и максимально упрощать деятельность. Только при этих условиях знание истинно «как орудие личной работы, инструментально» [7, с. 41, 155].

Аспектные рассуждения Джемса развили в «инструментальную теорию познания» Дьюи. Здесь он отмежевался от грубого и узкого утилитаризма, «привязывающего мышление слишком короткой веревкой к столбу полезности». Нельзя игнорировать многообразие целевых ценностей, они более важны, чем средства их достижения. Полезность любого когнитивного орудия заключается не в нем самом, а в его способности получать результат, спроектированный целевым замыслом. Соответствие между целью и средством, ведущее к успеху, и следует считать истиной [8, с. 120–128].

Отношения марксизма и прагматизма к классической и неклассической эпистемологиям. Пришла пора соотнести оба направления с классической и неклассической эпистемологиями. Связь с первой равнозначна списанию в респектабельный архив, близость со второй дает перспективу. Следует признать, что оба направления содержат как отжившее, так и то, что способно к развитию. Хотя невозможно провести между ними четкую разделительную линию, сравнительная оценка вполне возможна.

В целом прагматизмозвучен современной философии. Ныне в теории познания продолжает реализовываться «поворот к субъекту». Такие направления, как постмодернизм и конструктивизм, разрабатывают тему субъекта, для которого познание выступает системой его различных активных процедур. И это как раз было в русле основных поисков прагматизма. Вот почему на стыке постмодернизма и конструктивизма возник неопрагматизм Р. Рорти (США). Итак, основные идеи прагматизма можно считать неклассическими.

На фоне прагматизма марксизм выглядит более архаично. Онтологию материи затмила синергетика и глобальный эволюционизм, гносеология объекта как такового не пользуется популярностью. Развал СССР и уход коммунистической идеологии в тень наложили негативную печать на взгляды классиков марксизма. И все же большинство видных современных философов признает их идейные заслуги и право на существование. Если от-

бросить идеологические наслоения, такая стратегия хорошо вписывается в принцип мировоззренческого плюрализма и в современный стиль толерантности.

Принципы классической эпистемологии. В философской литературе термин «эпистемология» закрепился за теорией познания, ориентированной на науку. У зарубежных мыслителей он применяется весьма широко и свободно, маркируя кроме науки познание животных («эволюционная эпистемология»), практический опыт и мировоззренческий поиск. Предпочтем западную версию из-за соображений удобства описания разных типов познания. Определенным оправданием такой конвенции может служить мнение В. А. Лекторского о том, что лучше всего считать «теорию познания» и «эпистемологию» синонимами. Что касается различия классической и неклассической эпистемологии, то одну из значимых трактовок предложил как раз В. А. Лекторский. Суть первой он свел к ряду принципов: гиперкритицизм, т. е. скепсис в отношении объективного мира и его познания, фундаментализм и научоцентризм. Своеобразие неклассической эпистемологии состоит в отказе от этих принципов и выдвижении иных норм и установок [1, с. 7].

Если саму идею различия двух исторических типов эпистемологии мы принимаем, то в отношении некоторых аспектов можно высказать критические соображения. Одно из главных требований такой типологии – должная универсальность: схема обязана охватывать весь объем основных философских учений за определенный период. Концепция В. А. Лекторского не отвечает такому требованию, ее односторонность очевидна. Так, гиперкритицизм подразумевает философию Д. Юма, И. Канта и неокантианцев. Но в это время у других мыслителей: французских и английских материалистов, Гегеля и других существовали идеи онтологического реализма и познавательного оптимизма. Стало быть, нужно искать схему, отражающую генеральную тенденцию развития всей философии. По нашему мнению, в таком качестве может выступить только идейный плюрализм, характерный для всех форм мировоззрения. Речь идет о таком феномене, когда по любой проблеме предлагается несколько решений. Своеобразие классической эпистемологии сводится к системе бинарных оппозиций: реализм/субъективизм, объектоцентризм/субъектоцентризм, фундаментализм/релятивизм, эмпиризм/теоретизм и т. п. Первые такие диады стали формироваться античными мыслителями. В их трудах мы уже находим онтологические и гносеологические оппозиции – эсценциализм/феноменализм, детерминизм/индeterminизм, сенсуализм (докса)/теоретизм (разум). Средневековая мысль вызвала к жизни другие позиции: реализм/номинализм, вера/разум, описание/истолко-

вание. В связи со становлением экспериментальной науки Новое время добавило свои полярности: объект/субъект, чувство/разум, индукция/дедукция, аналитическое/синтетическое, апостериорное/априорное. При всей жесткости противопоставлений классическая эпистемология склонялась к доминированию вполне определенных стратегий. Хотя И. Кант ратовал за субъектоцентризм, в целом же до конца XIX в. господствовал объектоцентризм. При всех вариациях на тему истины каких-то серьезных конкурентов корреспондентной теории не было. Также безраздельно властвовал в умах большинства философов и ученых научоцентризм, где философия понималась как высшая наука. За исключением И. Канта мало кто сомневался в органическом единстве онтологии и гносеологии.

Становление неклассической эпистемологии. Новое приходит на голубиных лапках. Эта сентенция Ф. Ницше справедлива и в отношении классической эпистемологии. Хотя последняя продолжала действовать еще и в XIX в., уже сложились идеи, оппозиционные ей. «Троянским конем» стала гносеология И. Канта, разработавшего явно неклассические проекты. Подобно Копернику вместо объектоцентризма он предложил субъектоцентризм, налицо явный переворот ведущей ценности. Эта ориентация продолжает развиваться современной (неклассической) эпистемологией. Кант заронил семена критического сомнения в возможностях метафизики как науки. До явного отрицания онтологии их довели позднее позитивисты.

Важную роль в становлении неклассической эпистемологии сыграла эволюционная теория Ч. Дарвина и в целом комплекс биологических наук. Их выводы разрушили традиционный культ разума: у человека приоритетен не познающий логический интеллект. Рационалистическая парадигма была оспорена рядом иррационалистических учений – экзистенциализмом, психоанализом, философией жизни. Человек представал как средоточие самых разнообразных способностей: врожденных инстинктов, бессознательных влечений, волевых импульсов, интуиции, воображения и опыта. Наука оказалась одним из нескольких типов познания, подчиненных биотической, социальной и личной жизни. В контексте неклассической эпистемологии реализовался ряд «поворотов»: лингвистический, коммуникативный, синергетический и когнитивный («когнитивные науки»). На нее существенно повлияла философия постмодернизма, для которой характерна установка на деконструкцию бинарных оппозиций. И действительно, неклассическая эпистемология устранила жесткость быльих диад, заменила одни принципы другими. Многие старые «центры» ушли в прошлое (объектоцентризм, фундаментализм, научоцентризм и т. п.). На их месте утвердились новые принципы: субъекто-

центризм, плюрализм типов познания, многообразие познавательных ресурсов человека, конструктивно-деятельностный характер познания, плюрализм познавательных ценностей и т. п.

Критический синтез марксизма и pragmatизма способен создать неклассическую праксеологию. Нам представляется, что марксистскую философию можно идеально соединить с pragmatизмом. Стратегия абсолютной гегемонии субъекта неперспективна, рано или поздно придется признать единство субъекта и объекта. И вот в разработке такой неклассической эпистемологии найдется место заново переосмысленным понятиям материи, бытия, практики и отражения. Практика как «макропонятие» хорошо дополняется и конкретизируется «микропонятием» опыта. Оптимальную согласованность можно установить между познавательным отражением и инструментальным действием метода. Итак, творческий союз pragmatизма и марксизма обещает плодотворные перспективы.

Примечания

1. Лекторский В. А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001.
2. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 3.
3. Джемс У. Психология. М., 1991.
4. Пирс Ч. С. Закрепление верования // Избранные философские произведения. М., 2000.
5. Маркс К. Капитал. Т. 1 // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 23.
6. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // В. И. Ленин. Полн. собр. соч. Т. 18.
7. Джеймс В. Прагматизм. СПб., 1910.
8. Дьюи Дж. Реконструкция в философии. М., 2001.

УДК 111

С. Р. Аблеев

МЕТАФИЗИКА СОЗНАНИЯ И ФИЛОСОФСКИЙ РЕАЛИЗМ ЭТИЧЕСКОГО ГНОЗИСА XIX–XX вв.

Статья посвящена историко-философскому анализу онтологии сознания малоизученной традиции индо-тибетского этического гноэза. Автор приходит к выводу о дистанцировании нового этического гноэза от теологического миропонимания. Анализируется философская семантика понятий «Бог» и «космическое сознание». Обосновывается общая ориентация этического гноэза на философский реализм и его корреляция с научной методологией познания.

The article is devoted to the historic and philosophic analysis of consciousness ontology of the little-studied Indo-Tibetan ethic gnosis tradition. The author comes to the conclusion that a new ethic gnosis is dissociating from theological world outlook. The author also analyses the philosophic semantics of such notions as "God" and "Cosmic consciousness" and grounds the general orientation of ethic gnosis to philosophic realism and its correlation with scientific methodology of cognition.

Ключевые слова: онтология сознания, этический гноэз, философский реализм.

Keywords: consciousness ontology, ethic gnosis, philosophic realism.

Новое историческое возрождение древней традиции этико-философского гноэза начинается во второй половине XIX столетия и активно продолжается в течение всего XX в. В этот период под влиянием идей малоизвестного на Западе индо-тибетского эзотерического гноэза формируются теософия новой волны (Е. П. Блаватская, А. Синнет, Т. Субба Роя, А. Безант, У. Джадж, Ф. Ла Дью) и философское учение Живая Этика (Е. И. Рерих, Н. К. Рерих). Эти философские системы имели высокое идеальное созвучие и опирались на антропокосмическое мировоззрение, занимавшее обособленную позицию между традиционной теологией и классическим научным материализмом Нового времени.

Одним из важнейших философских аспектов нового этического гноэза является метафизика сознания. Некоторые авторы полагают, что категория «космическое сознание» выступает в качестве центральной философской категории в текстах восточной и русской метафизики XIX–XX вв. (Е. В. Зорина [1]). Сознание в теософии и Живой Этике приобретает космический статус в онтологическом,

АБЛЕЕВ Сергей Рифатович – кандидат философских наук, доцент по кафедре гуманитарных дисциплин Тульского филиала Московского университета МВД России

© Аблеев С. Р., 2009

эволюционном и даже этическом аспектах. Теософский Космос – это глобальная многомерная реальность прежде всего различных форм и состояний сознания, которые постоянно энергетически взаимодействуют, развиваются и трансформируются. В философском дискурсе Живой Этики понимание Космоса вне Сознания, равно как и Сознание вне космического контекста, оказывается совершенно невозможным. Известный философский тезис Елены Перих «Сознание лежит в основании Вселенной» [2] недвусмысленно указывает как на онтологизм, так и на космичность феномена сознания в миропонимании идеологов этического гноиса.

Учение о космическом сознании объединяет в себе три главные онтологические проблемы: проблему Божественного (изначального) Сознания, проблему Космического Разума, проблему нечеловеческих разумных форм жизни. Их сущность в концентрированном виде может быть сформулирована в виде следующих вопросов. Существует ли Бог как Абсолютное Сознание? Существует ли Космический Разум и как он соотносится с разумом человеческим? Существуют ли в природе какие-либо иные формы разума (сознания), кроме разума (сознания) человеческого? В доктринальных текстах рассматриваемой философской традиции этим вопросам уделяется достаточно существенное внимание. Трудно найти литературный источник в русле теософии и Живой Этики, в котором бы не использовались понятия «Бог», «Космический Разум», «Иерархия Космического Разума», «космическое Сознание», «духовные сущности Космоса», «Силы Света», «Сыны Разума», «Элохимы», «Планетарные Духи» и некоторые другие понятия, так или иначе связанные с идеей нечеловеческого сознания.

Подобная понятийная база, на первый взгляд, свидетельствует о теологических или даже мистических идейных основаниях мировоззрения теоретиков антропокосмизма. Однако такой вывод, на наш взгляд, будет поспешным и не совсем аутентичным. Не отрицая некоторые религиозно-метафизические доктрины, индийские мыслители Мория и Кут Хуми пытались устраниТЬ их мифологические покровы, раскрыть религиозный символизм и подвести под них натуралистические основания в духе философского реализма и научного миропонимания.

Наиболее радикально антитеологическая позиция индо-тибетского этико-философского гноиса просматривается в переписке индийских философов (махатм) с английскими интеллектуалами А. Синнетом и А. Хьютом (1880–1884 гг.) [3]. Там Кут Хуми отвергает почти все возможные альтернативы теологического мирозрения (теизм и др.) и соглашается условно квалифицировать сокровенный восточный гноис в качестве пантеизма натур-

философского содержания. Вместе с тем некоторые философские утверждения антропокосмистов, подчеркивающие материальность или энергию бытия, заставляют нас интерпретировать их позицию как натуралистический реализм с некоторой долей пантеизма в качестве указания на духовные свойства космической субстанции.

Тем не менее реализм или даже материализм этико-философского гноиса совершенно не тождествен диалектическому материализму К. Маркса и Ф. Энгельса, которые исходят из известных в XIX столетии форм материи и отсекают духовную сущность космической субстанции. Необходимость развести энергетический материализм индо-тибетской философии и материалистические воззрения европейских мыслителей Нового времени, по всей видимости, и явилась причиной ссылок на пантеизм. У Кут Хуми пантеизм указывает не столько на присутствие в природном бытии Бога, сколько на ментальные потенции Абсолюта и биполярность Единого Элемента (духо-материи). Поэтому в данном аспекте теософия и Живая Этика сближаются с метафизикой классической санкхьи и ранним буддизмом, устранившими из философской картины мира Божество в качестве Абсолютной Личности – творца и блюстителя космического миропорядка.

В более поздних относительно «Писем Махатм» источниках нового этико-философского гноиса («Тайная Доктрина», «Теогенезис», Живая Этика и др.) антитеологические доминанты нового философского гноиса во многом смягчаются, и пантеистические мотивы нередко преобладают над радикальным энергетическим материализмом. Но это, вероятно, не следует расценивать как трансформацию философских убеждений идеологов антропокосмизма. Скорее здесь имел место тактический ход, обусловленный сложными социокультурными обстоятельствами развития очередного этапа этико-философского гноиса.

Главное затруднение, с которым столкнулись антропокосмисты в рассматриваемых проблемах, это обоснование существования в многомерном Космосе психических форм жизни и различных экзистенций нечеловеческого сознания на фоне отказа от теологических постулатов и религиозного мировоззрения. Махатмы отчетливо понимали, что опора на религиозную метафизику подрывает научную методологию познания и подавляет объективное знание догматами богословия. Вместе с тем теоретический фундамент и эмпирическая база науки XIX – начала XX в. были еще слишком слабы, чтобы принять и оценить идеи многообразия форм жизни и сознания. Идея укорененности психических архетипов сознания в глубинных основах космического бытия начала серьезно разрабатываться естественными науками только в конце XX столетия. В силу отмеченных причин теософские идеи

отвергались богословами за явный материализм, реалистичное и герменевтическое прочтение религиозной метафизики. Но и академические исследователи не могли принять теософский антропокосмизм по причине его симпатий эзотерической метафизике, которая долгое время априори воспринималась в качестве философского пугала всякого научно добропорядочного и религиозно правоверного ума.

В Письме IV (1881 г.) Кут Хуми утверждает: «*Ни философия наша, ни сами мы не верим в Бога... Наша философия есть преимущественно наука следствий по их причинам и причин по их следствиям...*» [4]. Эмпирическое изучение Природы показывает, что «*в нашей [космической] системе [5] нет такого существа, как Бог личный, либо безличный*» [4, с. 14].

Идею Бога, в отличие от теологов, Кут Хуми рассматривает не как врожденное, но социально приобретенное понятие. Оно было изобretено, по его мнению, для определения неизвестной причины тех следствий, которыми человек устрашался или восхищался, не понимая их реальные истоки. Бог теологов есть просто воображаемая мощь, которая «*никогда еще не манифестируала себя*». Поэтому главная задача духовного гнона им выделялась, во-первых, как обучение человечества добродетели ради нее самой; во-вторых, как обучение проходить жизнь, полагаясь на самого себя, а не на трансцендентного Бога [6]. В подобных утверждениях восточных мыслителей трудно не заметить ноты высокого гуманизма и духовной этики не теологического содержания. Тут идеяные доминанты евразийского антропокосмизма оказались совершенно тождественны антитеологическим, антиметафизическим и секулярным тенденциям всей европейской культуры эпохи Возрождения и Нового времени.

Заимствованное теософами из индийской философской классики понятие «*Парабраман*» интерпретируется махатмами не как «Бог», но как «*абсолютный, неизменный закон*» Природы. Философский гнон подвергает критике ортодоксальные системы индийской мысли, в которых наряду с отвлеченными понятиями «*Парабраман*» или «*Пуруша*» использовалось понятие «*Ишвара*», предполагавшее Бога как Личность. Такое понимание Бога, писал Кут Хуми, есть следствие «*авидьи*» и «*майи*» – великого духовного заблуждения или «*ложного знания*».

В работах современных исследователей гностической философии отмечается, что эзотерическая метафизика философизирует и рационализирует понятие «Бог». Теософская традиция, в отличие от традиции теологической, подчеркивает возможность и необходимость внеконфессионального и имперсонального понимания Бога [1]. Здесь проходит одна из основных демаркационных линий

между этико-философским гноном и оппонировавшими ему догматическими системами теологической метафизики индуистского и христианского происхождения.

Какой же философский смысл вкладывают антропокосмисты в понятия «*Бог*» и «*Божественная Сущность*»? В отвлеченном онтологическом дискурсе эти понятия использовались для обозначения «*вечно-непознаваемой Причины всего сущего*», «*Непреложного Принципа*», «*Единого Закона всякого существования*» [6], которые не могут рассматриваться в качестве монотеистического Божества, наделенного какими-либо атрибутами разумной личности. В эзотерической философии Бог есть чистая абстракция, древний сокровенный символ, мистическая метафора недоступного человеческому разуму *Начала* всякого бытия.

В «Тайной Доктрине» Е. П. Блаватская использует показательную в смысле универсальности символизма цитату из древнейшего манускрипта: «*Божество есть сокровенный, живой или движущийся Огонь...*» [7] Вскрывая натурфилософскую семантику метафоры «*Огонь*» (Огонь как Энергия или Сила), трудно не заметить вполне реалистичное представление теософов о Боге. В теософских текстах присутствует немало подобных натурфилософских толкований символа «*Бог*», которые, как правило, восходят к идеям о вечном Пространстве, непрекращающемся Движении, единственной природной Силе или непостижимом Абсолютном Источнике Жизни. Вопреки сложившимся стереотипам об индийских махатмах как радикально мистических мыслителях, они парадоксально оказались более последовательными сторонниками научной парадигмы познания, чем некоторые признанные авторитеты научного рационализма, вроде деиста Исаака Ньютона или метафизического дуалиста Рене Декарта. Трудно избежать подобных выводов, когда осмысливаешь, в частности, следующее утверждение Кут Хуми: «...*непрестанное движение и есть единое, вечное и несозданное Божество, которое мы в состоянии признать*» [4, с. 39].

Действительно, какие теоретические постулаты могут воспрепятствовать современному научному разуму, отдавая дань уважения древней религиозной традиции, метафорически называть скрытое движение или колоссальную энергию вакуумной сингулярности непостижимой «*Божественной Энергией*»? Насколько изменится сущность природной истины от ее альтернативного понятийного выражения в контексте научного или религиозного дискурса, если выражение это является философски корректным и герменевтически осмысленным?

В контексте метафизики сознания крайне интересно также проанализировать философский смысл понятия «*Космический Разум*», которое активно использовалось как в теософских работах, так и в

книгах Живой Этики. Здесь философский гноис опять кардинально расходится с христианской схоластикой, так как лишает Космический Разум божественного статуса в теологическом и онтологическом смыслах. Иначе говоря, в новой гностической парадигме Разум Космический не есть Разум Божественный [4, с. 39]. Бог как Абсолютное Пространство или Абсолютное Движение в теософии не имеет актуально существующего Разума, но является его духовной первопричиной.

Космический (Мировой) Разум в сокровенной индо-тибетской философии рассматривается в двух аспектах: 1) произвольном и сознательном, 2) не-произвольном и бессознательном. Космический Разум, онтологически существующий до человека или подобных ему сознательных существ в качестве особой психической реальности, имеет бессознательную природу. Он представляет собой лишь «*движение вечного и общего пульса Природы*» [4, с. 37–39]. Иными словами, определенное движение космической субстанции, порождающее архетипы континуального психического бытия. Именно «*движение управляет законами природы*», как механический импульс, данный текущей воде. Этот бессознательный аспект Космического Разума Кут Хуми называет «*Бесконечным*» и поясняет, что такое определение является условным, так как в эзотерической философии оно лишь указывает на «*бесконечную силу*», и не более того. Таким образом, Космический Разум в своем изначальном онтологическом состоянии есть бессознательная природная сила или бесконечное движение духо-материи.

Сознательный аспект Космического Разума есть результат длительной космической эволюции жизни [4, с. 43]. Он возникает и проявляется лишь на человеческой ступени развития. Однако кроме *разума человеческого* теософия предполагает и *разум сверхчеловеческий*, который соотносится с духовными формами жизни, миновавшими человеческую ступень эволюции. *Иерархия Космического Разума в Живой Этике* есть условная совокупность различных актуальных разумов Космоса, представленных человеческими и нечеловеческими формами жизни.

Идея совокупного человеческого разума как *ноосфера* уже прочно утвердилась в научном сознании. Корреляция между евразийским антропокосмизмом и современной научной парадигмой в

этом вопросе, на первый взгляд, кажется очевидной. Тем не менее ноосфера науки XX столетия и ноосфера антропокосмизма соотносятся как две концентрические окружности, причем первая из них имеет меньший диаметр, а вторая несравненно превосходит ее. Иными словами, в контексте современной научной парадигмы принято рассматривать *планетарную ноосферу* Земли, в то время как антропокосмисты предполагают иерархически организованную *всекосмическую Ноосферу* – объединенный Космический Разум.

Имеет ли какое-либо теоретическое значение подобная метафизика сознания в контексте научного миропонимания? По всей видимости, да. Отвлеченная философия уже не первый раз выступает идейным мостом между когнитивной неизвестностью и рациональным научным познанием. В результате уже академическая философия и наука все сильнее втягиваются в дискурс континуального «*мира-сознания*» [8], в котором сознание начинает играть более значительную роль, нежели в научной картине мира XVII–XIX столетий.

В современных работах в области философии и психофизики тезис о *космическом статусе сознания* приобретает нарастающее когнитивное значение. Предполагаемая физиками и психологами нелокальность персонального сознания фактически означает его *континуальную космическую природу*, которая еще только ожидает своего философского осмыслиения в русле новых теоретических постулатов развивающейся постнеклассической научной картины мира.

Примечания

1. Зорина Е. В. Русская метафизика и эзотерическая традиция: XX век. Йошкар-Ола, 2000.
2. Письма Елены Рерих. 1929–1938: в 2 т. Минск, 1992. Т. 1. С. 177–178.
3. Письма Махатм (1880–1884). Самара, 1993.
4. Чаша Востока. Письма Махатмы. Хабаровск, 1991. С. 13–14.
6. Здесь, по всей видимости, Кут Хуми предполагает Солнечную систему.
7. Рерих Е. И. Сокровенное Знание. Теория и практика Агни Йоги / сост. М. Мусина, Н. Ковалева. М., 2003. С. 72–73.
8. Блаватская Е. П. Тайная Доктрина: в 2 т. М., 1992. Т. 1. Кн. 1. С. 37.
9. Башкова Н. В. Проблема преображения человека в философии русского космизма (В. И. Вернадский, Н. К. Рерих, Е. И. Рерих, К. Э. Циолковский): дис. ... канд. филос. н. Тула, 2004.

УДК 159.9.018

А. И. Борисов

ИНСТРУМЕНТАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ МЕТОДОЛОГИИ ИЗУЧЕНИЯ ПРИРОДЫ АГРЕССИИ

Автор анализирует различные концепции человеческой агрессии с позиции инструментального подхода. Методологическая суть последнего сводится к схеме «проблема-метод-результат»

The author analyzes various conceptions of human aggression from a point of view of instrumental approach. The methodological essence of this position is reduced to the scheme “problem-method-result”.

Ключевые слова: наука, природа агрессии, правовая деятельность, проблема, метод, результат.

Keywords: science, aggression's nature, law activity, priblem, method, result.

Наука на современном этапе развития накопила огромный эмпирический материал, описывающий агрессивное поведение человека. Одним из самых сложных вопросов является вопрос о природе агрессии. Рассматривая агрессию как свойство личности, необходимо отметить несколько подходов к изучению данной проблемы, существующих в научной литературе.

Прежде всего, необходимо обратить внимание на неопределенность значение терминов «агрессивность» и «жестокость» в современной научной литературе. Ю. М. Антонян предлагает понимать под агрессивностью особенности (черты) личности, а под агрессией – соответствующее поведение, заключающееся в демонстрации силы, угрозы её применения, либо использование силы в отношении отдельного человека или группы лиц [2, с. 11]. Германский психолог Х. Хекхаузен рассматривает агрессию как намеренные действия с целью причинения вреда [11, с. 365–367]. Возможны также случаи, когда агрессивные действия возникают «самопроизвольно», из желания воспрепятствовать, навредить кому-либо, обойтись с кем-либо несправедливо, кого-нибудь оскорбить, в связи с чем следует различать реактивную (реакция на определённые ситуации) и спонтанную агрессии.

В российской научной психологической литературе выделяют несколько видов агрессивных реакций (С. Н. Ениколов): физическая агрессия (нападение); косвенная агрессия (злобные сплет-

ни, шутки, взрывы ярости, проявляющиеся в крике т. д.); склонность к раздражению (готовность к проявлению негативных чувств при малейшем возбуждении); обида (зависть и ненависть к окружающим); подозрительность; вербальная агрессия (выражение негативных чувств посредством крика, угроз, проклятий и т. п.) [7, с. 101].

Таким образом, в литературе по праву и психологии агрессивное поведение рассматривается прежде всего как причинение вреда либо угроза его причинения другим индивидам. Научное понятие жестокости отличается от понятия агрессивности.

Ю. М. Антонян под жестокостью как чертой личности понимает стремление к причинению страданий, мучений людям или животным, выражющееся в действиях, словах, а также фантазирования соответствующего содержания. При этом проявления жестокости могут быть преднамеренными или импульсивными, сознательными или несознательными [3, с. 115].

По мнению О. Ю. Михайловой, жестокость является вполне конкретным свойством личности насильственного преступника, которая проявляется в антиобщественном поведении, направленном на причинение страданий. В основе жестокости лежат дефекты ценностно-нормативной сферы человека, а именно нарушение ценности другого человека [9, с. 53].

Агрессивность по мнению Л. А. Андреевой и П. Ю. Константина, так же, как и жестокость, является свойством личности как социального существа, поскольку личность формируется в обществе. Агрессивная личность предпочитает использовать насильственное средство для реализации своих целей, а результат насильственных действий – причинение вреда людям. Однако понятие агрессивности шире, чем понятие жестокости [1, с. 12–15].

Существующие методологические подходы к выявлению сущности и природы агрессии не позволяют достаточно полно вскрыть её основание, предпосылки и причины устойчивого существования данного личностного феномена. По отношению к концепции Ю. М. Антоняна можно заметить, что агрессия состоит отнюдь не «в демонстрации силы», а скорее в её деятельном применении. Также, на наш взгляд, качественно иным, чем жестокость или агрессия, является «стремление к причинению вреда»; а «fantазирования жестокого содержания лежат вне феноменологического восприятия, так как могут и чаще всего остаются лишь фантазиями». Последователи направления юридической психологии в лице О. Ю. Михайловой необоснованно сужают представления о жестокости и агрессии до «свойств личности насильственного преступника» и, подменяя понятия, транспонируют вопрос в ценностно-нормативную сферу – в область аксиологии. Тем са-

БОРИСОВ Алексей Игоревич – старший преподаватель кафедры общегуманитарных и гражданско-правовых дисциплин Кировского филиала Академии ФСИН России

© Борисов А. И., 2009

мым автор поставил себя вне последовательности научного поиска, оказавшись вне психологических представлений о структуре личности и юридического понимания проблемы. Нельзя полностью согласиться с представлениями Л. А. Андреевой и П. Ю. Константина, рассматривающими агрессию как свойство социальной личности, так как агрессия не может рассматриваться вне биомедицинского аспекта.

В зарубежной литературе по психологии и психиатрии существуют различные теории, объясняющие природу агрессивного и жестокого поведения. Начало рассмотрения психологических механизмов агрессивности человека связано с учением З. Фрейда. Обычно сущность теории З. Фрейда раскрывается с помощью трёх понятий: Оно, Я и сверх-Я (по латинской терминологии: Ид, Эго и супер-Эго). Оно – совокупность природных побуждений, передающихся человеку генетически. Оно состоит из двух основополагающих инстинктов: а) самосохранения и б) разрушения. Инстинкт разрушения может быть направлен как вовне (агрессия), так и вовнутрь (совесть, самоубийство). В основе функционирования Оно – принцип удовольствия. Оно иррационально и аморально [10, с. 431].

З. Фрейд в «Я» выделяет часть, которую он называет сверх-Я, и выражает отношения между Я и сверх-Я двумя императивами. И именно в сверх-Я аккумулируются контролирующие воздействия общества и влияние культуры. Таким образом, З. Фрейд в своей работе «Я и оно», ставшей хрестоматийной в современной психологической литературе, выделил стадии психосоциального развития. У Фрейда коллективно возрастающая агрессия является как бы модулятором фазовости душевной жизни личности.

Таким образом, в изученной нами литературе доминирует взгляд на агрессию как на явление: а) социально детерминированное [юридический аспект]; б) чисто биологическое [анатомо-физиологические предпосылки]; в) психологическое [с эмоциональной модальностью].

Ограничения конечных результатов научного поиска вытекают как из природы самих научных исследований, избегающих междисциплинарной интеграции, так и из догматизма используемых научных методов. В частности, опрос компетентных респондентов и анализ диссертационных материалов показал, что при проведении профильных исследований, при написании диссертаций на соискание научной степени кандидата юридических наук в 80% и в 50% при соискании научной степени доктора наук работы учёных специально не затрагивали исследование методологии, а использовали лишь в качестве устоявшегося инструмента, ограничивая научный поиск выбранной тематикой. Проблема исследования, связанная с меж-

дисциплинарной интеграцией, вызвана в первую очередь тематическими ограничениями. Итак, данная проблема выражается, в первую очередь, в неполноте и односторонности проводимых исследований.

Однако в современной методологии социального познания существует множество направлений и подходов, которые за редким исключением остаются не востребованными в криминологических исследованиях. Специфика нашей области исследования и уровень методологии познания настоятельно призывают к использованию метода инструментального подхода. Исходный тезис, обосновывающий выбранную концепцию, составляет утверждение о том, что все естественные и общественные науки, включая юриспруденцию в её позитивном аспекте, имеют единую методологическую основу [5, с. 161].

Наиболее глубокое и последовательное развитие предлагаемая концепция нашла развитие в отечественной методологии, в частности в трудах В. Ф. Юлова [12]. В соответствии с исследуемой концепцией, основными актами научного мышления являются: проблематизация, формирование метода, применение метода к проблеме, дающее её решение, и оценка результатов. Содержательным компонентом выступают проблема, метод, результат. Использование данного подхода при изучении проблемы природы агрессивного поведения на основе инструментального подхода позволяет выделить следующие аспекты проявления агрессии: а) психической агрессии; б) социальной агрессии; в) физической агрессии.

Психическая агрессия выражается в причинении другому человеку состояния психической беспомощности или психической смерти. Психическую беспомощность обусловливают неспособность потерпевшего ориентироваться в месте, времени, адекватно осмысливать события и обстоятельства текущей ситуации, а также подавленность воли и чувств. Причиной развития данного вида агрессии является серия девиантных эксцессов, в которых психическая агрессия переходит в психофизическую и намечается тенденция к завершающей физической агрессии с высоким риском совершения убийств с особой жестокостью, ответственность за которую предусмотрена ч. 2 ст. 105 УК РФ. Генезис данного вида криминальной агрессии осуществляется от доведения до самоубийства до убийства с особой жестокостью.

Социальная агрессия. Она проявляется в причинении другому человеку социальной беспомощности и незащищенности посредством уничтожения его социального статуса и его дискредитации. Данное обстоятельство приводит потерпевшего к социальной изоляции, эквивалентной состоянию социальной смерти. Иллюстрацией указанных видов психической и социальной агрессии может слу-

жить моббинг (агрессия толпы). Агрессивная толпа выступает в двух видах: толпа линчующая, т. е. охотящаяся на одного человека, и толпа терроризирующая, известная по погромам и другим актам террора, направленного против определённой категории лиц или групп.

Физическая агрессия. Данный тип агрессии особенно характерен для несовершеннолетних и субъектов с врождённой или приобретённой недостаточностью механизма антиагрессивного контроля. Последствия физической агрессии (физиологический аспект) отличаются от последствий конкретно-предметной агрессии, используемой как способ, облегчающий совершение, например, корыстного преступления. Главное отличие состоит в том, что физическое насилие несёт в себе символические смыслы, которые в отражаются в психических последствиях.

Первую группу составляют случаи, когда символика жестокости связана с содержанием конфликтной, криминогенной ситуации. При этом на теле потерпевших доминируют акцентированные повреждения, имеющие избирательный характер. Вторую группу, по В. И. Иванову, формируют подсознательные механизмы агрессивных архетипов [8, с. 154–159]. В криминалистической картине последствий при этом на потерпевших преобладают повреждения, характер и локализация которых соответствуют характеру психофизиологических отклонений субъекта, причинившего повреждения. А при сочетании психической и физической агрессии символика архаической жестокости участвует в механизме следообразования физической агрессии, придавая определённую специфику криминалистической картине последствий.

Соотношение психической и физической агрессии. Длительное преследование потерпевшего по типу моббинга нередко завершается убийством с особой жестокостью. Протяженность такой психосоциальной агрессии, являющейся первым этапом девиантного эксцесса, может составлять месяцы и годы. Цель второго этапа заключается в формировании ложного – смешённого – мотива, который вполне объясняет третий этап – особо жестокое убийство. В результате физическое насилие, завершающее данную схему, должно выглядеть как закономерный итог, соответствующий сфабрикованному облику потерпевшего и логике непредсказуемой коммунальной коллективной агрессии. Мотивами данных акций являются эндогенная и приобретённая индивидуальная или коллективная завить и месть. Субъектов, совершающих подобные девиантные эксцессы, Э. Берн называет «преступными игроками», для которых важна как инсценировка преступления, так и его итог, выраженный в гомицидальном убийстве [4, с. 159–162].

Вышеописанные особенности динамики физической и психической агрессии являются звенями единого процесса. Случай остановки насилия на этих этапах можно рассматривать как незавершенную криминальную агрессию. В правовом аспекте причинение тяжкого физического вреда здоровью потерпевшего может расцениваться как частичная психофизическая агрессия, соответствующая правовому понятию неоконченного убийства.

Таким образом, использование инструментального подхода позволяет заметить следующее: агрессивность и жестокость как свойства личности формируются не только в процессе социализации, но и с учётом физиологических особенностей, включая психические изменения при психопатиях, органических поражениях головного мозга, слабоумии и так далее, не исключающих вменяемости. Взаимодействие внутренних и внешних факторов криминального конфликта образует механизм преступного поведения. Основными внутренними факторами являются бессознательное влечение и мозговые «центры» агрессии. Проявляются импульсивно, т. е. без осознания значимости действия, по типу эпилептиформного параксизмального возбуждения, а также при порывах из бессознательной сферы агрессии, вытесненной механизмом психической защиты (компульсивные волевые расстройства). Внешним фактором механизма возникновения преступной агрессии является сопряженность влечения с биологическими энергиями агрессии, в результате чего образуется агрессивный психобиологический и социокультурный комплекс. Актуализация потребностей определяет спектр внешних психосоциокультурных мотивов криминального конфликта [6, с. 176–184].

Примечания

1. Андреева Л. А., Константинов П. Ю. Влияние жестокости преступного поведения на уголовную ответственность. СПб., 2002. С. 12–15.
2. Антонян Ю. М. Общий очерк о преступном насилии // Человек против человека. Преступное насилие: сб. ст. / под общ. ред. Ю. М. Антоняна, С. Ф. Милюкова. СПб., 1994. С. 11.
3. Антонян Ю. М., Гульдан В. В. Криминальная патопсихология. М., 1991. С. 115.
4. Берн Э. Введение в психиатрию и психоанализ для непосвященных. СПб., 1991. С. 159–162.
5. Блауг М. Методология экономической науки. М., 2004. С. 161.
6. Борисов А. И. Власть и общество, современные проблемы и перспективы: сб. статей. Киров, 2006. С. 176–184; Он же. Вятский медицинский вестник. 2006. № 4.
7. Ениколопов С. Н. Некоторые результаты исследования агрессии // Личность преступника как объект психологического исследования. М., 1979. С. 101.
8. Иванов В. И. Гомицидальные убийства: криминально-психопатологический анализ. тр. СПб. ЮИГП РФ. Вып. 3. СПб., 2001. С. 154–159.

9. Михайлова О. Ю. Изучение психологических мотивов преступлений, сопряжённых с особой жестокостью // Юридическая психология: материалы симпозиума на 6-м Всесоюзном съезде общества психологов. М., 1983. С 53.
10. Фрейд З. Я и Оно. М., 1998. С. 431.
11. Хекхаузен Х. Мотивация и деятельность. М., 1986. Т. 1. С. 365–367.
12. Юлов В. Ф. Мышление в контексте сознания. М., 2005; Юлов В. Ф. Научное мышление. Киров, 2007.

УДК 159.922

A. O. Коптелов

ПРЕДМЕТНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КАК ПАРАДИГМА В СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ ПСИХИКИ ЧЕЛОВЕКА

Основным предметом анализа в данной работе выступает проблема психики человека, рассматриваемая через призму предметной деятельности как одна из парадигм в объяснении идеальных феноменов в её философско-критическом осмыслении.

The basic subject of analysis in this work is the problem of man's psyche considering in the light of subject activity as one of paradigms in explanation of ideal phenomena in philosophical and critical comprehension.

Ключевые слова: деятельность, предметная деятельность, голограмический принцип, парадигма, психика, презентация, идеальное.

Keywords: activity, subject activity, holographical principle, paradigm, psyche, representation, ideal.

Начиная с эпохи великих промышленных революций западная наука не только добилась поразительных успехов на поприще совершенствования производительных технологий, но и стала мощной материальной силой, влияющей на судьбы миллионов людей. Вместе с тем, несмотря на весьма показательные успехи в различных областях знаний, сегодня всё чаще приходится констатировать, что не всегда те или иные выявленные закономерности в процессе научных исследований приближают нас к более точному описанию реальности. Во второй половине XX в. историк науки и физик Томас Кун, будучи сторонником социально-группового подхода по проблеме структуры и эволюции научного знания, выявил, что история науки ни в коей мере не является четко последовательным циклом накопления данных и формированием всё более точных теорий. Но, тем не менее, процессы эти вполне закономерны, и про-

КОПТЕЛОВ Александр Олегович – кандидат философских наук, доцент по кафедре методологии, истории и философии науки Нижегородского государственного технического университета им. Р. Е. Алексеева
© Коптелов А. О., 2009

исходящие изменения можно понять и даже предсказать. Действительное научное открытие, согласно Куну, может произойти только в том случае, если прогнозы относительно природы, методов и средств исследования, основанные на существующей парадигме, не найдут своего реального подтверждения. Следовательно, новая радикальная концепция никогда не будет дополнением или приращением к существующим знаниям. Все новые открытия требуют кардинального переформулирования фундаментальных допущений прежней теории, так как реализуют переоценку существующих фактов и наблюдений. Таким образом, «парадигма» у него означает определенную совокупность фундаментальных теорий как системы ценностей и как совокупности решающих (для данной науки) экспериментальных достижений, результирующих возможности дальнейшего совершенствования системы исследовательских методов и образцов деятельности [1].

Надо сказать, что сегодня куновская теория парадигм не играет столь значимой роли в философии науки, как прежде, так как критерии её новизны остались в историческом сплетении философского пространства середины XX в. Но сам философско-понятийный аппарат его концепции, несмотря на все оговорки и реверансы в сторону исторического эмпиризма, психологизма и социологизма, для многих представителей науки стал традиционным в методологии исследований. Фундирующее же значение тех или иных парадигм в области современных исследований нейронауки мозга, психической деятельности человека в целом определяет и критический ракурс настоящей статьи, в которой автор, по мере возможности, воссоздает проблемное поле несколько ушедших в тень прошлого века научных дискуссий об идеальном и деятельностном подходах в психологии.

Когда-то западная наука поступила с Декартом и Ньютоном так же, как Маркс и Энгельс – с Гегелем. Укоренившаяся парадигма в психологии и философии советского периода относительно мышления, психики, сознания как особых продуктов высокоорганизованной материи имеет свою продолжительную историю в XX в., связанную с ожесточенными научными дискуссиями, в особенностях по проблеме идеального и психофизического параллелизма. В тот период в психологии особое значение придавалось работам Сеченова и Павлова, содержание которых, по сути, сводилось к тому, что непосредственно данные субъекту психические процессы и объективно наблюдаемые нервные процессы, в которых отражается взаимодействие организма и среды, представляют не два ряда процессов, а в основе своей являются одним и тем же процессом материального отражения мозгом внешних условий существования организма. Разуме-

ется, мы учитываем и разнонаправленность существующих тогда подходов и исследовательских программ в границах их научных традиций и школ. Тем не менее большинство из них в конечном итоге сводилось к тому, что сознание имеет не опосредованную, а непосредственную связь с мозгом.

Представленные психологической и экспериментальной наукой выводы, конечно же, небезосновательны, поскольку базируются на огромном эмпирическом материале в клинической неврологии и психиатрии, фиксирующих непосредственную связь между феноменальностью сознательных актов и физиологическими или патологическими процессами головного мозга. Но вместе с тем они стали тем камнем преткновения, когда собственно экспериментальные научные исследования в данных областях знаний подвергались жесткой детерминации со стороны «санкционированного мнения» известных авторитетов в науке, соответственно и все исследования, концентрирующие несовместимые с этим «мнением» выводы, нередко именовались «плохой наукой». Особый вред подобная стратегия нанесла психологии и психиатрии. Действительно, современные исследовательские программы в психиатрии в большей степени не способны сегодня адекватно учитывать широчайший спектр явлений, выходящих за границы биографических реалий бессознательного, – таких, как перинатальные и трансперсональные переживания, конструктивно обсуждаемые сегодня рядом зарубежных ученых [2]. А эти последние исследования чрезвычайно важны, так как они указывают на настоятельную необходимость пересмотра ряда фундаментальных понятий о природе человека.

Согласно устоявшейся парадигме линейной эволюции всего живого,пренатальным влияниям подвержены лишь наследственные, к тому же весьма аморфные конституциональные факторы, физические дефекты организма, дифференциально по своей силе проявляющиеся инстинкты. При такой интерпретации необычные состояния сознания чаще всего отождествлялись и отождествляются с симптомами умственного расстройства. Иначе говоря, «изменённые состояния сознания» оформляются, опять-таки с позиций научного подхода, как исаженные или неполноценные психологические экспликации адекватного восприятия «объективной реальности». Соответственно с этих позиций было бы абсурдным даже предполагать, что подобные состояния имеют какую-либо онтологическую или гносеологическую релевантность. Как верно замечают некоторые западные исследователи психики человека [3], многоаспектные экстраординарные наблюдения были неоднократно описаны в научных статьях, но их чаще всего не принимали во внимание или же подвергали известной обструкции, полагая, что явления этого круга не более чем предрассудки индивидуальной или групповой

психопатологии. Эксперименты с гипнозом, сенсорной изоляцией, сознательным контролированием интернальных состояний психики и так далее сегодня определили больше концептуальных проблем, нежели их удовлетворительных решений. Необходимо здесь добавить, что сегодня уже не наблюдается той критической эйфории по поводу необычайной природы паранормальных явлений, которая имела место в недалеком прошлом, так как ряд известных иуважаемых в мировом научном сообществе ученых – Чарльз Тарт, Рассел Тарг, Херольд Патхоф, С. Гроф и другие – подвергли всестороннему анализу свидетельства о феноменальных способностях отдельных людей в их позитивной, с позиции научно-экспериментальной адекватности, интерпретации.

В отечественной философии и психологии проблема сознания фундировалась категорией деятельности (психическая и предметная). Ядром понимания психической деятельности служило положение, что именно психические явления возникают в процессе осуществляющего посредством мозга взаимодействия индивида с миром; поэтому указанные процессы, неотделимые от динамики нервных процессов, не могут быть обособлены ни от воздействия внешнего мира на человека, ни от его действий и поступков. Но почему же сегодня возможности монизма как методологического принципа для построения психологических и философских теорий по проблеме сознания и идеального реализуются не столь продуктивно, если не сказать больше, равно как и столь критикуемый психофизический декартовский подход? Много лет тому назад Д. Дьюи описал эту ситуацию: «Старый дуализм между ощущением и идеей повторен в современном дуализме между периферическими и центральными функциями и структурами. Старый дуализм между душой и телом находит современное эхо в дуализме стимула и реакции» [4]. Основательная попытка в преодолении этого барьера была предпринята Э. В. Ильенковым в конце 60-х гг. прошлого столетия. У него «деятельность – субстанция», казалось бы, даёт ответ на возможное сочетание двух в конечном итоге афицированных данностей. Иначе, любой объект окружающего мира дан субъекту только и исключительно через призму человеческой деятельности либо его собственной, либо опредмеченной в этом объекте. Таким образом, монизм у Ильенкова есть отчетливо выраженная констатация принципа субстанции. «Мышление есть атрибут субстанции» (Спиноза). «Мышление есть атрибут (функция) предметно-человеческой деятельности» (Ильенков) [5]. Как замечает в своих исследованиях Н. Н. Вересов, здесь сразу выявляются существенные различия в подходах Ильенкова и Выготского, так как деятельность для Выготского всегда выступала как один из видов субъект-объектного взаимоотноше-

ния, опосредованного орудиями. Более того, Выготский в своих исследованиях делал акцент именно на речь, общение как источник развития, как главный определяющий фактор развития человека, за что подвергался критике со стороны А. Н. Леонтьева в середине 30-х гг. Ильенков был абсолютно солидарен с этой критикой, называя «тиปично идеалистическими» представления о том, что «ведущим фактором развития человеческой психики является слово, речь, язык, а не предметно-практическая деятельность». Мы намеренно остановились на этих положениях, так как именно здесь наиболее отчетливо проступают некоторые парадоксы и противоречия психологической теории деятельности.

В целом психологическая теория деятельности создавалась как альтернатива тем подходам в философии, которые описывали психическое развитие через средства и способы коммуникаций, через общение. Но проблема состоит как раз в том, чтобы раскрыть фундаментальную составляющую психики, служащую предельным основанием для возникновения слова в филогенезе, ибо, с одной стороны, мышление есть функция деятельности, с другой – деятельность всегда осуществляется субъектом. Иными словами, деятельности должны предшествовать значимые контуры до-деятельных сознательных переживаний в их смысловой реальности. Таким образом, мы видим, что само требование построения теории психического развития на монистической основе внутренне противоречиво (индивидуальное и социальное), как, впрочем, и психологическая концепция деятельности в целом. А это означает только одно: эти подходы, ставшие классическими ещё в советскую эпоху, сегодня требуют радикального переосмысливания.

Ещё не так давно проблематика деятельности и деятельностного подхода к разного рода философским аспектам, начиная от вопросов теории познания, методологии науки и кончая философской антропологией, была у нас весьма актуальна. Разные варианты этого подхода разрабатывались такими известными философами, как Э. В. Ильенков, Г. С. Батищев, М. К. Мамардашвили, Г. П. Щедровицкий, Э. Г. Юдин и др. Успешно развивалась и психологическая теория деятельности, которая тоже существовала в разных вариантах. Один из них был представлен работами А. Н. Леонтьева, П. Я. Гальперина, В. В. Давыдова и др. (которые продолжали и развивали ряд принципиальных идей Л. С. Выготского), другой – работами С. А Рубинштейна и его школы. Между тем сегодня деятельностная тематика как в философии, так и в психологии утрачивает свой потенциал. Одно из обвинений, которое преподносят сторонникам этого подхода, заключается в том, что его содержательная аспектация предполагает чрезвычайно узкое понимание философии, посколь-

ку в советский период развития науки наши исследователи имели весьма слабое, за редким исключением, представление о современных философских концепциях. «Новая литература по проблемам феноменологии, герменевтики, постмодернизма, религиозной философии, появившаяся у нас в большом количестве... представляется не просто отличной от того, что у нас практиковалось в рамках деятельностного подхода, но и принципиально ему противостоящей. В самом деле, как можно совместить, например, феноменологию с этим подходом, если первая исходит из идеи созерцания, интуитивного схватывания, а последний – из идеи конструирования и созидания?» [6].

Основной пункт деятельностной концепции в философии, созданной Фихте, Гегелем, Марксом, – это идея опосредствования. Она, по своей сути, являлась базисным научно-теоретическим аргументом, противостоявшим картезианскому подходу и определявшим сознание как абсолютно данное и непосредственное. У них «сознание» и «Я – субъект» возникают и существуют лишь в результате деятельности по созданию внешнего объекта. Для Фихте и Гегеля речь идёт об актах духовной деятельности, для Маркса это прежде всего деятельность по созданию предметов культуры, в основе которых лежит труд. В современной научной интерпретации подвергается критике одна из основных идей этой теории, а именно возможность возникновения человеческих психических образований как итога процесса интериоризации, т. е. переноса внешнего предметного мира во «внутренний план». При такой интерпретации остаётся неясным процесс образования этого так называемого «внутреннего плана» у субъекта деятельности. Безусловно, новые разработки психологической теории деятельности сегодня ведутся рядом российских исследователей, а акцент научного поиска смешается в сторону индивидуального присвоения форм коллективного творчества. Но выше мы показали, что процессы распределяющие мира культуры недостаточны для обоснования концепции деятельности, так как сам предметный мир выносится за скобки философского дискурса, оставаясь «вещью в себе», этакой “causa sui” предметного же анализа.

Сегодня уже нет того самого единства научных подходов как в отношении теории деятельности, так и в отношении теории отражения. Как пишет А. В. Мцхвадзе, «описанные субъективные переживания данной личности и нейродинамический субстрат этих переживаний суть одновременные явления, поскольку отношения между ними – это отношения информации (содержание сигнала) и сигнала (материальный носитель информации)» [7]. Мы согласны с таким пониманием информации и её носителя. Но далее автор подчеркивает их изоморфизм, а именно здесь и возникают определен-

ные объяснительные трудности, так как сам со-
бою напрашивается вывод о параллелизме между
«состоянием» идеального и его соответствующими
физиологическими процессами, т. е. в конечном
итоге сведением психического к нейродинамиче-
ским структурам. Более того, общим объяснитель-
ным недостатком её, по нашему мнению, является
вытекающая из них пассивистская трактовка
субъекта познания. Эйдосу или нейродинамиче-
кому коду принадлежит ведущая роль в процессе
познания, фактически они (в рамках соответствую-
щих теорий) превращаются в субъекта, так как
предполагается, будто в материальный электрохи-
мический код инкорпорирована основная информа-
ция о внешнем агенте. Поэтому сам феномен
репрезентативного отражения подвергается редук-
ционистской процедуре. При всей палитре подоб-
ного рода подходов в объяснении психических яв-
лений и сознания эластично нивелируется понятие
деятельности (практики), или же она просто вы-
носится за скобки теоретического анализа.

Убедительная критика одного из вариантов кон-
цепции снятия, который претендует на объяснение
специфики идеального образа сознания (гно-
сеологический натурализм), содержится в работе
В. В. Орлова. «С таким пониманием познаватель-
ного процесса, – пишет он, – неизбежно связано
представление о том, что объективное содержание
образа существует в готовом виде уже в рецепто-
рах и лишь “выявляется” в мозговом процессе... С
этих позиций объективное содержание образа су-
ществует в равном себе состоянии на всех уровнях
нервной системы – рецепторах, афферентных пу-
тях и мозге – и лишь переходит из одной формы
в другую» [8]. Концепции идеального как вещеподобной
аналоговой репрезентации парадоксальны, так как
связаны с представлением о существовании
двух объектов (внешнего объекта и внутренне-
го наблюдателя). Их сильная сторона в том, от-
мечает Д. В. Пивоваров, что они возникают как
конструктивная попытка обобщить многообразные
современные естественнонаучные данные о взаи-
мосвязи информационных и энергетических про-
цессов внутри человеческого организма. Экспери-
мент не устанавливает там пока ничего сверх того,
что не было бы соматическим или нейродинами-
ческим. Но вместе с тем всё это отнюдь не означает,
что психические явления должны быть сведе-
ны в готовые состояния нейродинамики. Сама цен-
ность психофизического параллелизма заключена
уже в том, что принципиально невозможно опре-
делить психическое посредством пространственно-
временных соотношений соматических организаций
или материальных структур вообще. Основание пси-
хического, как пишет Ф. Т. Михайлов, «следует
искать не в тех отношениях, которыми определя-
ется телесность бытия, а в каком-то ином и имен-
но её порождающем отношении» [9].

Таким образом, мы отмечаем, что категория
деятельности, которая противоречива в своей
структуре и тавтологична в своем содержании зна-
чения как объяснительного принципа, сегодня уже
не задает того научного стимула, чтобы оставаться
единственной в исследованиях психических про-
цессов, всей структуры жизненной сферы человека.
Но в концептуальных дискурсах ещё нередко
проявляется её «промежуточный резонанс», выра-
жающийся в отождествлении ментальных состоя-
ний с состояниями центральной нервной системы,
когда, по сути, элиминируется менталистская пси-
хология из сферы исследований, а её программы
признаются дегенерирующими.

Известный советский психолог А. В. Брушлин-
ский небезосновательно считал, что любая дея-
тельность человека и любые его практические дей-
ствия уже имеют в своем составе хотя бы про-
стейшие психические явления, которыми они из-
начально регулируются. В соответствии с принци-
пом «двух начал» он выдвигает гипотезу «о воз-
можности пренатального возникновения человечес-
кой психики» [10]. В таком понимании проблема
перехода одного в другое в их филогенетических
границах становится излишней. А значит, и онто-
генез психики не является неким ускоренным по-
вторением филогенеза в его только планетарно-ис-
торических границах. С определенной долей осторожности можно сказать, что психика человека –
это бесконечные преходящие формы динамиче-
ского вакуума, формальность которого задается
энергетическими паттернами. Последние же отнюдь
не редуцируются к идеальным проспектам небы-
тийного (нематериального) значения. Здесь также
необходимо подчеркнуть, что данная проблема в
её дискурсивно-семантическом преломлении имеет
свою философскую традицию, началом которой
послужило понимание бытия основоположниками
элейской школы. Один из её представителей –
Парменид, рассуждая о подлинном пути, ведущем
к истине мира, разработал понятие бытия. Движе-
ние по «пути истины», как считал Парменид, пред-
ставляет собой утвердительную констатацию фи-
лософских выводов, доказывающих принцип тож-
дества бытия и мышления. Реально лишь то, что
мыслимо, а то, что не мыслимо, не существует. И
сам этот принцип оппозиции «пути мнения» и «пути
истины» обретает демаркационный характер в гно-
сеологических реляциях философско-исторической
рефлексии на протяжении вот уже более двух
тысячелетий. Виной тому – категориальный ана-
лиз традиционных подходов, в которых элимини-
рована бессодержательная, но уже в логике Геге-
ля «коннотированная пустота» небытия. К со-
жалению, тематика статьи не позволяет подробнее
остановиться на столь актуальном сегодня вопро-
се. Заметим лишь, что указанную категорию не-
правомерно редуцировать ни к логическим, ни к

перцептуальным формам. Соответственно психика, сознание, ощущения, т. е. любые формы перцепции, не сводимы своей «идеальной природой небытия» к материи, формами же оставаясь в её непосредственном ведомстве.

В связи с этим ещё П. К. Анохин писал: «Я объясняю студентам, что нервное возбуждение формируется и регулируется вот так, оно в такой форме в нерве, оно является таким-то в клетке. Шаг за шагом, с точностью до иона, и я говорю им об интеграции, о сложных системах возбуждения, о построении поведения, формировании цели к действию и т. д., а потом обрываю и говорю: сознание идеальный фактор. Сам я разделяю это положение, но я должен как-то показать, как же идеальное сознание рождается на основе объясненных мною материальных причинно-следственных отношений. Нам это сделать трудно без изменения принципов объяснения» [11].

«Образ Вселенной – это, прежде всего, живой организм, органы, ткани и клетки которого имеют смысл только в отношении к целому». Известный физик Д. Бом предполагал, что материю и сознание нельзя объяснить друг через друга или свести друг к другу. И то, и другое – абстракции имплицитного порядка, их общего основания, и поэтому представляют нераздельное единство. В его подходе Вселенная рассматривается как динамическая сеть взаимосвязей, где особо выделяется роль порядка и матриц для представления изменений и трансформаций, а также топология для описания категорий порядка. Сложно представить, – пишет С. Гроф, – каким образом идеи Бома относительно сознания, мышления и восприятия могли бы сочетаться с традиционными подходами в нейропсихологии и психологии. Тем не менее достижения в современной отечественной и зарубежной нейрофизиологии начинают существенно менять ситуацию. Уже в 70-х гг. прошлого столетия выдающийся специалист в области анатомии, нейрофизиологии и нейродинамики мозга Н. П. Бехтерева радикально позиционирует свою точку зрения локализационистическому направлению в исследованиях мозговой деятельности, так как при развитии указанного подхода дело доходит «до логического абсурда, когда мозг, и прежде всего кору, попытались превратить в лоскутное одеяло карликовых суверенных княжеств, каждое из которых “решало” свои, более или менее сложные вопросы – от контроля движений до религиозного чувства, от контроля речи до социального “я” и т. д.» [12]. А известный нейрохирург Карл Прибрам разработал оригинальную модель мозга, основанную на холографических принципах. И хотя модель вселенной Бома и модель мозга, данная Прибрамом, не были интегрированы во всестороннюю парадигму, тем не менее симптоматично то, что они обе разделяют холографический подход. К. При-

брам, завоевавший за несколько десятилетий экспериментальной работы в нейрохирургии и электрофизиологии репутацию ведущего исследователя мозга, обращает внимание на то, что модель, основанная на холографических принципах, может объяснить многие из кажущихся таинственными свойствами мозга – огромный объем памяти, дистрибутивность памяти, способность сенсорных систем к воображению, проекции образов из области памяти, некоторые важные аспекты ассоциативного воспоминания и т. д. Сегодня обсуждению и критике локализационизма, эквипотенциализма, холизма и центрэнцефалической системы посвящено очень большое число работ. Исследования с помощью ПЭТ (позитронно-эмиссионная томография) экспериментально показали, сколь существенно могут различаться мозговые системы, конечный результат деятельности которых один и тот же, исходное руководство к действию идентично [13]. Другой интересный подход к проблеме локализации основывается на предположении Д. Гэбора [14] о том, что область Фурье (по теореме Фурье, любой самый сложный паттерн может быть разложен в ряд регулярных волн. Применение обратного преобразования переводит волновой паттерн снова в изображение) может разбиваться на информационные единицы, называемые логонами, при помощи операции «окно», которая ограничивает ширину диапазона. «Окно» может применяться таким образом, что обработка иногда происходит уже в холографической области, а в других случаях – в пространственно-временной области. Это позволяет по-новому взглянуть на то, почему функции мозга кажутся одновременно локализованными и распределенными. Холографическая гипотеза не имеет целью описать всю физиологию мозга или все проблемы психологии, так же как и не предполагает определенного контекста, в котором под тонкой пленкой вербального материализма контурируются идеи отрыва психических функций от материального субстрата. Напротив, как мы считаем, холономная перспектива позволит сфокусировать серьёзный научный интерес на многие явления трансперсональной природы. Таким образом, рассматривая перспективы современных исследований психики и сознания человека, мы исходили не из презумпции деятельностиного подхода в его культурологическом, онтогенетическом или нейрофизиологическом аспектах, на наш взгляд, не способных пока объяснить природы сознания, а из актуализации самой проблемы, которая не ограничивается только и единственным форматом естественнонаучного поля. Безусловно, что в рамках деятельностиного подхода проводились фундаментальные исследования предметно-практических (исполнительских), перцептивных, мнемических, умственных, знаково-символических действий, но, тем не менее, претензия, как считают многие исследова-

тели этого подхода, оказалась изначально завышенной.

Преобразующая природу предметная деятельность, субъектом которой выступает разумный индивид, передается посредством произвольного и целесообразного волевого акта, способствующего процессу творческого обучения. Но если труд есть целесообразная и произвольная деятельность, то не вернее ли сказать, как считает Ф. Т. Михайлов, что именно способность наших «животных предков» к целеполаганию породила человеческий труд? Иными словами, «если предметная деятельность, каждый акт которой субъективно мотивирован аффективно-смысловой доминантой образа цели, то нам предстоит ответить на вопрос о доисторической возможности появления в жизнедеятельности наших предков произвольного целеполагания, а следовательно, и самого образа цели во всей его аффективно-смысловый реальности, т. е. именно как психического новообразования. И предположить это, оставив за скобками именно внешние детерминанты (т. е. не способные пока определить искомую сущность), все гипотетические природные условия, заставившие наших животных предков взяться за природные предметы, используя их в качестве прообраза орудий труда, обрабатываемых уже с расчетом на будущее их применение» [15]. Действительно, вся суть в этом расчете, так как он есть мысленное действие или мыследействие, как писал Г. П. Щедровицкий. Такая постановка вопроса о предметности человеческой психики, с одной стороны, исключает возврат к картезианскому противопоставлению души телу, но, с другой – она так и не находит выхода из «гносеологического тупика» филогенетического проекта, задаваемого современной наукой. Данный феномен (сознание) только опосредован внешней средой. Сущность же его субстанциональна и надприродна, как и сам субъект деятельности – Человек. В этом и заключается надлежащий смысл субстанциального единства материального и идеального, духовного, где последнее отнюдь не является детерминированным свойством субстратности первого.

Примечания

1. Кун Т. Структура научных революций / пер. с англ. И. З. Налетова; под общ. ред. С. Р. Микулинского. М.: Прогресс, 1975. С. 92.
2. Гроф С. За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии / пер. с англ. А. Андрианова; под общ. ред. А. Дегтярева. М.: АСТ, 2005. С. 38
3. Там же. С. 48.
4. Вересов Н. Н. Выготский, Ильинков, Мамардашвили: опыт теоретической рефлексии и монизм в психологии // Вопросы философии. 2000. № 12. С. 74–88. С. 81.
5. Там же. С. 74–76.
6. Лекторский В. А. Деятельностный подход: смерть или возрождение? // Вопросы философии. 2001. № 2. С. 56–65. С. 56.

7. Мухвемадзе А. В. Вновь о проблеме человеческого «Я» // Вопросы философии. 2000. № 7. С. 132–134.

8. Орлов В. В. Отражение – «снятие» или «уподобление»? // Ленинская теория отражения и современность. Свердловск, 1967. 264 с. С. 27.

9. Михайлов Ф. Т. Предметная деятельность... чья? // Вопросы философии. 2001. № 3. С. 10–27.

10. Брушинский А. В. Проблемы психологии индивидуального и группового субъекта; Рос. акад. наук; Ин-т психологии. М.: [Б. и.], 2002. 365 с. С. 25.

11. Манеев А. К. Гипотеза биополевой формации как субстрата жизни и психики человека // Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993. С. 354–366, 357.

12. Бехтерева Н. П. Нейрофизиологические аспекты психической деятельности. М.: «Медицина», 1974. 150 с. С. 7.

13. Бехтерева Н. П. О мозге человека. СПб.: «Нотабене», 1997. 65 с. С. 6, 7.

14. Гроф С. Указ. соч. С. 105.

15. Михайлов Ф. Т. Указ. соч. С. 14.

УДК 130.3

Л. Н. Румянцева

ИСТИННОЕ СОЗНАНИЕ И НЕИСТИННЫЕ ЕГО ФОРМЫ

В статье обосновывается, что сущность сознания является разумно-нравственной, и определяются неистинные формы сознания: эгоизм и альтруизм.

The article argues that the essence of human consciousness is reasonable-moral, and defines not true forms of consciousness: egoism and altruism.

Ключевые слова: разум, рассудок, сознание, эгоизм, альтруизм.

Keywords: mind, reason, consciousness, egoism, altruism.

Исходной точкой феноменологии Э. Гуссерля является требование «вернуться к самим вещам». Сам возврат к вещам подразумевает, что знание самих вещей в их истине уже однажды случалось, но по причине неправильного смотрения на вещи оно было утрачено. Вернуться к вещам в их реальном измерении означает продумать сущность того сознания, которому будут открыты вещи в их сущности. Иначе говоря, основной вопрос феноменологии есть вопрос не о вещах в их подлинности, а вопрос о том, каким должно быть сознание для того, чтобы осуществлялась истина познания.

Что есть человеческое сознание? Ответ на этот вопрос приоткроет завесу над вечной проблемой определения человеческой природы, раскроет все

РУМЯНЦЕВА Людмила Николаевна – аспирант кафедры философии Костромского государственного технологического университета
© Румянцева Л. Н., 2009

её феномены и загадки, поможет понять, в чем заключается смысл человеческой жизни. «Для философии эта проблема важна и потому, что те или иные подходы к вопросу о сущности сознания, о характере его отношения к бытию затрагивают исходные мировоззренческие и методологические установки любого философского направления» [1]

«История философии... с несомненностью владеет лишь одним определением сознания. Сознание – это чувственно-мыслящий поток, определенный актом выделенности человека из мира сущего, т. е. актом “Я есть Я”, или “Я есть”, или просто “Я”. Этот акт иначе называется актом самосознания» [2]. При этом акт самосознания ставит вопрос не об определении сознания – этим актом сознание уже определено, – а об определении сущности сознания. Сущность здесь согласуется с понятием истинности сознания как такового. «Когда сознание человека может быть истинным, или сущностным, а когда сознание может быть неистинным, несущностным? В классической европейской философии в такой прямой и резкой форме вопрос этот никогда не ставился. Хотя постановка этого вопроса совершенно очевидна. На самом деле, на каком основании мы всерьез можем полагать, что всякое сознание – истинно? Разве закоренелый бандит, убийца, насильник, вообще бессовестный человек, могут считаться наделенными истинным сознанием? Здесь я, конечно, исключаю болезненную психику, которая может глушить сам акт самосознания. Исключать их из разряда людей тоже нельзя, так как, обладая здоровой психикой, они обладают и актом самосознания, к тому же порой еще более выраженным, чем у обычных людей. Это значит, что сознанием они обладают. Стало быть, акт выделенности человека из мира сущего определяет сознание, но не определяет его сущности, его истинности» [3].

Для того чтобы определить сущность человеческого сознания, необходимо разобрать структуру сознания.

Так как человек обладает только двумя способностями: способностью мыслить и способностью чувствовать, – то поток сознания, следовательно, состоит из единства этих двух способностей. Способность мыслить состоит из двух своих логических уровней: способности мыслить рассудочно и способности мыслить разумно. Рассудок есть универсальная форма потребительской деятельности сознания. Там, где человек чувствует потребительски, там он мыслит рассудочно. Вообще, рассудок с его потребительской чувственностью действует там, где всякое иное для человека выступает как объект научного познания и исследования с целью потребления и использования. Разумная же деятельность мысли, будучи также ограниченной чувственностью, выступает универсальной формой деятельности нравственного чувства.

Там, где я мыслю разумно, там я чувствую нравственно, там я нравственно люблю. А там, где я нравственно люблю, я мыслю разумно. Нравственный опыт взаимоотношений людей друг с другом, да и вообще с миром сущего, говорит о справедливости сказанного. На самом деле, человек не может любить то, что не понимает, и не может понимать то, что не любит.

Из вышеизложенного следует, что и чувственность также делится на две способности: на способность чувствовать потребительски и на способность чувствовать нравственно, сердечно.

Все четыре сферы деятельности мышления и чувственности находятся в единстве сознания, составляя его деятельное содержание. Так как психике высших животных свойственно рассудочно мыслить и потребительски чувствовать, то становится понятно, что ни рассудочное мышление, ни потребительская чувственность не могут входить в определение сущности человеческого сознания.

Следовательно, можно сделать только один вывод: сущность человеческого сознания определяется со стороны деятельности мышления разумностью, а со стороны чувственной деятельности – деятельностью нравственного чувства. Деятельность нравственного чувства иначе называется любовью. Такую – нравственную – любовь ни в коем случае нельзя путать, смешивать с любовной страстью, которая в определенной степени присуща и высшим животным, стало быть, не может входить в определение сущности сознания. Человеческая любовь – это деятельность чувства сопереживания, соучастия, сострадания другому, не-я. Необходимо подчеркнуть, что универсальной формой нравственной деятельности чувства и выступает разум в его конкретной и деятельной разумности. Что же касается рассудка, то его деятельно рассудочная форма содержит в себе деятельность потребительской чувственности. Одним словом, там, где я что-то или кого-то люблю, там, где я сочувствую, сопереживаю, сострадаю, там я мыслю разумно. Напротив, там, где я чувствую потребительски, там, где я всякое иное рассматриваю через призму потребления, – там я мыслю рассудочно.

«Таким образом, сущность сознания обнаруживает себя в деятельном единстве разумной мысли и нравственной любви. Одним словом, сущность сознания – разумно-нравственная» [4].

Л. Н. Роднов выводит трехактную логическую схему:

Я \Leftarrow не Я (Я \rightarrow не-Я \rightarrow Я),

по которой человек должен мыслить, чтобы владеть разумно-нравственной сущностью.

Согласно данной схеме, «особо важен и значим первый акт деятельности разума в единстве сознания – акт волевого отказа от себя ради иного в себе. Только при наличии его осуществляется второй акт – акт подлинного отождествления с иным,

с “не-Я”, где только и разрешается противоречие между “Я” и “не-Я”, разрешается в форме понимания, стало быть, и любви, того и к тому, к кому или к чему направлена разумная мысль в единстве с нравственным чувством. Не менее важен и третий акт совместной деятельности разумной мысли и нравственного чувства – волевой акт прихода к себе, к “Я”, без которого не может быть понимания, стало быть, и любви к себе, к своему “Я”. Любовь к себе здесь проявляется в чувственно-сверхчувственном феномене собственного достоинства – нравственного достоинства, а вовсе не “яйности” на базе потребительски эгоистического отношения к иному и такому же отношению к себе, “любимому”. Если мыслить метафизически, т. е. собственно философски, то в нравственном чувстве достоинства говорит с человеком свобода, определенная совестью как дар Божий» [5].

Следовательно, сущность сознания разумно-нравственна, или понимающе-любяща, что одно и то же.

Если существует истинная форма сознания, то, соответственно, должна существовать и неистинная его форма. Встает вопрос: каковы эти неистинные формы деятельности сознания?

Согласно Л. Н. Роднову, неистинное сознание появляется там, где разумная деятельность мысли не носит завершенного характера. «Незавершенная разумность – это неразумность... Здесь могут быть лишь два варианта незавершенности (неполноты) деятельности разумной мысли, если, конечно, учесть, что от акта самосознания сознанию никуда не деться» [6].

Во-первых, неистинное сознание появляется тогда, когда в деятельности разумной мысли отсутствует первый акт ее деятельности – отсутствует жертвенная воля отказа от себя ради иного, ради «не-Я». Логическая форма неистинного сознания:

$$Я \cdot \leftarrow \text{не-Я} (\text{Я} \cdot \text{не-Я} \rightarrow Я).$$

«Сознание, определенное такой формой неразумности (формой отрицательного разума), называется эгоистическим сознанием. Отсутствие воли поставить себя на место иного, “не-Я”, умертило тем самым разумность, исключив понимание иного и, следовательно, любовь к нему, превратило “не-Я” лишь в предмет потребления или средство для потребления другой вещи, которую в потребительски рассудочных целях возможно использовать» [7].

Во-вторых, неистинное сознание мы имеем тогда, когда в деятельности разумной мысли отсутствует третий, завершающий ее акт – волевой акт прихода к себе, к пониманию себя, подлинной любви к себе, проявляющейся в чувстве собственного достоинства, само собой, нравственного достоинства. Речь идет об альтруистической форме неистинного сознания:

$$Я \rightarrow \cdot \text{не-Я} (\text{иначе } Я \rightarrow \text{не-Я} \cdot Я).$$

Альтруист – человек, который отдаётся полностью другому человеку, то есть любит его, но не любит себя, понимает другого, но не понимает себя. В сознании людей считается истиной то, что альтруизм противоположен эгоизму. На самом деле это не так. Альтруист не приходит к пониманию и назначению собственной жизни, чувства собственного достоинства у него не возникает.

Примечания

1. Фролов И. Т. Введение в философию. Т. 2. М., 1990 С. 288.
2. Роднов Л. Н. Философия. Кострома, 2001. С. 87.
3. Там же. С. 89.
4. Там же. С. 90.
5. Там же. С. 93.
6. Там же. С. 99.
7. Там же. С. 99.
8. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1990.
9. Паскаль Б. Мысли. М., 1994.
10. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000.
11. Фейербах Л. История философии. Т. 3. М., 1974.

УДК 111.1

О. В. Бафмина

АНТРОПНЫЙ ПРИНЦИП КАК ВОЗМОЖНОСТЬ НОВОЙ ОНТОЛОГИИ

Рассматривается физическое и космологическое содержание антропного принципа начиная с момента возникновения и заканчивая его основными интерпретациями. Через анализ основных формулировок антропного принципа делается вывод об отсутствии объяснения возникновения жизни и разума. Ставится проблема соотношения объективного мира, жизни и человеческого сознания в контексте единого подхода и новой онтологии.

We consider physical and cosmological maintenance of anthropic principle, from the moment of its occurrence and finishing its basic interpretations. Analyzing base formulations of anthropic principle we do a conclusion about absence of explanation of occurrence of life and intelligence. The problem of conformity of the objective world, life and human consciousness in a context of the uniform approach and new ontology is put.

Ключевые слова: антропный принцип, космология, Вселенная, жизнь, человек, сознание, онтология.

Keywords: the anthropic principle, cosmology, universe, life, human being, consciousness, ontology.

В последние десятилетия XX в. идеи антропного принципа получили большой научный интерес, связанный в первую очередь с проблемами проис-

БАРМИНА Ольга Викторовна – аспирант кафедры философии и социологии ВятГГУ
© Бармина О. В., 2009

хождения и эволюции Вселенной. В настоящее время эти вопросы, оставаясь актуальными, открывают нюансы как в научной сфере, так и в различных философских толкованиях. Основная идея этого принципа состоит в том, что фундаментальные свойства Вселенной, в частности значения основных физических констант и форма физических закономерностей, связаны с фактом структурности Вселенной и возможностью существования условий для появления материальных структур, жизни и человека. Любая физическая теория ставит перед собой задачу дать полное физическое описание системы при условии, что известны все начальные данные. Если в качестве системы взять Вселенную, то вопрос о начальных данных тесно связан с таким вопросом: почему Вселенная именно такая, какой мы её наблюдаем?

Выражение «антропный принцип» впервые было использовано Брэнданом Картером на симпозиуме Международного Астрономического Союза в Кракове 1973 г., посвященном 500-летию Коперника. Картер, в то время лектор департамента прикладной математики и теоретической физики кембриджского университета, выступил с докладом «Совпадение больших чисел и антропный принцип в космологии». Хотя он изначально предупреждает, что линия его мысли нуждается в дальнейшем развитии, однако считает, что самое время выступить против преувеличенного подобострастия к «коперниканскому принципу». Картер напоминает: «Коперник преподал нам очень поучительный урок, согласно которому мы не должны, не имея на то оснований, предполагать, что занимаем привилегированное центральное положение во Вселенной. К сожалению, это привело к сильной (и не всегда подсознательной) тенденции расширить этот принцип до весьма сомнительной догмы, суть которой заключается в том, что наше положение не может быть привилегированным ни в каком смысле» [1].

Отицая выделенное положение Земли в космической динамике, Коперник положил начало традиции, которая оказала влияние на научную мысль в течение четырех столетий. Земля действительно может быть рассмотрена как самый обычный астрономический объект из огромного числа подобных планет, обращающихся вокруг звезд типа Солнца в других галактиках. Однако Земля не просто планета, а обитель для человека и других биологических видов, нетипичных для множества астрономических тел. Большинство планет представляют собой либо разреженные газовые облака, либо горячие сгустки плазмы. Для существования всего биологического многообразия, в том числе и существования человека и связанного с ним мыслящего духа или разума, требуются определенные благоприятные условия, особые факторы, что в известном смысле свидетельствует о нетипичности нашего положения во Вселенной.

Так, Картер отмечает, что эта коперниканская догма явно ненадежна, если принять во внимание выделенные ранее Робертом Дикке особо благоприятные условия окружающей среды (температура, химический состав и т. д.) как предпосылки для нашего существования и факт того, что Вселенная развивается и не является пространственно гомогенной на локальном участке.

Если быть точным, то необходимо признать, что в современной литературе авторство антропного принципа отдают все же не Картеру, а именно Дикке, так как он первым стал формировать его содержание. Дикке предлагает вниманию следующее утверждение: «Вселенная так велика по той причине, что мы в ней живем» – и приводит аргументы, которые отражают суть в дальнейшем сформулированного Картером слабого антропного принципа. Однако если обратиться к истокам появления антропного принципа, то обнаруживается, что, как отмечает Ю. В. Балашов, «идея уже давно витала в воздухе» [2]. В отечественной литературе называют различных родоначальников антропного принципа. Схожие взгляды встречаются в более ранних источниках. Например, ещё в рамках классической науки Альфред Рассел Уоллес в работе «Место человека во Вселенной» выразил идею антропности так: человек как венец творения природы мог появиться на Земле лишь «при наличии всей чудовищно обширной материальной Вселенной, которую мы видим вокруг нас» [3]. Также Уоллес доказывал, что возможность возникновения где-либо во Вселенной жизни и разума зависит от большого числа взаимосвязанных условий. В соответствии с современными идеями остается его аргументированный вывод, что «никакая другая планета в солнечной системе, кроме нашей Земли, необитаема» [4].

Но в любом случае Картер считается автором антропного принципа, так как именно он его озвучил и дал название. Стоит заметить, что здесь существует естественное объяснение использования термина «принцип» в формулировке самого выражения «антропный принцип». Это важно, потому что одно из главных возражений научной адекватности антропного принципа относится к предположительно неправильному использованию термина. В данном случае речь как раз не идет о физическом принципе в обычном смысле слова, как, допустим, в «принципе сохранения энергии» или «принципе наименьшего действия», которым соответствуют хорошо сформулированные физические законы общего характера.

Картер говорит об «антропном принципе» в противоположность «принципу Коперника» как качественно новом подходе в решении проблем, с которыми столкнулась физика и космология в XX столетии. Этот новый, антропный подход состоит в учете факта существования человека при

анализе физических и космологических свойств Вселенной. Конечно, это радикальный метод современной науки, так как он нарушает главный критерий научности – объективное описание мира, то есть независимое от человеческого присутствия, его восприятия, воли и желания.

Здесь же Картер вводит две версии антропного принципа: «слабую» и «сильную», различие между которыми в дальнейшем становится стандартной практикой. Первый указывает на ограничение условий, необходимых для существования наблюдателя, второй – на привилегированное положение Земли во Вселенной, на которой реализовались условия, приведшие к появлению наблюдателя.

Также Картер объясняет, как он пришел к таким соображениям. Его интерес к этому вопросу появился в результате прочтения работы Германа Бонди «Космология» (1959), где определенные «совпадения больших чисел» приводятся в качестве доказательств, оправдывающих экзотические теории, т. е. отступающих от общепринятых физических законов. Картер использует совпадения, изложенные Бонди при создании теоретических предсказаний на основе антропного принципа, показывая тем самым его прогностическое значение.

После того как Картер вывел антропный принцип, он начал жить своей жизнью. В общей сложности было сформулировано более тридцати интерпретаций антропного принципа. Некоторые авторы повторяют друг друга в формулировках, или один и тот же автор по-разному определяет принцип в различных случаях.

Следующим важным этапом в истории антропного принципа принято считать выход в 1986 г. фундаментальной монографии Дж. Барроу и Ф. Типлера «Антропный космологический принцип». В связи с этим событием всеобщий интерес к «антропной проблеме» достиг кульминации, о чем свидетельствуют многочисленные дискуссии на страницах крупнейших естественнонаучных, философских и религиозных изданий.

В настоящее время вопросы, связанные с антропным принципом, проанализированы в довольно обширной литературе, неполная библиография которой насчитывает более 250 наименований. Среди них можно особенно выделить работы, связанные с именами зарубежных и отечественных ученых, таких, как Б. Картер, Р. Дирак, П. Девис, Д. Барроу, Ф. Типлер, Дж. Уиллер, С. Хокинг, Ю. В. Балашов, А. Л. Зельманов, Г. М. Идлис, А. Линде, В. В. Казютинский, И. А. Розенталь, Д. Я. Мартынов, В. Бранский, И. Шкловский, И. Пригожин и другие.

Исследуя вопрос возникновения антропного принципа, необходимо учитывать то обстоятельство, что он был выдвинут без обращения к проблемам существования жизни человека или разума

во Вселенной. Физиков и космологов интересовал ряд других вопросов: «почему тот или иной космологический или физический параметр имеет вполне определенное значение?», «почему мир устроен так, а не иначе?», «почему Вселенная такова, как мы её наблюдаем?» и т. п.

В настоящее время наиболее известны следующие формулировки антропного принципа, ставшие уже классическими.

1. *Слабый антропный космологический принцип*, предложенный Б. Картером, звучит так: «Наше положение во Вселенной с необходимостью является привилегированным в том смысле, что оно должно быть совместимо с нашим существованием как наблюдателей» [5].

В космологии слабая версия антропного принципа применяется двух видов. В рамках первого вида делается попытка объяснить факты «тонкой настройки» Вселенной и других «загадок» её устройства, обращаясь к факту существования человека. Это оказалось возможным благодаря постулату, что существуют области Вселенной различные по своей структуре, разделенные либо в пространстве, либо во времени. Эти локальные регионы причинно не связаны между собой, и в них смогли реализоваться самые разные условия для существования. В пространстве бесконечной Вселенной их может быть бесконечное множество, а разделенность во времени можно рассматривать как серию последовательно сменяющихся по своим свойствам эпох Вселенной. Такой взгляд на мир позволяет легко объяснить устройство мира, которое мы наблюдаем вокруг себя, в том числе и «совпадение больших чисел».

В основе гипотезы больших чисел Дирака лежит одно *большое космологическое число* $D_o = 4,16650385(15) \cdot 10^{42}$, от которого происходят все другие большие числа. Это число определено с высокой точностью и имеет фундаментальный статус. Это позволило найти математические соотношения для вычисления значений постоянной Хаббла H , гравитационной константы G , планковских констант, астрофизических констант и получить их новые значения с высокой точностью. Обнаружен единый онтологический базис фундаментальных физических и астрофизических констант. Установлено, что у констант, различающихся по своим значениям на 127 порядков, существует единство и взаимосвязь, так как в их основе лежат первичные универсальные суперконстанты b_u – фундаментальный квант действия, t_u – фундаментальный квант времени, l_u – фундаментальный квант длины, α – постоянная тонкой структуры, π – число «пи», являющиеся онтологическим базисом физических, астрофизических констант и больших чисел.

Второй вид слабого антропного принципа корректирует принцип Коперника – принцип усред-

нения, или, как его ещё называют, космологический принцип, подчеркивая тем самым его фундаментальность в космологии. Он основан на том, что по совокупности знаний человечества можно утверждать, что законы природы универсальны и действуют одинаково повсеместно. Следовательно, имеется ненулевая вероятность, что, помимо Солнца и Земли, во Вселенной существуют другие системы с идентичными условиями, где биологическая жизнь не могла не зародиться. Слабый антропный принцип противоречит ему, так как говорит о необходимости специфических свойств места, которое мы занимаем в мире. Условия в этом регионе Вселенной должны быть совместимы с возможностью существования наблюдателя.

2. *Сильный антропный космологический принцип*, предложенный Робертом Дикке и Бренданом Картером, звучит так: «Вселенная (и, следовательно, фундаментальные постоянные, от которых она зависит) должна быть такой, чтобы в ней на некотором этапе эволюции допускалось существование наблюдателей» [6]. Дикке первым из физиков задался вопросом о том, какой была бы Вселенная, если бы мировые константы отличались от своих настоящих значений. Оказывается, что если изменить значения констант в пределах хотя бы 1–10%, то полученные миры не только отличались бы друг от друга и от нашего мира, но имели общее свойство – ни в одном из них не было бы жизни. Следовательно, возникает другой вопрос: как физические постоянные определяют возникновение и существование жизни? Попробуем разобраться.

Известно, что материальной основой жизни являются молекулы белков и нукleinовых кислот, среди которых особую роль играет ДНК. Эти молекулы имеют сложное строение, в их состав входят атомы азота, углерода, фосфора и некоторых металлов. Существование этих элементов обеспечивает возникновение жизни. Но Вселенная, возникшая в результате «большого взрыва», состояла всего из двух элементов: водорода и гелия. Более тяжелые элементы могли появиться только в результате ядерного синтеза, для чего необходимо поддерживать высокие температуры и давление внутри звезд в течение сотен миллионов лет.

Типы звезд, которые могут появляться во Вселенной, зависят от величины константы гравитационного взаимодействия. Если бы сила гравитации была больше действительной, образование такого типа звезд происходило бы более интенсивно. Тогда все звезды были бы тяжелее Солнца. А с другой стороны, если бы гравитационная сила была бы меньше, соответственно масса звезд была бы меньше массы Солнца.

Для образования планет и возникновения любых форм жизни необходимы элементы тяжелее железа. Хотя тяжелые звезды способны их произ-

водить, они слишком быстро и неравномерно сгорают, чтобы вокруг них на планетах могли появиться условия для возникновения жизни. Легкие звезды горят достаточно долго и равномерно, чтобы обеспечить условия жизни, но они не производят тяжелые элементы.

Через миллиарды лет функционирования тяжелые звезды начали взрываться и выбрасывать элементы в окружающее пространство, образуя тем самым множество малых небесных тел, межзвездного газа и пыли. Скорей всего, что одним из таких малых тел как раз была Земля.

Попробуем рассмотреть несколько физических констант, критически важных для существования жизни:

– константа сильного взаимодействия определяет степень притяжения в ядрах атомов. Если бы он была меньше действительной, то ядра, состоящие из нескольких протонов, были бы неустойчивы, а водород был бы единственным элементом Вселенной. Если бы величина взаимодействия была больше, во Вселенной было бы недостаточно необходимых для жизни элементов с атомной массой больше, чем у железа. В любом случае жизнь была бы невозможна;

– константа слабого взаимодействия определяет поведение лептонов: нейтрино, электроны и фотоны. Если бы величина этой константы была несколько больше, нейтроны распадались бы интенсивнее и таким образом значительно поредели. В результате «большого взрыва» гелий бы не образовался или его было бы очень мало. Следовательно, не образовалось бы достаточно тяжелых элементов звезд и т. д. Но если бы эта константа была меньше, то при «большом взрыве» весь водород превратился бы в гелий. В результате образовалось бы слишком много тяжелых элементов, что не препятствовало бы возникновению жизни;

– константа электромагнитного взаимодействия определяет связь электронов и протонов в атомах. Характеристики орбит электронов определяют, насколько активно атомы устанавливают связи, когда образуют молекулы. Если бы эта константа была несколько больше, то атом не мог бы иметь общих орбит с другими атомами. Если несколько меньше – электроны не могли бы удержаться на орбитах вокруг ядра. В любом случае было бы невозможно образование молекул, а следовательно, и жизни;

– скорость расширения Вселенной определяет, какие звезды могут в ней существовать. Если бы эта скорость была бы меньше настоящей, Вселенная сжалась бы обратно ещё до того, как звёзды типа Солнца вошли в фазу устойчивого горения. Если бы, наоборот, скорость расширения была бы больше, то было бы невозможно образование ни галактик, ни звезд в них. Физик А. Гут предполагает, что эту константу можно вывести из опреде-

ленного соотношения между основными физическими взаимодействиями.

3. Так называемый *антропный космологический принцип участия* Дж. Уиллера: «Наблюдатели необходимы для того, чтобы сделать Вселенную существующей» [7]. Таким образом, наблюдатель также необходим Вселенной, как и Вселенная наблюдателю.

Дж. Уиллер использует копенгагенскую интерпретацию квантовой механики, предлагая рассматривать человека как элемент квантово-механической системы. Специфика этой интерпретации заключается в том, что «человек в его способности наблюдать эксперимент есть существенная и нереализуемая характеристика физики» [8]. Квантовые объекты, такие, как электрон, протон, нейтрон и другие, находятся во всех возможных состояниях, пока не становятся наблюдаемыми. Здесь наблюдение рассматривается как актуализация одного из всех потенциально возможных состояний.

Эти рассуждения Дж. Уиллер переносит на Вселенную. Так, получается, что Вселенная – это результат наблюдения некоторого сознания в некоторое время. Тем самым актуализируются её свойства и объекты.

4. *Финалистский антропный принцип* Ф. Типлера: «Во Вселенной должна возникнуть разумная обработка информации, и, раз возникнув, она никогда не прекратится» [9]. Здесь можно выделить три момента.

Первый момент: в качестве постулата выдвигается некая структура Вселенной, в которой существование разума неслучайно. Разум является неотъемлемой и существенной частью Вселенной.

Второй момент состоит в утверждении некого сценария будущего развития Вселенной с непрерывным сохранением условий существования разума. Разум здесь рассматривается как обязательный элемент полноценного существования физического мира.

Третий момент включает его возможные этические аспекты, так как в формулировке присутствует фактор долженствования: «Во Вселенной должна возникнуть...» Типлер считает, что скорей всего разум возник как закономерный этап мировой эволюции.

Такая формулировка антропного принципа, по мнению автора, предсказывает в конечном итоге распространение разумной жизни в будущем во всей Вселенной, которая станет бесконечно разумной с бесконечным запасом знаний. Типлер дает название этому финальному этапу развития Вселенной – Точка «Омега», взятое из цитаты Нового Завета, полагая, что этот этап будет эквивалентом Бога.

Важно отметить, что Типлер считает возможным все во Вселенной представить в виде информации, в том числе и жизнь, которая трактуется

по аналогии с компьютерной программой. Жизнь рассматривается не только как человеческая. Отождествляя жизнь и сознание, он говорит о том, что сознание как компьютерная программа может выполняться не только в объекте с углеродной основой, а на любом носителе. Для этого нужна лишь работа сверхмощных компьютеров.

Сам автор убежден, что со временем все метафизические вопросы найдут разрешение в физической науке.

Четыре рассмотренные формулировки отражают физическое содержание антропного принципа, любые другие трактовки принято считать интерпретациями. Можно заметить, что все они включают три элемента: структуру мира, жизнь и разум, – и человек в итоге отождествляется с каждым из них. Жизнь и Разум также не различаются. Жизнь понимается в качестве биологических структур, значит, разум или сознание автоматически сводится к высшей форме проявления жизни. Однако невозможно осуществить последовательное выведение живой материи из неживой и сознания из живой материи. Постулируется существование перехода от неживого к живому, а дальше к разуму как привилегии человека. Получается, что антропный принцип объединяет понятия неживой материи, живой материи и сознания без внутренней связи между ними. Возникает вопрос: «существует ли соответствие между объективным миром, эволюцией живого и разума?», – на который антропный принцип отвечает утвердительно, но не объясняет механизмов связи между ними. Почему так происходит? Ведь проблема антропного принципа объединяет круг блестящих умов нашего времени, и можно было бы выявить тайну природы.

Основная проблема, на наш взгляд, состоит в определении самих исходных понятий: жизнь, человек и сознание. Каждое из этих понятий в истории философии получило множество трактовок, интерпретаций и свойств, но ясного и понятного, не требующего дальнейшего уточнения, то есть референтного, определения нет. В связи с этим отметим ряд трудностей.

Иммануил Кант в свой так называемый докритический период находится на позиции астронома-теоретика ньютонианца. Он первым поставил задачу мысленно проследить все возможные проявления всемирного тяготения во Вселенной, продумать и объяснить с этой точки зрения всё, что наблюдают астрономы, и понять, как устроена и развивается Вселенная. Он обращает внимание на то, что лунно-солнечные приливы в океане должны систематически тормозить вращение Земли. Это значит, что во Вселенной существуют необратимые процессы, она становится иной, имеет свою историю. Так Кант вернул в науку взгляд античных философов на Вселенную как на развиваю-

щуюся структуру. Главный астрономический труд Канта «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755 г.) астрономам XVIII в. показался слишком умозрительным и не был принят. Однако в дальнейшем история познания Вселенной и способы осмыслиения научных открытий пошли по пути, проложенному Кантом.

Возвращаясь к проблеме определения жизни, нужно отметить, что Кант по этому поводу высказал парадоксальную идею о том, что многие земные структуры устроены гораздо сложнее, чем небесные тела и Вселенная, а следовательно, более трудны для познания. Он говорит о том, что легче изучить Солнце, чем гусеницу. «Я не говорю: “Дайте мне материю, и я создам гусеницу”; я говорю: “Дайте мне материю, и я построю Вселенную”, потому что это более простая и современная задача... Не споткнемся ли мы здесь с первого же шага, поскольку неизвестны истинные внутренние свойства объекта и поскольку заключающееся в нем многообразие столь сложно?» [10] – писал Кант. Позднее Владимир Соловьев отметил антропность в его взглядах: «Кант открыл зависимость мира явлений от человеческого ума и безусловную независимость нашего нравственного мира» [11].

В работе «Физика и философия» Вернер Гейзенберг также касается проблемы определения жизни.

Он говорит о том, что всегда будет справедливо рассматривать в общем и целом живые организмы как физико-химические системы. Но дальше отмечает: «Одновременно можно было бы принять, как предложил Бор, что наше знание о том, что клетка живет, возможно, является чем-то дополнительным по отношению к полному знанию ее молекулярной структуры. Так как полное знание этой структуры, по-видимому, может быть достигнуто только благодаря вмешательству, которое уничтожает жизнь клетки, то логически возможно, что жизнь исключает полное установление лежащих в ее основе физико-химических структур» [12].

Таким образом, Гейзенберг отмечает очень важный момент, который касается невозможности определения жизни. Дело в том, чтобы смыть определить что-то, нужно находиться вне этого, то есть смотреть как бы со стороны, не совпадая и не растворяясь в нем. Поэтому нельзя жизнь уловить как нечто определенное и объективное, находясь в жизненном потоке. Жизнь не обозрима. Эта же проблема возникает при определении человека.

Человек, с одной стороны, является природным существом. В таком качестве он рассматривается суммой естественных наук. Человек как сгусток материи подчиняется физическим законам, таким образом, его можно изучать как совокупность атомов и молекул или органических клеток. Однако, с другой стороны, человек не сводится к конкретным, вполне научно определенным свойствам

и качествам. Ни один из нас не согласится быть полностью определенным, оставляя за собой право на индивидуальность и неповторимость. Лишь в общем и целом, но не полностью. Есть некий остаток, который является интимной, скрытой стороной личности.

В работе «Проблема человека в философии» М. К. Мамардашили дает представление о человеке как возможности состояться. Человека как такового нет, есть только материальный социальный объект, действующий инстинктивно и по установленным образцам и моделям поведения. Так вот он показывает, что человек в качестве сознания осуществляется в мире помимо своей природной и социальной сути и никак ими не обусловлен. «Эта человеческая форма соразмерна с космосом в той мере, в какой она предполагает, что в некоей его локальной точке возможно состояние и действие, отражающее и несущее в себе всесвязность космического целого...» [13] Получается, что опять невозможно дать конкретное определение человека, так как человек, а равно сознание или разум, ускользают от объективного анализа, т. е. именно от анализа его в качестве объекта. Человек спрашивает о человеке, т. е. о самом себе, следовательно, нужно выйти из собственного сознания, но это невозможно, а значит, невозможно дать понятие человека и в антропном принципе.

В другой своей работе «Классический и неклассический идеалы рациональности» Мамардашили начинает как раз с проблемы введения в физическую картину мира явлений жизни и сознания. Построение физических теорий необходимо должно включать при этом рефлексию актов сознания, через которую можно было бы проанализировать и понять явления сознания как состояния жизни конкретных существ, постоянно психически, физически и социально меняющихся. С одной стороны, это, конечно, проблематично, так как «тот стиль научного исследования, который ныне господствует, неспособен в одном, логически гомогенном исследовании объединить эти две разные вещи – то, как мы исследуем физические явления и достигаем их объективного понимания, и то, как мы при этом способны понимать – научно, объективно – те сознательные и жизненные явления, которые наблюдаются в исследовании и понимании первых (т. е. физических) явлений» [14].

Но, с другой стороны, лишь в единообразном способе познания и окружающего мира и явлений сознания открывается возможность получить полную, интеллектуально удовлетворительную картину мира, соединив физические науки и науки о жизни и сознании.

Можно сделать вывод, что несмотря на уязвимость антропного принципа в его современном виде с точки зрения возможности его последовательного проведения сама его направленность на преодоле-

ние разобщенности объективного мира и «определенного рода существ, называемых “людьми” или “человечеством”» [14], позволяет надеяться на возможность выхода за рамки господствующего понятие стиля научного исследования к новой онтологии, способной дать картину мира, объединяющую физический мир с явлениями жизни и сознания.

Примечания

1. Кафтер Б. Совпадения больших чисел и антропологический принцип в космологии // Космология: Теории и наблюдения. М., 1978. С. 369–379.
2. Балашов Ю. В. Антропные аргументы» в современной космологии // Вопросы философии. 1988. № 7. С. 117.
3. Уоллес А. Р. Место человека во Вселенной. СПб., 1904. С. 286.
4. Уоллес А. Р. Место человека во Вселенной. СПб., 1904. С. 285.
5. Barrow J. D., Tipler F. J. The Anthropic Cosmological Principle. Oxford, 1986. P. 16.
6. Кафтер Б. Совпадение Больших Чисел и антропологический принцип в космологии // Космология: теория, наблюдения. М., 1978. С. 373.
7. Barrow J. D., Tipler F. J. The Anthropic Cosmological Principle. Oxford, 1986. P. 22.
8. Barrow J. D., Tipler F. J. The Anthropic Cosmological Principle. Oxford, 1986. P. 49.
9. Barrow J. D., Tipler F. J. The Anthropic Cosmological Principle. Oxford, 1986. P. 23.
10. Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 1. М.: Мысль, 1963. С. 126–127.
11. Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. 1990. С. 405.
12. Гейзенберг В. Физика и философия. М.: Наука, 1989.
13. Мамардашвили М. К. Проблема человека.
14. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М.: Изд-во «Лабиринт», 1994.

УДК 340.12

А. И. Борисов

СИНТЕЗ МИРОВОЗЗРЕНИЯ И НАУКИ В СОВРЕМЕННОЙ ПРАВОВОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Суть статьи сводится к идеи взаимодействия науки и мировоззренческого поиска. Она реализуется в материале правовой деятельности.

The article is about of the interaction of science and world-outlook search. It is realized in the material of.

Ключевые слова: наука, мировоззрение, правовая деятельность, проблема, метод, результат.

Keywords: science, world-outlook, law activity, problem, method, result.

Тема сознания концентрирует в себе все основные проблемные загадки. В нейронауках боятся над ускользающим соотношением мозговой активности и идеальных образов. Если в когнитивных науках и психологии дискутируют о феномене субъективности, то представители социальных наук ломают голову над тем, как сознания индивидов координируют совместные действия. Можно ли здесь ограничиться сугубо научным подходом? Положительный ответ был в своё время дан позитивизмом, исходившим из радикальной версии сциентизма. Сторонники этого направления проводят резкое противопоставление науки и ненаучных форм восприятия мира, за основной критерий научности они взяли формальную логику и принцип верификации. На принципе логической непротиворечивости пытался построить «чистую» (основанную исключительно на логике) систему права австрийский учёный Х. Кельзен (1881–1973). Данная система была подвергнута аргументированной критике (Б. И. Путинский, И. Л. Честнов, В. С. Нерсесянц), однако влияние общей линии позитивистской методологии до сих пор имеет место в отечественном правоведении (В. В. Лазарев, Р. А. Ромашов, В. А. Баранов и др.). Это можно объяснить тем, что не совсем полно отрефлексирована связь науки и мировоззрения в правоведении.

Главное своеобразие социальных и гуманитарных наук заключается в том, что их методология вместе с научными принципами обязательно включает определённые философские идеи. Только такое сочетание позволяет в конце концов добиваться истинных (объективных) результатов. Вся сложность сводится к выбору философских идей и к их оптимальной связи с научными принципами.

БОРИСОВ Алексей Игоревич – старший преподаватель кафедры общегуманитарных и гражданско-правовых дисциплин Кировского филиала Академии ФСИН России

© Борисов А. И., 2009

Одну из самых интересных антипозитивистских парадигм предложил А. В. Поляков. Автор справедливо признает безусловную ценность современных философских подходов в трактовке правосознания. Его структуру он сводит к триаде: правовая онтология, правовая аксиология и правовая праксеология. Такое деление оправдывается при наличии трёх основных видов отношения сознания к миру: 1) познания; 2) ценности; 3) практической воли. Правовая онтология полностью выражает суть познания, включая теоретический уровень (право вообще и право в конкретном обществе) и эмпирический уровень (всё многообразие правовых норм) [3, с. 263–264]. Казалось бы, методология представлена должным образом. Но получается так, что познание в концепции А. В. Полякова отождествляется с наукой, и только с ней. Такой подход мы считаем чрезмерно узким вот на каком основании. Современная эволюционная эпистемология признаёт познание животных и три типа человеческого познания: а) практическое; б) мировоззренческое; в) научное.

Чтобы их охарактеризовать, нужно признать трактовку А. В. Поляковым ценностей не совсем удовлетворительной. Так, если правовая аксиология сводится к правовой идеологии и правовой психологии, а правовая идеология ограничивается теориями духовных ценностей (практическая философия права) [3, с. 265–283], то «за бортом» остаются недуховные ценности, т. е. научно-правовые нормы. Здесь мы солидарны с позицией А. А. Ивина, где все нормативные высказывания признаются ценностными [2, с. 7–20]. С другой стороны, мы возражаем против включения правовой психологии в состав правовой аксиологии. Здесь наше возражение одно: эмоции и сенсорные восприятия лишь дают материал для интеллекта, который и производит ценностный выбор. Все указанные погрешности выражают теоретическое неблагополучие, зависящее от качеств применяемой методологии.

В качестве правовой методологии А. В. Поляков избрал феноменологию, следствиями которой стали рассмотренные изъяны. Данный подход имеет ряд достоинств, но в сути своей ограничен культурой познавательного опыта. Чтобы преодолеть эти границы, следует оценить возможности других познавательных стратегий. Это очень хорошо сделал И. Л. Честнов. Оценивая эвристический потенциал разных методологий (позитивизм, структурализм, феноменологию, герменевтику, синергетику и т. д.), автор выделяет в качестве оптимальной стратегии антропологическую исследовательскую программу. Её достоинства он увидел в диалогической природе права, что во многом инициировано идеями постмодернизма о преодолении жестких бинарных схем и вниманию к взаимопереходам противоположностей сущего и должно, индивидуального и группового и т. п. [4, с. 38–

39]. Принимая общую идею программы И. Л. Честнова, мы предлагаем свой вариант антропологической исследовательской программы, который основывается на гносеологических идеях В. Ф. Юлова. Автор представил уровневую теорию познавательных способностей человека: телесность – психика – интеллект. В рассматриваемой концепции психика разделена на бытийственную и ментальную чувственность. В первую входит: Я-самость, воля, центр мотивации, эмоции и аффекты. Здесь все переживания ориентируются на жизнь, но не на познание. А познание как раз обслуживается ментальной психикой с её рецепторной чувственностью, состояниями веры и сомнения, которые закрепляют (вера) и динамизируют (сомнение) знание. Если аффекты «выключают» интеллект из рабочего состояния, то чувственность ментальной психики требует союза со способностями интеллекта, который и лежит в основе всех типов познания. Единство ментальной психики и интеллекта автор считает сознанием [5, с. 163–202]. Эмоции здесь составляют внешний фон познания, являясь внутренним компонентом бытийственной практики (энергетическая поддержка, напряжение/разрядка нервной системы и т. д.). Во всех трех типах познания интеллект структурирует технологию опыта и мышления. Эта двойственность (опыта и мышления) как раз и проявляется в правовой деятельности.

Определяющим ядром правовой деятельности является правопонимание. Мы полагаем, что рассматриваемый феномен проявляется как на уровне опыта, так и в особом способе мышления. Оказывается, что есть авторы, не признающие оба уровня. К их числу относится А. В. Поляков. Автор вдохновляется идеями феноменологии, и поэтому у него правопонимание сводится к восприятию правовой действительности в чувствах и мысленных образах [3, с. 263]. Восприятие есть основная форма познавательного опыта, за пределами которой остается такой познавательный процесс, как мышление.

В противовес данной позиции мы исходим из того, что правопонимание развивается от эмпирического опыта к способу мышления. При структурировании последнего в содержание метода входят не только научные единицы знания, но и мировоззренческие (философские) идеи. Такая стратегия исследования вовсе не отвергает специфику правового опыта, а пытается связать его с процессом мышления, предлагая сквозную методологию работы интеллекта. Единым содержанием интеллекта тут являются знания, и они производятся универсальной технологией. Здесь «предметный» блок строится из чувственных впечатлений и знаний относительно малой значимости. «Инструментальный» блок или метод формулируется из знаний более значимых, чем те, которые входят в

предмет, что позволяет методу, при его воздействии на предмет, трансформировать его в новый результат: МЕТОД – ПРЕДМЕТ – РЕЗУЛЬТАТ.

Своеобразие опыта заключается в его относительной простоте и кратковременности действия, предмет тут задаётся извне впечатлениями ментальной психики (зрительными, слуховыми и т. п.), которые выделяются из огромного многообразия стимулов простыми ценностными инстанциями (потребность, интерес и т. п.). Интеллект сразу же реагирует на наличие такого предмета тем, что быстро находит соответствующий метод, который незамедлительно придаёт чувственному знаку должное рациональное значение. Продуктом такого синтеза становится ощущение или восприятие как основные формы эмпирического опыта. Простота и быстродейственность опыта сделали его универсальным видом познания, начинающимся уже на стадии внутриутробного развития ребёнка и заканчивающимся вместе с индивидуальной жизнью. Восприятия делятся на два вида: простые и сложные. Критерием их различия выступает качество метода, накладываемого на зрительно-слуховые впечатления. В основе простых восприятий лежит обыденный здравый смысл, т. е. тот когнитивный опыт, который складывается у всех людей в типичных жизненных ситуациях (быт, общение и т. п.). Сложные восприятия организуются высокими и специализированными знаниями, их усваивают в системе школьного обучения (общеобразовательная школа, вуз, аспирантура, докторантур) и развиваются профессиональной практикой.

Связь опыта и мышления проявляется в судебной практике. Простые восприятия присущи лицам, «вовлекаемым» в процесс судопроизводства, не являющимся специалистами в области юриспруденции (правонарушителям, свидетелям, присяжным заседателям) и «людям с улицы». Сложные восприятия организуются у профессиональных правоприменителей (судей, прокуроров, адвокатов и т. д.). Здесь в качестве метода восприятия действуют правовые теории, знание и понимание законодательства, а также профессиональный опыт. Широта и глубина таких когниций делают сложные восприятия более адекватными судебной практике, дают решенияменную эффективность. И всё же даже сложные и специализированные восприятия в своей действенности принципиально ограничены. Так или иначе они сопряжены с другим видом познания – мышлением.

Как такое мышление есть весьма сложный вид познания, требующий длительного и специального обучения. Если опыт ограничивается одним актом, то мышление строится из трех-четырех отдельных процедур. Если предмет опыта задаётся извне и сводится к «голой» чувственности, то предмет мышления конструируется внутри сознания, сочетая в себе структуры социального языка и сложные когни-

ции. Если в восприятии оценка проста – выделить значимые впечатления и придать им смысл (понимание), то в мышлении дело сводится к производству трёх разных и дополнительных друг к другу оценок. Речь идёт: 1) о проблематизации, 2) поиске необходимых элементов метода и их объединении в метод, 3) оценке полученного результата. В этих ценностных актах вектор интенциональности указывает на три разных направления (предметные знания, инструментальные когниции, продукт мышления). В каждом акте действуют особые идеалы и нормы: результатные, поисковые, регулятивные, сравнительные [5, с. 297–492].

Если в человеческой истории конструировались три типа мышления: практическое, мировоззренческое и научное, – то все они имеют место и в правовой культуре. На уровне философии права и идеологии реализуется способ мировоззренческой мысли, который отличается духовно-спекулятивными проблемами и плорализмом методов и результатов. Здесь формируются высокие идеалы права, они рефлексируются и тем или иным образом входят в юридическую и политическую жизнь. Правовое мышление научного характера протекает на уровне постановки и решения проблем общей теории права и кодификации норм. Практическое мышление реализуется в законотворческой деятельности законодательных собраний разного уровня в правоохранительной и других системах.

Применим нашу концептуальную схему мышления к деятельности судей Конституционного Суда РФ. Хорошо известно, что в соответствии с положением, регламентированным ст. 8 ФКЗ «О Конституционном Суде РФ», судья Конституционного Суда РФ должен обладать признанной высокой квалификацией в области права [6]. Основная проблематика функционирования данного суда сводится к оценке и разрешению в судебных актах вопросов соответствия нормативно-правовых актов соответствующего уровня Конституции РФ; споров о компетенции и даёт толкование Конституции РФ [6]. Главная трудность при рассмотрении данной категории дел и вынесении решения заключается в радикальном расхождении конкретных дел и их решений и абстрактного содержания того или иного закона. Применение закона к решению предполагает ряд ценностных актов: а) выборенного закона; б) истолкование закона; в) согласование закона с судебным решением.

Если в первом акте (в силу его простоты) судьи Конституционного Суда РФ, как правило, сохраняют единство мнений, то второй и третий акты демонстрируют высокую степень субъективности. Расхождение позиций достигает апогея, когда некоторые судьи, в соответствии с законом, письменно излагают своё особое мнение, не соглашаясь полностью или в части с общим решением Кон-

ституционного Суда РФ [1]. Институт особого мнения урегулирован положениями ст. 76 федерального конституционного закона «О Конституционном Суде Российской Федерации», которыми предусмотрена возможность для судьи Конституционного Суда, не согласного с решением Суда, письменно изложить свое особое мнение, которое подлежит приобщению к материалам дела и опубликованию вместе с решением Конституционного Суда. Положениями указанной статьи Федерального конституционного закона не исключается возможность изложения особого мнения не только в связи с несогласием с резолютивной частью решения, но также с несогласием с мотивировочной частью либо с иным положением вынесенного решения. Такой феномен выражает несходимость траекторий мысли и плурализм выводов. Всё это вынуждает к дальнейшему анализу такого вида интеллектуальной активности, как «юридическое мышление».

Итак, проведенный анализ дает основание утверждать, что правопонимание имеет единую и вместе с тем двойственную структуру. Правореа-

лизационный процесс обязательно включает многообразные формы опыта – от обыденного до специализированного и научного. И всё же там обязательно присутствуют акты мышления, в которых сочетаются практические, научные и духовно-ценостные представления. Когда же мы берём уровень правотворчества, то там начинает превалировать синтез научного и мировоззренческого знания.

Примечания

1. Басанов Д. А. Юридическая природа особого мнения судьи Конституционного суда РФ // СПС «Консультант Плюс».
2. Ивин А. А. Аксиология. М.: Высш. шк., 2006. С. 7–20.
3. Поляков А. В. Общая теория права. СПб.: Юридический Центр Пресс, 2001. С. 265–283.
4. Честнов И. Л. Методология и методика юридического исследования: учебное пособие. СПб.: Изд-во. СПбЮИ Генпрокуратуры РФ, 2004. С. 38–39.
5. Юлов В. Ф. Мышление в контексте сознания. М.: «Академический проект», 2005. С. 163–202.
6. ФКЗ «О Конституционном Суде РФ» от 21.07.1994 г. № 1 // Российская газета. 1994. 23 июля.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 316.3

М. Г. Большаков

ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ ПРИРОДА СОЦИАЛЬНОЙ СФЕРЫ

Автор статьи, опираясь на философскую методологию исследования, раскрывает функциональную природу социальной сферы в процессе поиска оптимального взаимодействия экономической и социальной сфер общества.

The author of the article leaning on the philosophy methodology of research, discovers functional nature of social of optimum interaction of economic and social spheres of society.

Ключевые слова: экономика, функция, социальная сфера, диалектика.

Keywords: economy, function, social sphere, dialectics.

Исторически и практически проблемы социальной политики как политики, ориентированной на человека, возникали на всех этапах развития человечества, а особенно в истории России. Традиционные народные вече, боярские думы, земские собрания акцентировали внимание в основном на проблемах социального характера. Можно сказать, что усиление проблематики социальной политики в основном связано с процессами становления гражданского общества.

Мы понимаем дискуссионность трактовки сущности гражданского общества в современной литературе. В то же время хочется отметить, что вся общественная система не может быть представлена только государственными институтами во всех видах и формах их существования. Сам процесс становления гражданского общества исторически всегда противопоставлял государственным системам внегосударственные системы, институты, организации разного типа.

С нашей точки зрения, гражданское общество можно трактовать как общество, построенное на двух взаимосвязанных институтах: государственных и внегосударственных. Если государственные институты основаны на праве, на позитивных установле-

БОЛЬШАКОВ Михаил Геннадьевич – кандидат экономических наук, докторант по кафедре философии и политологии Нижегородского государственного архитектурно-строительного университета
© Большаков М. Г., 2009

ниях, охраняемых властными структурами, то внегосударственные (общественные) институты основаны на моральных принципах, которые охраняются общественным мнением, менталитетом народа.

Проще говоря, любые акты поведения гражданина в обществе оказываются санкционированными двумя нормами: правовыми как обязательными и моральными как рекомендательными. Особый разговор о нравственных нормах, которые основаны на личных мотивах индивида.

Социальная политика страны и должна опираться на названные выше два принципа: правовой и моральный. Мы при этом имеем в виду именно гражданское общество. Основания для такой трактовки мы находим в истории юридической мысли – от Платона и Аристотеля до Чичерина и Сорокина. Вся система права формировалась всегда на стыке позитивного и естественного права. Если естественное право исходило из системы природенных прав личности, то позитивное право апеллировало к государственным установлениям. Вот это противостояние и определяет в конечном счете общую тенденцию человечества к установлению в каждой стране гражданского общества. Россия стоит на этом пути.

Почти полвека (после окончания Второй мировой войны) мы слышим о глубоком кризисе капитализма, который неминуемо должен закончиться его полным крахом. Последние полтора десятилетия нам внушают полное фиаско социалистических идей, оказавшихся якобы неспособными осчастливить человечество.

Но мы больше согласны с рядом положений «Письма ученых» [Письма ученых // Альтернативы. Вып. 2(5). С. 2.], где сказано, что «современный мир находится в социальном, политическом, культурном, экономическом кризисе». Итог: «Двадцатый век продемонстрировал нарастающий кризис всех общественных систем в их конкретном проявлении и взаимодействии». Цель капиталистического способа производства – достижение максимальной прибыли – делает средства достижения (рыночные механизмы, научно-технический прогресс и информационно-управленческое обновление) приоритетами развития данной модели общества. В то же время жесточайшая конкуренция требует новых жертв в социальной и духовной среде, формирует человека-потребителя.

Стремление к развитию человека как главной цели, всесторонности его самопроявления, улуч-

шению социального положения людей и установлению справедливых общественных отношений при социалистическом способе производства выводит на первый план уравнительное социальное распределение как средство достижения цели в ущерб эффективности общественного производства, экономической предпримчивости, инициативе и конкуренции, широкому внедрению достижений науки и техники.

Таким образом, ключевой характер приобретает проблема синтеза достижений и достоинств каждой модели, получившая название конвергенции.

В 1960 г. основоположник русской и американской социологических школ П. А. Сорокин опубликовал свое конвергентиональное кредо, эссе «Взаимное сближение Соединенных Штатов и СССР к смешанному социокультурному типу». Эссе начиналось со слов: «Западные лидеры уверяют нас, что будущее принадлежит капиталистическому (“свободное предпринимательство”) типу общества и культуры. Наоборот, лидеры коммунистических наций уверенно ожидают победы коммунистов в ближайшие десятилетия. Будучи не согласным с обоими этими предсказаниями, я склонен считать, что если человечество избежит новых мировых войн и сможет преодолеть мрачные критические моменты современности, то господствующим типом возникающего общества и культуры, вероятно, будет не капиталистический и не коммунистический, а тип специфический, который мы можем обозначить как интегральный».

Безусловно, путь конвергенции социализма и капитализма, по нашему мнению, является ограниченным в силу ряда обстоятельств и может рассматриваться лишь как предшествующий переходный этап к качественно новому типу общественно-го и мирового, глобального развития.

Опыт, противоречия, катаклизмы, столкновения и жесточайшие войны XX в. дают основание считать, что путь конвергенции социализма и капитализма в предшествующие годы давал и дает сегодня несомненно положительный результат только до определенных качественных пределов, за которыми стоят существенные стороны, основы и черты того и другого общественного строя. Однако этот этап нужен для подготовки на основе правильного взаимодействия экономической и социальной сфер общества нового типа системного, сбалансированного, комплексного, гармоничного, справедливого и устойчивого развития.

Таким образом, капитализм, выиграв значительно в экономической сфере, серьезно проиграл социализму в социальной, где сравнительное социальное распределение подорвало стимулы эффективного общественного производства.

Любое развивающееся общество призвано выполнять двуединую задачу: осуществлять деятельность, связанную с производством средств произ-

водства, и обеспечивать производство продуктов потребления. Все действия по реализации первой задачи принято называть экономической сферой деятельности общества, включающей в себя производство вещей, материально-техническое снабжение, создание инфраструктуры любой деятельности. Считается, что здесь создается основа для развития производства предметов потребления, для наиболее полного удовлетворения потребностей человека и функционирования социальной сферы общества, включающей в себя здравоохранение, образование, искусство, физическую культуру, спорт.

В свою очередь, любой из специфических способов организации и развития человеческой жизнедеятельности, входящей в понятие «социальная сфера», представленный в продуктах материального и духовного труда, имеет в своем составе экономические отношения людей к природе, между собой и к самим себе.

Таким образом, не отрицая тезиса Беккера: «Экономический подход является всеобъемлющим, он применим ко всякому человеческому поведению», — мы полагаем справедливым высказывание К. Полоньи: «Экономический порядок обычноывает функцией от социального, причем второй обеспечивает первый».

Думается, поиск оптимального взаимодействия экономической и социальной сфер общества должен учитывать функциональную природу социальной сферы.

При вхождении в рыночные отношения реформаторы ставят вопросы о решении учреждениями, организациями образования, здравоохранения, искусства, физической культуры задач чисто экономического характера, таких, как прибыль, самофинансирование, коммерциализация.

Итак, социальные институты (школы, вузы, больницы, стадионы, бассейны, театры) становятся полноправными участниками экономической деятельности, приобретают экономические функции.

Но производственные предприятия, организации, учреждения, решающие в первоочередном порядке задачи экономической сферы общества, имеют серьезную социальную нагрузку (детские сады, поликлиники, дома отдыха, профилактории, службы быта), а часть успешно осуществляет социальные функции. Следовательно, необходимо говорить о функциональном подходе во взаимодействии экономической и социальной сфер общества.

В обществе действуют люди, и только через их деятельность проявляется действие объективных законов. Требования законов экономической сферы общества проявляются в интересах людей, которые, в свою очередь, выступают в качестве движущего мотива их экономической деятельности.

Внутренние движущие силы механизма использования объективных законов исходят из обще-

ственных интересов и потребностей людей, обуславливающих их целеполагающую деятельность как деятельность социальных общностей.

Человек является не только объектом, но и субъектом экономической деятельности.

Экономические теории, программы, идеи служат базисом управления. Чем совершеннее система экономических знаний, представлений, а также потребностей субъекта (человека), тем больше вероятность высокой эффективности его производственной деятельности.

Таким образом, в человеке (объекте и субъекте общественных отношений) реализуются две ипостаси общественного сознания: экономическое сознание и социальное сознание. Их взаимовлияние, оптимизация, совершенствование, наконец, гармония и являются тем путем, который должен обеспечить гармоничное общественное развитие.

В XXI веке – веке информационного общества – социальная сфера, а следовательно, и социальное сознание интеллектуализируются. Могучий прорыв электронных средств массовой информации, величайшие научные открытия в сфере здравоохранения на базе совершенных приборов и оборудования, знание природы человека и фантастические результаты в спорте, массовые мероприятия в области физической культуры на всех континентах, развитие олимпийского движения и многое другое свидетельствуют об интеллектуализации социальной сферы как уровне интеллектуализации общества.

Интеллектуализация социальной сферы предъявляет требования интеллектуализации сферы социальных отношений, уровня культуры и духовных ценностей, то есть требования интеллектуализации субъекта социальной сферы, что является уровнем интеллектуализации общества.

Второй производной этого процесса будет, на наш взгляд, потребность интеллектуализации объекта социальной сферы в виде изменения шкалы ценностей человека, его потребностей.

Реализация второй производной приведет к необходимости интеллектуализации экономической сферы деятельности человека как объекта и субъекта этого измерения. В первом случае – в виде требования к его образовательному уровню, пришедшему в противоречие с запросами объекта социальной сферы, и необходимости интеллектуализации его в плане внедрения в производственную деятельность робототехники, компьютеризации всех сфер. Рассмотрение второй составляющей интеллектуализации экономической сферы дает нам основание считать, что будет происходить и интеллектуализация субъекта экономической сферы под задачи минимизации нагрузки на экологическую среду, эффективное использование все уменьшающихся видов ресурсов на планете.

Таким образом, XXI век должен стать веком серьезного изучения явления многомерности ин-

теллектуализации общества как залога гармонического развития человечества и оптимального взаимодействия экономической и социальной сфер общества с учетом функциональной природы социальной сферы.

УДК 316.324.8

Д. В. Базыкин

СТАТУС ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ В СИСТЕМЕ НАУК ОБ ОБЩЕСТВЕ*

В статье анализируется соотношение теории постиндустриального общества с экономическими, социологическими, политологическими, культурологическими и социально-философскими концепциями (в особенности с марксизмом), дается оценка ее дисциплинарной ориентации. Выделены научные гипотезы, а также рассмотрен объяснительный и эвристический потенциал теории постиндустриального общества.

In article the parity of the given theory with economic, sociological, politological, cultural and sociallyphilosophical concepts is analyzed (in particular with Marxism), the estimation of its disciplinary orientation is given. Scientific hypotheses are allocated, and also the explanatory and heuristic potential of the theory of a postindustrial society is considered.

Ключевые слова: теория постиндустриального общества, социальный детерминизм, осевая парадигма, марксизм, цивилизационный подход, формационный подход.

Keywords: the theory of a postindustrial society, a social determinism, an axial paradigm, Marxism, the civilizational approach, the formational approach.

Предыдущее столетие отметилось в истории человечества фундаментальными трансформациями социальной реальности, системным кризисом мировой цивилизации, которые требуют своего осмысления. Одной из значительных концепций современности является теория постиндустриального общества, представляющая совокупность ряда западных общесоциологических концепций общественного развития, характеризующих современное общество как находящееся в состоянии цивилизационного сдвига в результате научно-технического прогресса. Концепция постиндустриального общества получила разработку в трудах Д. Белла, Э. Тоффлера, Ж. Фурастье, М. Кастельса и других исследователей. На основе теории по-

* Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ «Постиндустриальное общество и Россия. Стратегия развития» №080382301 а/у.

БАЗЫКИН Денис Викторович – аспирант кафедры философии Пермского государственного университета
© Базыкин Д. В., 2009

стиндустриального общества сформирован и ряд частных концептов: общества знаний (П. Дракер), информационного (Й. Масуда и др.), технотронного (Зб. Бжезинский), программируемого (А. Турен) и др.

Постиндустриальная теория оказала значительное влияние на систему современных наук об обществе и по ряду оценок получила признание в качестве одной из наиболее академически респекtableyых. В. Иноземцев в своих работах подчеркивает, что теория постиндустриального общества является едва ли не единственной адекватной социальной метатеорией, которая сегодня в полной мере воспринята западной социологической традицией и в полной мере находит свое подтверждение в общественной практике [1]. Категория «постиндустриальное общество» в настоящее время получила широкое хождение в лексиконе экономических, социологических, политических наук. Что любопытно, всеобщие вопросы развития социума, являющиеся прерогативой социальной философии, в основном решаются не столько философами, сколько представителями частных наук, которые, выходя за пределы предметной области своей науки, предпринимают попытки создания универсальных доктрин развития цивилизации [2].

Как отмечает Ю. Рахманова, на сегодняшний день в общественных науках так и не появилось новых работ, сопоставимых по масштабам с трудом Д. Белла (М. Кастьельс, который мог бы претендовать на роль нового оракула, работает в русле концепции постиндустриального общества). Поэтому теоретические поиски ведутся лишь в направлении уточнения и детализации теории постиндустриального общества [3].

При этом постиндустриальная доктрина не получила системной, устойчивой и однозначной оценки своего места и значения в современной системе наук об обществе. Во многом ее положения являются дискуссионными, а сама теория получает различные, порой совершенно противоположные оценки, модификации и интерпретации. Ряд ученых склонен либо не придавать данной концепции особого значения, либо же считать ее научно и методологически несостоятельной [4]. Тем самым постиндустриализм нуждается в самом серьезном анализе.

С другой стороны, в то время как отдельные «пласти», концепты и понятия постиндустриальной теории получили основательную дальнейшую разработку в частнонаучных гуманитарных дисциплинах, на сегодняшний день практически отсутствует целостная адекватная философская интерпретация зафиксированной постиндустриализмом картины современной социальной реальности, четко не установлена та позиция, которую данная теория занимает в установившейся системе наук об обществе, ее соотношение с ретроспективными

и современными теориями. Недостаточно выясненным остается, на наш взгляд, отношение постиндустриализма к двум ведущим признанным социально-философским направлениям в интерпретации общественного развития: цивилизационной и информационной концепциям.

Важным элементом статуса теории является ее предметная ориентация, которая, как известно, задает определенный горизонт интерпретации социальной эмпирии и тем самым выполняет парадигмальную функцию. В плане определения дисциплинарной принадлежности мнения исследователей разошлись. В частности, получили оценки постиндустриального общества как футуролого-прогностической [5], социологической [6] версии экономического институционализма [7]. В социально-философском срезе постиндустриальная теория интерпретируется как технологический [8] и экономический детерминизм [9], концепция всемирно-исторических цивилизаций [10], разновидность модернизационных концепций [11], а также материалистический подход к исследованию общественных явлений [12] и позиция методологического плюрализма («многоспектная», многофакторная модель) [13]. С другой стороны, все больше голосов раздается в пользу признания интегративного, междисциплинарного характера постиндустриальной доктрины.

Поливариантность трактовок обуславливает относительно обособленное место, занимаемое постиндустриализмом в ряду прочих социальных доктрин, и, с точки зрения В. Л. Иноземцева, определяется тем, что любая глобальная по своим методологическим принципам и масштабу охватываемых проблем теория не может не занимать особого места в ряду ограниченных своей pragmatischenкой заданностью прикладных концепций [14].

Основатель постиндустриальной теории Д. Белл подчеркивал прогностическую ориентацию своей концепции и рассматривал созданную им теоретическую конструкцию как концептуальную схему, методологически призванную «привести в порядок значительное число возможных перспектив, вызываемых макроисторических изменений»; а эмпирически – это «попытка определить основной характер структурных изменений в обществе... это попытка проникнуть в будущее». При этом «как логический упорядочивающий прием концептуальная схема не является ни истинной, ни ложной, а либо полезной, либо нет». Иными словами, как общий эскиз будущего состояния общества.

Прогностическое (футурологическое) направление социальной мысли получило распространение на Западе с середины 1960-х гг. и возникает в связи с популярной в то время идеей создания некой новой науки, «науки о будущем», «футурологии». В отличие от «науки о прошлом», истории и всех прочих «наук о настоящем» ее нельзя

назвать в строгом смысле наукой. В США футурология стала результатом успешного применения практических методов и инструментов системного анализа и планирования в армии во время войны.

Футурология не является научной дисциплиной, часто основана на художественном вымысле, интуиции и импровизации. Первые футурологические сценарии и картины будущего состояния общества в наиболее общих чертах были близки скорее жанру научной фантастики, чем строгой науке, и отличались художественно-публицистическим стилем изложения. Футурология складывается как совокупность взглядов и представлений о будущем человечества; исследований о перспективах социальных процессов. В качестве инструментов предсказания используются, как правило, *эксплораторный*, или поисковый, и *нормативный* подходы.

Эксплораторный подход выявляет назревающие проблемы методами экстраполяции (анализ трендов, опрос экспертов, построение прогнозных сценариев).

Нормативный подход определяет оптимальный вариант по заранее заданным критериям с помощью тех же методов экспертных оценок и прогнозных сценариев, где экстраполяция играет вспомогательную роль.

В известной мере комбинация этих подходов составила метод *технологического, а позже – социального прогнозирования*, претендующего на большую системность, объективность, научность исследования. И по сей день футурологи в США менее склонны к широким прогнозам, связанным с будущим всего человечества и планеты, а скорее специализируются на конкретных областях государственного прогнозирования.

На этом фоне постиндустриальная прогностическая концепция, представленная в книге Д. Белла «Грядущее постиндустриальное общество» (несколько российские переводчики переводят подзаголовок как «Авантура социального предвидения») [15], выделялась из массы футурологических проектов прежде всего *систематичностью* и академичностью. Даже К. Кумар, самый резкий критик Белла, признает, что его теория постиндустриализма – «самое дерзкое и крепко сбитое из всего... что написано футурологами» [16].

Как отмечает Ю. И. Семенов, если «индустриалистов в первую очередь интересовало современное им общество, постиндустриалисты же были прежде всего футурологами. И тех и других история, особенно давняя, интересовала меньше всего» [17].

«Футурологи вроде Элвина Тоффлера, Николаса Негропонте и Джона Нэссбита, чьи измышления в бумажных обложках пользуются популярностью в самых широких кругах, пишут просто плохие книги: интеллектуально худосочные,

вторичные, аналитически беспомощные и почти во всех отношениях наивные», – пишет Ф. Уебстер. На этом фоне «теория постиндустриального общества может быть построена на неверных основаниях, эмпирически неоправданна, противоречива и несостоятельна, но труд Белла – «хорошая плохая книга»» [18].

Теория постиндустриального общества, далее, образована синтезом положений многих концепций из различных предметных отраслей, что дает основания для исследователей зачислять ее в разряд междисциплинарных. Как отмечает Ю. В. Яковец, на базе постиндустриальной теории складывается новая постиндустриальная парадигма в обществоведении, центральным звеном которой, по мнению ученого, является *интегрализм* [19]. Н. В. Ведин заявляет, что особенность теории постиндустриального общества заключается в ее ярко выраженном междисциплинарном характере. Хотя первоначально она сложилась как социологическая концепция, впоследствии она была значительно расширена за счет экономической и политологической проблематики [20]. В. Л. Иноземцев же полагает, что теория постиндустриального общества оптимально сочетает в себе как социофилософские, так и прикладные моменты, выступает в качестве метатеории [21].

Распространен также взгляд на постиндустриальную теорию как на социологическую доктрину. В пользу признания постиндустриальной теории в качестве социологической свидетельствует использование последней в качестве методологического инструментария социологических методов, в частности статистический анализ эмпирической информации; акцент на анализе преимущественно количественных, но не качественных параметров проходящих общественных трансформаций. Как известно, положение о формировании новой социальной структуры Д. Белл предпринял на основе анализа данных Бюро трудовой статистики по динамике распределения занятых по секторам и соотношения удельного веса страты промышленного пролетариата («синих воротников») и работников интеллектуального труда. Американский ученый предсказывал, что к началу XXI в. в США пролетариат «фабричных труб» составит лишь 10% численности работающих. Однако это оказалось большим преувеличением. В предисловии к русскому изданию «Грядущего постиндустриального общества» 1999 г. Белл отмечает, что в развитых странах «белые воротнички» составляют около 60% всех занятых в производственной сфере.

Здесь следует согласиться с мнением В. С. Цаплина, что постиндустриальная теория отражает все особенности социологии как аппарата для *описания* состояния общества и все недостатки социологии, как только начинаются претензии на прогностические возможности теории [22].

С другой стороны, традиционным фокусом западной социологии является анализ социальной структуры. Постиндустриализм методологически базируется на отрицании классового подхода к социальной структуре и основывается на модели профессиональной стратификации, тем самым придерживается веберовской традиции и обращается к многофакторному делению общества на ряд категорий, определяемых на основании различных признаков.

Постиндустриальное общество предстает как общество бесклассовое, в котором изменяется содержание социального конфликта, перемещаясь из экономической сферы, с борьбы за материальные блага в культурную сферу с борьбой за символические права.

Развитие предметного поля *экономической теории* в XX в. структурируется дискуссией между кейнсианством, неоклассикой (маржинализмом), институционализмом и неоконсерватизмом (неолиберализмом). Все эти направления в разной степени оказали влияние на формирование концептуальных основ постиндустриализма, однако наиболее решающую роль в этом процессе сыграл, на наш взгляд, институционализм.

Институционализм как самостоятельное направление экономической мысли возник в США на рубеже XIX и XX вв. во многом на «волне» критики неоклассической школы, господствовавшей тогда в экономической теории. Для него характерно отстаивание идеи «социального контроля» и вмешательства общества в механизмы капиталистического воспроизводства. Отличительной чертой и почти единственным объединяющим началом для сторонников этого направления стала методология: широкий междисциплинарный подход к анализу экономических процессов и явлений с привлечением категориального аппарата социологии, политологии, психологии, права и других общественных наук; исторический, эволюционный принцип в анализе экономических процессов, изучение их в развитии; эмпирический подход, конкретный анализ с использованием фактических (статистических) материалов; использование в качестве «единицы знания» институтов, которые являются понятиями, отображающими общепринятые в обществе нормы поведения людей (обычаи, традиции, правовые нормы), а также общественными образованиями, в которых эти нормы реализуются практически (семья, государство, корпорация и т. п.). Представителям институционализма были свойственны в определенной степени технократизм и практическая направленность.

Ранний институционализм 1930–1940 гг. связан с анализом проблематики трансформаций внутри деловой корпорации, нашедшем выражение в концепциях «революции менеджеров» и «корпоративного общества» (А. Берли, Ч. Минз, Дж. Бернхэм и др.). Как представляется, Т. Веблен и его последовате-

ли видели в «диктатуре инженеров» способ устранить или минимизировать те негативные последствия, которые связаны с техническим прогрессом в условиях «свободного рынка». Неоинституционализм 1960–1970 гг. в комбинации с кейнсианством образовал идею повышения экономической роли государства и значения сначала индикативного, а затем и стратегического планирования национальной экономики (Ф. Перру, Дж. Гэлбрейт, Д. Белл), активного вмешательства государства в механизм капиталистического воспроизводства и в известном смысле смыкается с теориями «государства всеобщего благосостояния» и «народного капитализма». Интеллектуальную почву для этого в значительной степени подготовил кризис классического либерализма, выразившийся в теориях «трансформации капитализма», «творческого саморазрушения капитализма» Й. Шумпетера, «социализации капитализма» В. Зомбарта, «организованного капитализма», «социального рыночного хозяйства» Л. Эрхарда, образующих гипотезу об эволюции западного капитализма в некапиталистическое общество.

Неоклассическая методология (концепция «экономического человека», максимизирующего эффективность за счет рационализации) является элементом анализа человеческого капитала, информационной теории стоимости и общественного выбора и основана на экономической модели человека.

В *политологическом разрезе* теория постиндустриального общества базируется на смешении ценностей классической либеральной и социал-демократической политических доктрин и утверждает отсутствие в обществе идеологического противоборства (концепт деидеологизации) вследствие удовлетворения интересов всех социальных слоев. Постиндустриализм, по меткому наблюдению Э. Тоффлера, знаменует собой «эру смешения власти», когда распадаются все существовавшие до сих пор властные структуры и рождаются новые, и основывается на идеях трансформации западных политических систем в сторону технократизации политических решений, более активного участия граждан в управлении в связи с расширением возможностей партиципаторной демократии, ростом социальных движений.

Если основной конфликт индустриального общества развертывался между большими социальными группами (классами), то основная линия конфликта в постиндустриальном обществе намечается не в рамках класса или социальной группы, а между личностью и общностью (индивидуом и административным аппаратом) (А. Турен); Я и Сетью (М. Кастельс). Этот тип конфликта носит по преимуществу экзистенциальный, а не социальный, либо политический характер [23].

В *культурологическом аспекте* постиндустриализм приближается по своему содержанию к по-

стмодернистскому видению современности. Теоретики постиндустриализма, придававшие анализу культуры большое внимание, утверждают культурный сдвиг в сторону постматериальных ценностей и потребностей, виртуализации и символизации социального бытия, интенсификации социальных связей, роста культурного многообразия. В постиндустриальном и информационном обществе по сравнению с индустриальным обществом изменяется значение и роль личности, происходит перестройка механизмов социокультурной идентификации личности. Складывается, в отличие от человека индустриального общества, «многомерный» человек, «метакультурная индивидуальность», проявляющая способность к отказу от привычных матриц поведения и восприятия и выходу за рамки привычного видения мира. Данный тезис очень близок к марксистскому идеалу всесторонне развитого человека.

По мнению Э. Тоффлера, в постиндустриальном обществе наблюдается фрагментация культурного пространства, демассификация и персонификация культуры. Массовая культура продолжает существовать как уникальный механизм, обладающий компенсаторной и рекреативной активностью, удовлетворяя нужды значительной части общества. Однако она перестает быть единственной культурой, которая удерживает монополию на массовое сознание. Элитарная культура теряет свое значение классово чуждой и недоступной массам, начинает выполнять роль культурного образца и занимает в иерархии ценностей достойное место.

Как отмечает А. В. Костина, Д. Белл представил оптимистический вариант доктрины массового общества [24], где масса рассматривалась как преобладающая часть населения, удовлетворенная своим положением и отказавшаяся от борьбы, поскольку «определенный образ жизни, права, нормы и ценности, стремления, привилегии, культура, все то, что когда-то составляло исключительное достояние высших классов, – распространяется теперь на всех» [25].

В плане *социальной философии* интересен новый вариант периодизации общественно-исторического развития, предложенный постиндустриалистами.

Важнейшими изменениями, повлиявшими на эволюцию западной социально-философской картины мира, стали процессы индустриализации, развертывания НТР, а также соревнование двух мировых хозяйственных систем. В отличие от доминантной культуроцентрической традиции XIX в., выраженной главным образом в цивилизационном подходе к обществу, теории до середины XX в. (модернизации, технологического детерминизма, индустриального общества) эволюционировали в сторону признания экономики в качестве ведущего объяснительного фактора общественного развития.

Одним из результатов этого теоретического сдвига стало признание единства и стадиальности исторического развития различных стран и континентов, представленное в модернизационных концепциях (С. Блэк, М. Леви, Д. Эптер, У. Ростоу и др.), оказавших значительное влияние на становление постиндустриальной методологии. Теория модернизации выделяет два этапа в истории общества: традиционное и модернное (современное) – и является так же, как и формационная теория, линейно прогрессистской. При этом модернизационная концепция представляет собой плюралистическую позицию, полагая, что процесс модернизации обусловлен рядом различного рода (эндогенных и экзогенных) социальных изменений: природно-климатических, демографических, управленических, технологических, экономических, инноваций и конфликтов, – которые осуществлялись в форме ряда связанных процессов.

Как и цивилизационный подход, модернизационное направление основано на анализе особенностного и уникального в историческом процессе – национально-страновых вариантов трансформационных процессов. Тем не менее ее коренным отличием от последнего подхода является признание направленности и стадиальности исторического процесса, в то время как цивилизационному подходу присущ определенный антиисторизм, отрицание прогресса. Приверженцы цивилизационного подхода игнорируют общее в общественно-исторических изменениях, видят в них только уникальное.

В середине 1950-х гг. из модернизационного направления особо выделяются концепции девелопментализма, связанные с принятием центральной роли экономики в общественно-историческом развитии, что особенно зримо проявилось в теории «стадий экономического роста» американского социолога У. Ростоу, которую, к примеру, Ю. Семенов оценивает как экономический детерминизм [26]. На наш взгляд, рассматривая историческое развитие на примере США сквозь призму прежде всего промышленного (экономического) развития, автором осуществляется переход от цивилизационной традиции в объяснении общественно-исторического прогресса на позиции, во многом близкие материалистическому пониманию истории.

Другой стратегией социально-философского анализа последствий НТР стала группа технократических концепций индустриализма, ключевой идеей которого стала идея «линейного социального прогресса» – представление о главенствующей роли техники и технологии в жизни общества. Концепции индустриализма были укоренены в социологические теории «промышленного общества» XIX в. (К. А. Сен-Симон, О. Конт, Дж. Ст. Миль). Теории индустриального общества принято подразделять на две антагонистические линии. В рамках

лагеря технологического эвдемонизма (Р. Арон, Ж. Фурастье, Зб. Бжезинский) роль техники оценивалась положительно, оптимистически; считалось, что прогресс в технике и технологии автоматически устраниет социальные противоречия, классовую борьбу, неравномерное распределение богатства, культуры.

Сторонники технологического алармизма (Ж. Эльюль, Г. Маркузе, Р. Фолк, Д. Медоуз, Дж. Форрестер) на первый план выдвигали негативные последствия научно-технического прогресса: усиление социально-экономических противоречий, рост насилия на личность, дегуманизацию общественной жизни, пагубное воздействие на окружающую среду и т. д. Взаимодействие и полемика данных направлений между собой привели к формированию теорий «посттехнократического толка», выразившейся, в частности, в постиндустриальной теории Д. Белла.

Среди теорий индустриального общества особо следует выделить теорию «единого индустриального общества» Р. АRONA. Ученый называет современное ему общество «индустриальным», считая, что данное определение указывает на высокоразвитое общество в части его технической оснащенности. Автор также предложил концепцию конвергенции двух мировых хозяйственных систем, считая, что они обнаруживают значительное сходство, в некую гибридную систему – не капиталистическую, но и не социалистическую.

Социально-философская концепция периодизации исторического развития постиндустриализма отталкивается от принципа противопоставления этапов национального развития и абстрактной схемы стадиальной технологической эволюции, берущей начало в эпоху Просвещения (Дж. Вико, К. Гельвеций, Ж. Кондорсе), преломившихся в структуризацию секторов общественного производства и выявление внутренних закономерностей развития в модели К. Кларка, Ж. Фурастье. Критерием перехода к новой стадии развития стала рассматриваться трансформация структуры общественного производства, связанная со сменой доминирующей отрасли (технологии).

В качестве критериев социального прогресса постиндустриализмом выделяются: вид основного производственного ресурса (в доиндустриальном обществе – сырье, в индустриальном – энергия, в постиндустриальном – информация); тип производственной деятельности (в доиндустриальном обществе – добыча, в индустриальном – изготовление, в постиндустриальном – последовательная обработка); характер базовых технологий (трудоемкие, капиталоемкие, наукоемкие).

Описывая нарождающуюся социальную действительность, основатели постиндустриальной теории перечисляют в качестве базовых гипотез от пяти до одиннадцати признаков нового социального по-

рядка, не называя какого-либо одного центрального из них. На наш взгляд, этот «список» можно генерализовать до следующих основных положений:

1. Экономическая деятельность смешается от производства товаров к производству услуг. Сфера услуг выделяется как *новая крупнейшая сфера экономической деятельности, состоящая в воздействии на человека, а не на природу. При этом три области этой сферы: наука, образование, здравоохранение и искусство – не являются рыночными*. Этую особенность указанных сфер в принципиальной форме раскрыл еще К. Маркс.

2. Коренное изменение роли науки и инноваций, теоретического знания и информации, становящихся новым ресурсом (источником) развития в обществе, ориентированном на будущее. В этих условиях происходит соединение науки, технологии и экономики, что находит свое выражение в феномене НИР (research & development), а также необходимости контроля и оценки технологий, технологического прогнозирования в таком типе общества. В постиндустриальную эпоху наука окончательно превращается в *непосредственную производительную силу*. Как известно, мысль о превращении науки в непосредственную производительную силу общества впервые высказал К. Маркс.

И Д. Белл и М. Кастельс под технологией подразумевают «использование научного знания для специфического способа делания вещей», но патриарх постиндустриализма незаконно редуцирует высокую технологию к чисто интеллектуальной деятельности. Если Белл уверен в существовании «интеллектуальной технологии», эквивалентом которой является наука, то «информационная технология (парадигма)» М. Кастельса не только символическая конструкция, но и материальный инструмент, который опирается на материальный фундамент [27].

Пожалуй, наиболее близкая к тезису К. Маркса о превращении науки во всеобщую, непосредственную производительную силу общества мысль выражена не у Белла с его «интеллектуальной технологией», под которой он понимал прежде всего инструмент и возможность целенаправленного управления «большими общественными системами», а у М. Кастельса в модифицированном понятии «информационная технология». Последняя, по Кастельсу, – это *сходящаяся совокупность* технологий в микроэлектронике, создании вычислительной техники (машин и программного обеспечения), телекоммуникаций/вещаний, оптико-электронной промышленности, генной инженерии [28]. В характеристику информационной технологии Кастельс включает материальные средства, выделяет в качестве результата не только идеальный, но и материальный продукт. Поэтому основой развития являются отношения между трудом и мате-

рией в процессе трудовой деятельности (где технология – специфическая форма этого отношения), которые включают использование средств производства для воздействия на материю на основе энергии, знаний и информации. Информация же – это не более чем сырье. М. Кастельс считает, что новое общество (*информациональное*) «организует свою производственную систему вокруг принципов максимализации, основанной на знании производительности через развитие и распространение информационных технологий».

3. Становление новой социальной структуры, ключевые позиции в которой займёт интеллектуальная элита.

В ряде характеристик общественного развития теория общественных формаций и теория постиндустриального общества во многом покоятся на сходных принципах, единых: развитие экономики рассматривается как первооснова развития общества, само это развитие трактуется как прогрессивный и стадиальный процесс. Однако проблема соотношения взглядов на общественно-историческое развитие постиндустриальной теории и марксизма требует более детального изучения.

Следует отметить, что изначально советскими исследователями концепция Белла была встречена достаточно критично, вплоть до упреков в *антимарксизме*. Несмотря на небольшой тираж в 300 экземпляров изданная в 1973 г. в СССР в рамках «Белой серии» для спецхрана некоторых библиотек книга Белла не осталась незамеченной. Как признается один из первых рецензентов книги Белла Э. Араб-Оглы, «так или иначе, концепция постиндустриального общества широко обсуждалась в научных и общественных кругах» [29].

Постиндустриализм критиковали за утверждение технократизма (технологического детерминизма), утопизм в оценке перспектив общественного развития, стремление к разрешению противоречий капитализма за счет техники. Э. Араб-Оглы в книге «В лабиринте пророчеств», вышедшей также в 1973 г., пишет: «Термин “постиндустриальное общество” превратился чуть ли не в символ веры для тех, кто хотел бы предложить какую-нибудь привлекательную альтернативу теории научного коммунизма» [30].

Однако в предисловии к русскому изданию 1999 г. Белл писал по этому поводу: «Но я вовсе не антимарксист. Как ученый-социолог может быть антимарксистом? Многое в марксистском анализе социальных и производственных структур сохранило свое значение и вошло в современные теории... Я бы скорее назвал себя постмарксистом в том смысле, что я воспринял достаточно много марксистских представлений о социуме». Стоит отметить, что в годы Великой депрессии в США Белл, как и многие левые интеллектуалы Америки, серьезно увлекся марксизмом и даже написал моно-

графию «Марксистский социализм в США» (1957). По признанию исследователя, в 1950–1970-е гг. западный капитализм развивался вполне по «Капиталу» К. Маркса.

Как полагает В. Л. Иноземцев, «постиндустриальная концепция может и должна рассматриваться как лояльная марксизму теория, в целом ряде аспектов продолжающая и развивающая традиции осмысливания социальной жизни с последовательно материалистических позиций» [31]. «Пересечение» марксистской концепции и теории постиндустриального общества произошло, по мнению В. Л. Иноземцева, на двух различных уровнях, что и привело к весьма глубокому проникновению относительно близких идей в обе концепции. С одной стороны, К. Маркс, творчески усвоивший многие элементы исторических концепций представителей европейского Просвещения конца XVII в., перенял и целый ряд элементов позитивистского метода, особенно применительно к теории истории. С другой стороны, марксистская концепция имела серьезное влияние на западных исследователей, которые формировали наиболее важные общефилософские доктрины в рамках диалога с марксизмом.

Действительно, взаимосвязь марксизма и теории постиндустриального общества трудно недооценить. Как справедливо отмечает Е. Самарская, проект постиндустриального общества Д. Белла стоит в ряду с логикой просвещенного гуманизма и с творениями А. Сmita и К. Маркса [32].

Стоит отметить, что судьбы российских интерпретаций постиндустриальной теории в 1990-е гг. сложились весьма драматично. Значительная часть экономистов и политиков, отринувших коммунистическую идеологию, объявила себя приверженцами неолиберальной модели развития, ставшей основой рыночных преобразований, проводившихся на протяжении всего последнего десятилетия. Выдвинув на этой основе тезис о возможности построения в нашей стране в короткие сроки среднеразвитого капиталистического общества, они объективно не были заинтересованы в детальном изучении постиндустриальной теории, поскольку из нее совершенно четко следует вывод о неосуществимости подобных преобразований в стране, ориентированной на первичный сектор хозяйства и явно далекой от стандартов общества массового потребления.

С другой стороны, последние годы в среде экономистов-теоретиков нашей страны стали происходить весьма симптоматичные изменения, где на фоне возрождающегося интереса к фундаментальным методологическим проблемам обнаружилась явная недостаточность экономического «мейнстрима» для целостного объяснения сколько-нибудь фундаментальных подвижек в современной экономике. В результате оказалось востребовано новое «открытие» марксизма [33]. В рамках этого направления теория постиндустриализма трактуется

как незначительным образом модифицированная коммунистическая доктрина, близкая к социальному идеалу социализма «с человеческим лицом». Некоторые современные исследователи даже окрестили Маркса «Колумбом постиндустриального общества», который предсказал становление постиндустриального общества, только ошибся называнием, окрестив его коммунистическим [34] или же что «коммунизм в настоящее время рождается как постиндустриальное и постэкономическое общество».

Наряду с этими трактовками в силу определенных факторов существуют и менее, скажем так, адекватные российские интерпретации постиндустриализма. Как отмечает А. Л. Лисюткина, на примере периодических «ренессансов» старых идеологий прошлого века в XX в. можно выделить как специальную тему потенциал реинтерпретаций старой социалистической идеологии в постиндустриальном контексте. Очевидно, что нитью такого рода «ренессансов» является ее гуманистическая и эгалитаристская риторика. Созвучно ситуативным потребностям, она может универсально реанимироваться в контексте любого идеино-ценостного образования [35].

По оценке В. А. Иноземцева, усвоение идей постиндустриализма в современной России находится на гораздо более примитивном уровне, нежели в советский период. Постиндустриализм стал служить в России неким инструментом, позволяющим отечественным исследователям протаскивать свои самые странные теоретические построения. Даже идеологизированная критика 1970-х гг. имела под собой понимание того, что же именно хотели сказать западные исследователи, и основывалась на противоречии этих положений марксизму. Современная же «поддержка», оказываемая рядом российских авторов постиндустриальной концепции, дискредитирует ее в глазах здравомыслящих ученых больше, нежели критические замечания вчерашних партийных идеологов [36].

Представляется справедливым присоединиться к точке зрения В. В. Орлова, который отмечает, что в разработках постиндустриалистов в разной степени нашли свое выражение и подтверждение многие из прогнозов Маркса: идеи возникновения нового общества, самоотрицания и «вырождения товарного производства», универсального развития человека [37]. Материалистические идеи нашли выражение также в концептах социализации капиталистического общества, идеи о нерыночной природе знания, информации и услуг, демократизации собственности. Тем самым, по сути, теория постиндустриального общества дала новые убедительные аргументы в пользу материалистического понимания социальной динамики.

Однако, подметив действительно огромную и постоянно возрастающую роль знания, науки, образования, информации в современном обществе,

узкая философско-теоретическая база не позволила вскрыть *причины* происходящих изменений, что и ограничивает теоретические и предсказательные возможности постиндустриализма.

Постиндустриалисты рассматривают трудовые процессы в узком ракурсе. Базовым уровнем, на котором строится постиндустриальная теория, является *технология и труд*, рассматриваемый лишь в его профессиональном плане (работники физического и умственного труда, техники, профессионалы, менеджеры и т. д.) [38]. Однако под этим уровнем общественной жизни лежит еще более *фундаментальный*, требующий несомненно более высоких абстракций анализа и таящий под собой мощную философскую базу. Он связан, как представляется, с категорией материального труда. Маркса «трудовая парадигма» рассматривает материальный труд как важнейшую сущностную силу человека, как определяющий фактор общественного развития.

Как отмечает Н. Л. Полякова, «трудовая парадигма» – понимание труда как стержневого социообразующего фактора – лежала основе самых различных классических социальных теорий (А. Сен-Симон, К. Маркс, М. Вебер, Э. Дюркгейм) начиная с XIX и заканчивая 60-ми гг. XX в. На ее основе в классической социальной теории сформировался экономический объяснительный принцип, а базисной теоретической моделью стала модель трудового общества [39].

Впервые тему конца труда и «трудового общества» обозначила «первая волна» постиндустриализма, предложившая «осевую» объяснительную модель, далее получили развитие концепты экономики знаний, виртуальной, символической экономики, постэкономического и коммуникационного общества.

В качестве концептуальных средств своей теории Д. Белл выбирает «осевые принципы» («осевую парадигму») анализа общественных явлений. Это позволяет, по его мнению, избежать одностороннего детерминизма, точнее, заменить принцип причинности на принцип центральности, который заключается в стремлении выяснить организующий остов общества, вокруг которого группируются прочие институты. Принцип причинности – это также «энергизирующий принцип, логически обуславливающий все остальные» [40]. Тезис о *радикальной* трансформации сущности человеческой деятельности в современный период принимают в качестве исходного пункта своих рассуждений ряд отечественных исследователей. К сожалению, вторя западным исследователям, многие отечественные социально-философские интерпретации постиндустриализма в русле марксистских традиций продолжают эту ошибочную линию.

В советском обществознании сформировалась и широко распространилась концепция вытеснения физического труда умственным, в результате

отождествления трудовой деятельности с физическим трудом появляются взгляды, согласно которым труд будущего преимущественно труд умственный, труд по производству знаний [41].

В концепциях постэкономического общества В. Л. Иноzemцева, А. И. Колганова, А. В. Бузгалина, использующих марксистскую методологию в русле советской деятельностной школы к анализу постиндустриальных концептов, трудовая деятельность отрицается свободным творчеством, деятельностью в сфере «креатосферы».

Согласно В. Л. Иноzemцеву, в постэкономическом обществе труд отрицается творчеством. Аргументация автора сводится к тому, что такой процесс обусловлен дематериализацией производства и преодолением главных системообразующих признаков экономического общества: товарного обмена, частной собственности, эксплуатации и отчуждения. При этом труд трактуется как деятельность, вызванная внешней материальной необходимостью, а творчество – как деятельность по самовыражению, а отношения между человеком и природой замещаются межличностным общением. Труд понимается В. Л. Иноzemцевым как сознательная деятельность, основной побудительный мотив которой связан с удовлетворением преимущественно материальных потребностей человека. Творчество же оказывается монополией духовной, умственной деятельности [42].

В понимании А. В. Бузгалина и А. И. Колганова, причисляющих себя к авторам «марксизма постиндустриальной эпохи» [43], креатосфера – сфера всеобщей деятельности, мир культуры, общедоступной творческой деятельности и, соответственно, сфер, в которых создаются культурные ценности, идет процесс формирования, воспитания, обучения и развития человека как свободной, всесторонне развивающейся личности [44]. Креатосфера – пространство человеческого бытия, которое лежит «по ту сторону материального производства». Несмотря на провозглашение тезиса о том, что «коммунизм рождается как постиндустриальное и постэкономическое общество» [45], как отмечает В. В. Орлов, в работах этих ученых отсутствует анализ общественного развития на уровне тех фундаментальных понятий, которыми оперирует марксизм [46].

Тем самым с позиций постиндустриалистов и некоторых их отечественных сторонников провозглашается тезис о дематериализации труда и общества, а определяющими факторами общественного развития признаются духовные факторы – знания, творчество, межличностное общение.

Более верно, на наш взгляд, присоединиться к позиции В. В. Орлова и Т. С. Васильевой, которые считают, что постиндустриальное общество связано с появлением предсказанной Марксом новой исторической формы труда, названной им *авто-*

матизированным, научным, всеобщим трудом, когда человек перестает быть непосредственным участником производственного процесса, становится его контролером и регулировщиком. «Труд выступает уже не столько как включенный в процесс производства, сколько как такой труд, при котором человек, наоборот, относится к самому процессу производства как его контролер и регулировщик» [47]. Теперь главной основой производства выступает не непосредственный, физический, труд и не рабочее время, а *всеобщая производительная сила человека, всеобщий труд* как выражение творческих сил человека как высшей формы материи. Производительная сила такого труда, «созидание действительного богатства становится менее зависимым от рабочего времени и от количества затраченного труда, чем от могущества агентов, которые приводятся в движение в течение рабочего времени и которые сами, в свою очередь (их мощная эффективность), не находятся ни в каком соответствии с непосредственным рабочим временем... а зависят, скорее, от общего уровня науки и от прогресса техники, или от применения этой науки к производству» [48].

Постиндустриальная осевая парадигма, обладающая имплицитными логикой, методологией, но лишенная глубокой философской основы, остается на том уровне анализа, который не позволил описать ряд важнейших феноменов современного общества, но не смог раскрыть глубокую детерминирующую роль труда [49]. Появление новой формы материального труда приводит к архитектоническим сдвигам в фундаменте человеческой цивилизации, прежде всего в сфере обмена деятельностими – к началу процессов деструкции пропорциональности стоимостного отношения, а тем самым – рыночного хозяйства, и формированию принципиально новой экономики и нового общества.

Выводы

1. Постиндустриальная теория возникает как результат конструктивного взаимодействия и синтеза обширного ансамбля теорий, имеет комплексный, междисциплинарный характер, что выражается в широте охвата анализируемых срезов социальной реальности – технологического, экономического, политического, культурного.

2. Постиндустриализм представляет собой оригинальную версию современного этапа общественного развития, которая зафиксировала в системной связи целый ряд важнейших феноменов современного общества в его основных срезах. Тем не менее теория постиндустриального общества должна быть признана скорее «феноменологией» современного общества, объяснительные и предсказательные пределы которой определены границами этих срезов общества.

3. Постиндустриальная доктрина обнаруживает существенную близость к марксизму. Как пред-

ставляется, постиндустриализм как результат эволюции общественной мысли в XX в. – это прогрессивный шаг вперед к материалистическому пониманию истории от цивилизационного подхода и технократического детерминизма, который, в свою очередь, был шагом вперед от чисто идеалистического понимания общества, аппелируя к важному материальному фактору общественной жизни – технике, технологии. Тем самым «осевая» методологическая парадигма в объяснении социальных процессов приближается к социальному детерминизму, но не делает последовательного решительного шага к последнему, поскольку не доходит до понимания детерминирующей роли материального труда в общественной жизни. Постиндустриализм, по сути, остается в целом на позициях идеализма, так как утверждает, что знания и информация являются главным ресурсом и продуктом развития.

Примечания

1. Иноземцев В. А. За пределами экономического общества. Постиндустриальные теории и постэкономические тенденции в современном мире. М., 1997.
2. Панченко А. И. Философский аспект футурологических прогнозов постиндустриальной парадигмы // Культура народов Причерноморья. 2001. № 25. С. 118–122.
3. Рахманова Ю. В. Концепция индустриального общества в контексте теории постиндустриализма // <http://www.cprf.info/library/4177.shtml>
4. Левяш И. Я. Постиндустриализм: проблема адекватности концепта // Общественные науки и современность. 2001. № 3. С. 153–161; Муравинский Т. В. Развитие недоразвитости. Зачем псевдонаучные западные теории подхватываются в России? // Экономическая газета. 1999. № 33–34; Борцов А. Миф постиндустриализма // <http://www.zvezda.ru/antrop/2006/11/01/postindustrial.htm>; Ермолаев С. Разруха в академических головах. Почему капиталистическое общество не может быть постиндустриальным // http://scepsis.ru/library/id_2012.html; Бестужев-Лада И. В. Альтернативная цивилизация. М., 1998; Кеннеди П. Вступая в XXI век. М., 1997; Панафин А. С. О мире политики на Востоке и на Западе. М., 1999.
5. Жилкин В. В. Футурристические концепции информационного общества // Электронное научное издание «Аналитика культурологии»: <http://www.analiculturolog.ru/index.php?module=subjects&func=viewpage&pageid=174>; Шахназаров Г. Х. Фиаско футурологии. М., 1979; Косолапов В. В., Гончаренко А. Н. XXI век в зеркале футурологии. М., 1987; Впереди XXI век: антология современной классической prognostiki. 1952–1999 гг. М., 2000; Молев А. И. Социокультурные прогнозы развития западной цивилизации середины XX – начала XXI века: дис. ... канд. филос. наук. М., 2007; Байнхаузэр Х., Шмакке Э. Мир в 2000 году. Свод международных прогнозов. М., 1973; Бестужев-Лада И. В., Наместникова Г. А. Социальное прогнозирование. М., 2001; Супрун В. И. Современная буржуазная футурология: проблемы и тенденции. Новосибирск, 1986; Панченко А. И. Философский аспект футурологических прогнозов постин-
- дустральной парадигмы // Культура народов Причерноморья. 2001. № 25. С. 118–122.
6. Полякова Н. А. ХХ век в социологических теориях общества. М., 2004; Емелин В. А. Постиндустриальное общество и культура постмодерна // Философские науки. 1998. № 1. С. 14–19; Фомина В. Н. Д. Белл: поворот к стабилизационному сознанию // Очерки по истории теоретической социологии XX столетия. М., 1994. С. 328–341.
7. Всемирная история экономической мысли. Т. 5. Теоретические и прикладные концепции развитых стран Запада, М., 1984; Тарушкин А. Институциональная экономика. М., 2004; Яфцева Н. В. Современные концепции экономической мысли. Барнаул, 2003; Афанасьев В. С. Буржуазная экономическая мысль 30–80-х годов XX века. М., 1986.
8. Kimer K. From PostIndustrial to PostModern Society. New Theories of the Contemporary World. OxfordCambridge (Ma.), 1995; Корнер В. Ф., Сенокосов Ю. П. От «технократического детерминизма» к «посттехнократическому видению» // Вопросы философии. 1971. № 3. С. 34–46; Иконникова Г. И. «Технологические» фальсификации общественного прогресса. М., 1986; Косолапов В. В., Лисичкин В. А. Критика буржуазных концепций будущего. М., 1978; Голобоков В. Г. Логика формирующихся общественных систем. М., 2004; Корякин В. В. Современное производство: к вопросу о сущности и перспективах развития // Новые идеи в философии. Вып. 12 (1). Пермь, 2003. С. 87–92; Ильин В. Философия истории. М., 2003.
9. Nora S., Minc A. The Computerisation of Society. A Report to the President of France. Cambridge, L., 1980.
10. Яковец Ю. В. Формирование постиндустриальной парадигмы: истоки и перспективы // Вопросы философии. 1997. № 1. С. 3; Яковец Ю. В. становление постиндустриальной цивилизации // История цивилизаций. М., 1997; Чесноков Г. Д. От концепций исторического круговорота в теориям «постиндустриального общества». М. 1982; Патерыкина В. В. и др. Цивилизационные предпосылки социальных инноваций в футурологическом проекте Д. Белла // http://www.confcontact.com/Okt/64_Pater.htm; Хорос В. Г. Постиндустриальный мир – ожидания и реальность (к постановке проблемы) // Постиндустриальный мир и Россия. М., 2001. С. 10–24.
11. Побережников И. В. Переход от традиционного к индустриальному обществу. Теоретико-методологические проблемы модернизации. М., 2006; Мунтян М. А. Теории модернизации и альтернативы модернизационных процессов // <http://www.csociety.ru/data/200702/modernizacionnyhprocessov.doc>; Мунтян М. А. Постиндустриальное общество и глобальная цивилизация // <http://www.csociety.ru/data/200407/nografij.doc>
12. Иноземцев В. А. Концепция постэкономического общества: теоретические и практические аспекты: дис. ... д-ра экон. наук. М., 1998.
13. Гарифбаджанян Б. Г. Кризис буржуазного общества и футурология в США. Ереван, 1980; Корякин В. В. К вопросу о конкретно-всеобщем понимании детерминизма // Вестник Пермского университета. 2007. № 11(16). С. 18–23.
14. Иноземцев В. А. Две концепции исторического развития: марксизм и постиндустриализм // Философские исследования. 1997. № 3. С. 30–73.

15. Костина А. В. О тенденциях развития культуры в информационном обществе // <http://www.mosgu.ru/nauchnaya/publications/SCIENTIFICARTICLES/2006/Kostina>
16. Уебстер Ф. Теории информационного общества. М., 2004. С. 67.
17. Семенов Ю. И. Философия истории. (Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней). М., 2003. С. 153.
18. Уебстер Ф. Указ. соч. С. 69.
19. Очерки по истории теоретической социологии XX столетия. М., 1994.
20. Ведин Н. В. Постиндустриальное общество: становление новой системы присвоения // Проблемы современной экономики. 2002. № 1. С. 59–66.
21. Иноземцев В. Л. Перспективы постиндустриальной теории в меняющемся мире // Новая постиндустриальная волна на Западе. М., 1998.
22. Чаплин В. С. Постиндустриализм: оправданы ли претензии? // Социологические исследования. 2006. № 4. С. 124–130.
23. Лисюткина А. Л. Постиндустриализм и посттоталитаризм. Проблемы переходного периода на Западе и Востоке // Полис. 1991. № 5. С. 86–91.
24. Костина А. В. Указ. соч.
25. Bell D. The End of Ideology. Glenon, 1964. P. 20–23.
26. Семенов Ю. И. Указ. соч. С. 146.
27. Castells M. Materials for an exploratory theory of network society // British Journal of Sociology. 2000. № 51. P. 5–24.
28. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М., 2000. С. 50.
29. Араб-Оглы Э. А. Взгляд из ХХI века. Рецензия на книгу: Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / пер. с англ.; под ред. В. А. Иноземцева // Свободная мысль ХХI. 2000. № 12. С. 60–70
30. Араб-Оглы Э. А. В лабиринтах пророчеств. М., 1973. С. 51.
31. Иноземцев В. Л. Перспективы постиндустриальной теории в меняющемся мире // Новая постиндустриальная волна на Западе: антология. М., 1990. С. 31–35.
32. Самарская Е. А. Постиндустриализм как критическая позиция // Общественные науки и современность. 1998. № 2. С. 119–128.
33. Бузгалин А. В., Колганов А. И. «Капитал» в ХХI веке: Pro et contra // Вопросы экономики. 2007. № 9. С. 105.
34. Левяши И. Я. Постиндустриализм: проблема адекватности // Общественные науки и современность. 2001. № 3. С. 153–161; Ануфин В. Ф. Постиндустриальное и/или коммунистическое общество // Социологические исследования. 1999. № 7. С. 25–33.
35. Лисюткина А. Л. Указ. соч. С. 88.
36. Иноземцев В. Л. Перспективы постиндустриальной теории в меняющемся мире // Новая постиндустриальная волна на Западе. М., 1998.
37. Орлов В. В. Проблема будущего человеческой цивилизации (товарное производство, капитализм, социализм) // Новые идеи в философии. Пермь, 1999. Вып. № 8; Орлов В. В. Постиндустриальное общество и Россия // Философия и общество. 2003. № 3.
38. Орлов В. В., Васильева Т. С. Философия экономики. Пермь, 2005. С. 204.
39. Полякова Н. А. ХХ век в социологических теориях общества. М., 2004.
40. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. М., 1999. С. 12.
41. Чанги И. Труд. М., 1973; Межуев В. М. Диалектика взаимодействия материального и духовного производства // Производство как общественный процесс. М., 1986; Яковец Ю. В. История цивилизаций. М., 1997; Ойзерман Т. И. Материалистическое понимание истории: плюсы и минусы // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 3–32.
42. Иноземцев В. Л. Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы. М., 2000.
43. Бузгалин А. В., Колганов А. И. Социальная философия постсоветского марксизма в России: ответы на вызовы ХХI века // Вопросы философии. 2005. № 9. С. 3–25.
44. Бузгалин А. В. Постиндустриальное общество – туниковая ветвь развития? (критика практики тотальной гегемонии капитала и теорий постиндустриализма) // Вопросы философии. 2002. № 5. С. 26–43.
45. Бузгалин А. В. Ренессанс социализма: курс лекций. М., 2003.
46. Орлов В. В., Васильева Т. С. Философия экономики. Пермь, 2005. С. 231.
47. Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: 2-е изд. Т. 46. Ч. 2. С. 212–215.
48. Там же.
49. Орлов В. В., Васильева Т. С. Указ. соч. Пермь, 2005. С. 206.

УДК 316.32(470)

B. K. Шумилов

ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ ДЕТЕРМИНИЗМ И МОДЕРНИЗАЦИЯ РОССИИ

Статья посвящена несостоительности рассмотрения модернизации России с позиции географического детерминизма. Автором показано, что развитие информационных технологий, Интернета качественно меняет ценности индивида.

The article is dedicated to the groundlessness of examination of Russia's modernization from the position of geographical determinism. The author shows that information technologies, the Internet development changes in a qualitative sense the values of an individual.

Ключевые слова: российское общество, географический детерминизм, развитие, модернизация, Интернет.

Начиная со второй половины 90-х гг. ХХ в. в российском научном сообществе все больше утверждается концепция об «особом» пути развития России.

ШУМИЛОВ Владимир Константинович – кандидат философских наук, доцент Чувашского государственного университета им. И. Н. Ульянова, г. Чебоксары
© Шумилов В. К., 2009

ции, о не принадлежности страны ни Западу, ни Востоку. Характерно употребление таких понятий, как «православная цивилизация» А. С. Панарина [1]; «Россия представляет собой как бы “дрейфующее общество” на перекрестке цивилизационных магнитных полей» Л. И. Семенниковой [2. С. 109]; «российская цивилизация – это, в отличие от других, – “вечный остров”, противостоящий Европе и Азии» В. А. Цимбургского [3. С. 49] и т. п. В итоге в последнее время «выключение российской истории из всемирно-исторического процесса приобрело гипертрофированный характер» [4. С. 27].

В истории России такой феномен, как «особость», возникает во второй раз. Как первый, так и второй случаи четко связаны с кратковременным явлением весьма слабой формы либерализма (1825 и 1991 гг.). Ответом является установление авторитарной системы правления, которая для легитимизации своего режима выдвигает свою идеологию. Так, николаевский режим выдвинул идеологию «официальной народности», а современная Россия В. Путина – идеологию «суверенной демократии». Совпадение здесь только на первый взгляд случайное, а на самом деле оно отражает достаточно непростые процессы модернизации российского общества. В этом плане, видимо, правильно подмечена Н. Наумовой такая черта российской модернизации, как «запаздывающая и рецидивирующая» [5].

Очевидно, что современные реалии самым непосредственным образом воздействуют на умы большинства ученых, и эта реальность, достаточно кратковременная (в масштабах социального времени), экстраполируется на весь исторический процесс развития общества. Поэтому в данное время весьма модны концепции «особости», уникального развития России. Однако следует подчеркнуть, что данный феномен присущ не только российской интеллектуальной элите, но и всем модернирующимся обществам.

Абсолютизации и не совсем оправданной экстраполяции наблюдаемых явлений социальной жизни способствует также применяемая исследователями методология научного поиска. Истории общественной мысли известны географический, экономический, политический, культурологический детерминизмы. В культурологическом детерминизме можно выделить религиозные и духовные факторы жизни общества.

Значительная часть отечественных ученых особенно охотно прибегает к географическому и религиозному факторам. Обращение к этим детерминантам общественного развития объясняется стремлением показать прежде всего «особость», уникальность российского социума. Именно поэтому возникновение этих детерминизмов приходится на годы николаевской реакции, когда были похоронены идеалы декабристов на либерализацию России и вос-

торжествовала правительственные идеология «официальной народности». Весьма характерен поиск самобытности России в православии (славянофилы) и отсталости во внешнем факторе – географии, татаро-монгольском иге (западники).

Задача данного исследования – раскрытие несостоенности применения одного или даже нескольких факторов при изучении процессов общественного развития. Такой подход неизбежно приводит к метафизике и, следовательно, к отрицанию общественного развития.

Теоретико-методологической базой исследования являются синергетическая парадигма, принцип системности, которые опираются на многофакторность в развитии любой открытой социальной системы, обеспечивающую ее вариативное развитие в рамках категории свободы/несвобода. Согласно такому подходу только совокупность взаимодействия эндогенных и экзогенных факторов обеспечивает развитие любой открытой системы.

Актуальность данного исследования заключается в том, что почти все концепции «особого» развития российского общества имеют в своей основе географический детерминизм. На географический детерминизм привыкли сваливать как достоинства, так и недостатки социального развития России.

Заметим, что ни декабристы, ни элита Московского государства и позднее Российской империи не сомневались в европейском происхождении России. Сама формула «Москва – третий Рим», выдвинутая в начале XVI столетия монахом Филофеем, подчеркивала единые античные корни России и Европы и претендовала лишь на ее первенство среди христианских государств. Свою генеалогию Рюриковичи также вели от римских императоров. Екатерина II твердо заявляла: «Россия – европейская страна».

Очевидно, что поражение декабризма и Николаевская традиционалистская революция, которая выразилась в усилении авторитарных начал, в дальнейшей централизации управления, во всяческом подавлении свободной мысли, а также, впервые в истории российской государственности, выдвижением правительенной идеологии, вызвали своеобразный социокультурный шок у представителей российской интеллектуальной элиты, которая стала дружно уверять словами А. С. Пушкина, что «правительство – единственный европеец в России». В тезисе, что только самодержавие – единственный проводник европеизации России, единодушно сходились и западники, и славянофилы.

Начались дружные поиски отличий России от Европы. Историк С. М. Соловьев усмотрел отличие России от Европы в использовании материала, то есть дерева и камня, первое приводило к крепостничеству: «Русский человек в случае первой искры покидал свой дом, и отсюда стремление

правительства ловить, сажать и прикреплять» [6. Кн. 3. С. 664]. Странно только, почему французское правительство не занималось тем же самым. По данным французского историка Ф. Броделя, еще в XVII веке французские города были деревянными с соломенной кровлей и точно так же, как русские города, горели, как свечи [7. Т. 1. С. 228].

Географический детерминизм продолжил выдающийся российский историк В. О. Ключевский: «Исторически Россия... не Азия, но географически она не совсем и Европа. Это переходная страна, посредница между двумя мирами. Культура не разрывно связала ее с Европой; но природа наложила на нее особенности и влияния, которые всегда влекли ее к Азии, или в нее влекли Азию» [8. Т. 1. С. 47]. Справедливости ради следует подчеркнуть, что В. О. Ключевский все же считал Россию европейской страной. В 1893 г. он писал: «У России общие основы жизни с З[ападной] Евр[опой], но есть свои особенности. Что теперь несвоевременно, то еще нельзя назвать нелепостью; рабочее предположение, что со временем мы примем европ[ейские] политические формы (и даже скоро), рано или поздно установим те же порядки...» [9. Т. IX. С. 306].

Эстафету географического детерминизма продолжили евразийцы с их тезисом об особом «месторазвитии» России. Конкретизировал их точку зрения Л. Н. Гумилев. «Западную Европу от России, российского суперэтноса, являющегося генетическим продолжением Православной Руси, отделяет... ландшафтная граница – нулевая изотерма января. Качественный скачок в климатических условиях детерминировал на востоке иные формы адаптации» [10. С. 169].

Целый ряд современных отечественных ученых также определяют географические природные условия России основным фактором в формировании ее национальной культуры. «Тяжелые природно-климатические условия заставляли российского крестьянина в течение долгих столетий дорожить общиной как нормой социальной организации. Сам тип русской ментальности на протяжении весьма длительного периода истории отличался явным приматом “общественного” над “частным”... Эта способность признавать “общее” более важным, чем “частное” (отнюдь не отвергая последнее), имела громаднейшее значение в многострадальной истории русского народа... Наряду с такими производными качествами, как доброта, отзывчивость, отчаянная храбрость и коллективизм, она на протяжении многих столетий составляла черту национального характера» [11. С. 86, 87]. Или «географические и климатические условия являлись главным условием русской непримитивности. Способность русских довольствоваться малым позднее закрепляется на ментальном уровне

как установка национальной культуры» [12. С. 124].

Климатические условия формируют не только национальный характер, но и, по мнению С. Г. Кирдиной, «вызывают к жизни определенные технологии, институциональные структуры, а также задают способы организации государственной жизни» [13. С. 230]. Отсюда закономерно следует, что сам тип русской культуры, сформированный в условиях сурового климата (доброта, отзывчивость, отчаянная храбрость, коллективизм, непримитивность), приемлет только деспотическую форму правления.

Об этом же самом пишет М. С. Ельчанинов, сообщая о том, что «именно окружающая среда подталкивает социум к трансисторическим структурам России – империя, милитаризм, православие, автократизм, экспансивная экономика, коллективизм и т. д.» Поэтому Россия обречена на отставание по сравнению с более теплыми странами Запада [14. С. 14, 15].

Очевидно также, что природно-климатическая концепция призвана для того, чтобы на нее, как на внешних врагов, сваливать все проблемы нашей страны. Недаром А. Паршев заявляет, что во всем виноваты не мы, не власть, а природа, климат. Поэтому никто не будет инвестировать в Россию, ни иностранные, ни отечественные бизнесмены. Единственное наше спасение – самоизоляция от мирового рынка [15]. При этом автор постеснялся объяснить причину гораздо более высокого энергопотребления в странах с жарким климатом. Несмотря на возрастающий поток инвестиций, в геометрической прогрессии, тема самоизоляции России от мирового рынка становится весьма популярной в определенных кругах [16].

Тезис о неблагоприятных природно-климатических факторах присутствует во многих научных трудах. В. Милов посвящает целую главу своей солидной монографии обоснованию суровости российского климата, не позволяющего получать прибавочный продукт хотя бы на том уровне, который получают Скандинавские страны и Канада [17]. При этом почему-то не возникает вопрос о том, что начиная с XVI в. Россия постоянно кормила Швецию хлебом [18].

В подтверждение скучности получаемого крестьянином прибавочного продукта обычно, в качестве источниковедческой базы, берутся данные губернских отчетов по урожайности зерновых культур, впервые введенные в научный оборот И. Д. Ковалевченко. Согласно этим данным, урожайность в предреформенные годы составляла в Северо-Западном районе – сам-2,7, Смоленской губернии – сам-2,7 [19. С. 77]. Почему-то никого не удивляло, что на такой скучный урожай не только нельзя прокормить помещика и заплатить подати государству, но и самому крестьянину приходилось бы постоянно голодать. Зато какой великолепный материал

в пользу сурового климата, который не позволяет получать больший урожай и крестьянской общине, без которой крестьянину не выжить.

Весьма критическое отношение к таким видам источников продемонстрировал американский исследователь С. Л. Хок, который достаточно убедительно доказал, что губернаторы специально подделывали отчеты, занижая урожайность зерновых как минимум на 30,0%. Поэтому в своем заключении он с полной уверенностью сообщает, что «русские крестьяне жили не беднее, чем крестьяне других стран» [20. С. 179].

По данным А. Л. Шапиро, в России «зерновая система с трехпольным севооборотом была к концу XV века типичной. Дозорники считали урожай ржи сам-4 нормальным, а урожай сам-3 плохим. С лучшими и удобренными почвами удавалось получить урожай ржи сам-9,5 в районе Вологды или сам-9,9 на Ваге» [21. С. 21, 22].

Иностранные, посетившие Россию в XVI в., также пишут о высоких урожаях зерновых. Англичанин Р. Ченслер сообщает: «Земля вся хорошо засеяна хлебом, который жители везут в Москву в таком громадном количестве, что это кажется удивительным. Каждое утро вы можете встретить от семисот до восьмисот саней, едущих туда с хлебом, а некоторые с рыбой» [22. С. 442]. Итальянский путешественник А. Гваньини отмечает: «На следующий год эта рожь бывает так урожайна и густа, что через нее с трудом можно проехать верхом... притом одно зерно дает тридцать и более колосьев» [23. С. 142]. Обратим внимание на то, что урожай сам-30 не является результатом подсечного земледелия, а есть результат творчества свободных землепашцев. Наконец, англичанин Дж. Флетчер пишет о таких южных плодах, как арбузы и дыни [24. С. 22].

Может быть, тогда, в XVI в., в России климат не был суровым, а очень мягким, сравнимым с французским? Согласно Ф. Броделю Россия корамила дешевым хлебом всю Европу и даже такие южные страны, как Италия, Испания, Португалия, Франция. Среднеевропейский урожай вплоть до XVIII в. составлял сам-4. В самой Франции, в области Лангедок, урожайность зерновых составляла от сам-3 до сам-5 в лучшие годы [25. Т. 1. С. 137]. По этим данным очевидно, что, несмотря на суровый климат, урожайность зерновых в России ничем не уступала среднеевропейским, если не превосходила.

По мнению А. Тойнби, «суровые естественные условия нередко служат мощным стимулом для возникновения и роста цивилизации» [26. С. 127]. Необходимо отметить, что северная граница распространения славян – Новгород и Ростов. Дальнейшее движение за Волгу на север является освоением новых земель, колонизацией. А более суровые естественные условия требуют от индиви-

дов проявления инициативы, предпримчивости, развивает дух индивидуализма, свободы, самостоятельности и ответственности. Недаром жители севера России никогда не были крепостными рабами. Точно так же, несмотря на все потуги феодалов, свободными оставались жители Скандинавии.

В результате развития торгово-денежных отношений в конце XII в. наметились тенденции самоуправления древнерусских городов. В это время Новгород, Псков, Вятка фактически являлись городами-республиками. По данным С. Ф. Платонова, русский Север в XV–XVI вв. динамично развивался, значительно опережая Москвию [27].

Фактор колонизации русскими огромных просторов Севера России – наглядное свидетельство их принадлежности к европейской цивилизации, так как в истории развития человечества не зафиксирован подобный случай освоения более суровых природных условий со стороны других цивилизаций. Русские, как и все народы Европы, изначально развивали дух индивидуализма, инициативы, предпримчивости и свободы, без которого невозможно освоение новых земель. Отметим также, что в указанное время фактически не существовало никакого общинного землевладения, ибо о какой общине может идти речь, если поселения крестьян преимущественно состояло из двух-трех дворов. Процесс укрупнения крестьянских поселений начинается с XVII в. в связи с введением крестьянского права.

Приведенные данные ставят, по меньшей мере, под сомнение географический детерминизм и соответственно все концепции, в том числе культурологические, основывающиеся на его использовании. К примеру, понятия «штурмовщина», «мobilизация-кризисный режим выживания общества», которые якобы присущи русскому человеку из-за того, что на протяжении многих веков короткого летнего сезона в 4–5 месяцев надо было успеть провести весь комплекс земледельческих работ [28. С. 44–47]. Однако весьма странно в таком случае выглядит увеличение праздничных дней в крестьянской общине, которое произошло после отмены крепостного права. В самую страдную пору крестьяне не штурмовали, а, наоборот, устраивали праздники [29. Т. 2. С. 308–317].

К началу XX в. российское общество смогло освободиться от географического детерминизма. По мнению А. И. Уткина, «ощущение принадлежности к Западу не вызывало реальных сомнений ни у царя, ни у министров, ни у Генерального штаба русской армии. Правящий класс практически перестал спорить о принадлежности страны к Западу. Указание на социокультурные особенности России в сопоставлении с Западом стало восприниматься элитой страны чуть ли не как проявление расизма, как утверждение этнической неспособности славян к прогрессу» [30. С. 186].

В начале XX в. развитие информационных технологий, Интернета явно ускоряет общественное развитие. Мера его воздействия на общество сопоставима только с переходом социума к индустриальному труду. В информационном обществе резко возрастает роль автономной индивидуализированной личности, в отличие от индустриальной стадии, где применяется труд больших коллективов работников.

Исследование студенческой молодежи, проведенное автором, показало, что из всех факторов, влияющих на формирование мировоззрения молодых людей (родители, общественная ситуация, друзья, книги, религия, Интернет, СМИ), самым мощным оказался Интернет. Студенты, у которых мировоззрение формировалось под влиянием Интернета, весьма резко отличаются от своих коллег индивидуализированным восприятием окружающей действительности. Больше всего их привлекают ценности индивидуализма, свободной и ответственной личности. Основная же масса студенческой молодежи понимает свободу как возможность жить по своей воле.

Подавляющее большинство юношей и девушек стремится хорошо зарабатывать, но со всеми праздниками, выходными и отпусками. Трудоголиков в студенческой среде насчитывается всего 10,7% респондентов. Только группа «интернетовой молодежи» настроена на достижительный труд, на желание много зарабатывать (58,3%) [31. С. 100].

Данные результаты исследования молодого поколения вселяют надежду на то, что в обозримом будущем российское общество сможет избавиться от всех видов детерминизма и теорий, основанных на их применении. Российское научное сообщество избавится от концепции «кособокого» развития России и будет рассматривать свою страну как часть единой общечеловеческой цивилизации.

Примечания

1. Панафин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире М., 2003.
2. Семеникова Л. И. Россия в мировом сообществе цивилизации. М., 1995.
3. Цимбургский В. Л. «От великого острова России»: к прагматиству российской цивилизации // Полис. 1997. № 6. С. 34–56.
4. Согрин В. В. 1985–2005 гг.: перипетии историографического плюрализма // Обществ. науки и современность. 2005. № 1. С. 20–34.
5. Наумова Н. Ф. Рецидивирующая модернизация в России: беда, вина или ресурс человечества. М., 1999.

6. Соловьев С. М. Сочинения: в 18 кн. М., 1888–2000.
7. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв.: в 3 т. М., 1986.
8. Ключевский В. О. Сочинения: в 8 т. М., 1956–1959.
9. Ключевский В. О. Сочинения: в 9 т. М., 1990.
10. Гумилев Л. Н. Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации. М., 1993.
11. Милов Л. В. Природно-климатический фактор и ментальность русского крестьянства // Обществ. науки и современность. 1995. № 1. С. 76–87.
12. Кудрявцева Л. А. Ловушка общественного сознания // Социологические исследования. 2003. № 6. С. 124–126.
13. Кирдина С. Г. Институциональные матрицы и развитие России. Новосибирск, 2001.
14. Ельчининов М. С. Природная среда и модернизация России // Социологические исследования. 2007. № 8. С. 12–18.
15. Паршев А. М. Почему Россия не Америка. М., 2003.
16. Юрьев М. Крепость Россия // Крепость России: Прощание с либерализмом: сборник статей. М., 2005. С. 14–73.
17. Милов Л. В. Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса. М., 1998.
18. История Швеции. М., 1974.
19. Ковалченко И. Д. Русское крепостное крестьянство в первой половине XIX в. М., 1967.
20. Хок С. Л. Крепостное право и социальный контроль в России. Петровское, село тамбовской губернии. М., 1993.
21. Шапиро А. Л. Русское крестьянство перед закрепощением (XIV–XVI вв.). Л., 1987.
22. Ченслер Р. Книга о великом и могущественном царе России и князе Московском // Россия XVI века: воспоминания иностранцев. Смоленск, 2003. С. 431–455.
23. Kochin Г. Е. Сельское хозяйство на Руси в период образования Русского централизованного государства. Конец XIII – начало XVI в. М.; Л., 1965.
24. Флетчер Дж. О государстве русском. М., 2002.
25. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв.: в 3 т. М., 1986.
26. Тойнби А. Дж. Постижение истории. М., 2006.
27. Платонов С. Ф. Прошлое русского Севера: очерки по колонизации Поморья. Пг., 1923.
28. Российская цивилизация: учебное пособие для вузов / под общ. ред. М. П. Мчедлова. М., 2003.
29. Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начала XX в.): в 2 т. СПб., 2000.
30. Уткин А. И. Запад и Россия: история цивилизации: учебное пособие. М., 2000.
31. Шумилов В. К. Студенческое поколение 2000-х годов. Чебоксары, 2008.

УДК 316.324.2

В. В. Муравьев

КУЛЬТУРНЫЕ ФАКТОРЫ ДИНАМИКИ НАСЕЛЕНИЯ ДРЕВНЕГО ОБЩЕСТВА

Степень влияния событий древней истории на состояние здоровья и смертность населения была качественно большей, чем детерминация ими рождаемости. Производство пищи и одежды, строительство жилищ, истребление людей в войнах и карательных акциях, накопление и использование знаний о способах лечения болезней – существенные факторы параметров смертности. Воздействие древней культуры на рождаемость осуществлялось путем постоянного или временного отстранения полово-взрослых мужчин и женщин от репродуктивной деятельности, вступления в брак и ограничения репродуктивной активности в браке. В древности утверждались нормы взаимодействия возрастных групп, каждому из основных этапов возрастных изменений был придан особый смысл.

The genesis of culture at primitive era and its development at ancient civilizations influenced mortality and health condition of population more than birth rate. Production of food, dwelling and clothes, extermination at wars and by states punishment, origin and improvement of disease treatment were essential factors of mortality. Ancient culture influenced birth rate in different ways. According to its norms mature men and women could not marry or remarry at all or for certain time. Reproductive activity was forbidden for spouses for certain periods. Traditions determined possibilities of abortions, contraception, murders of born children. Primitive and ancient times were periods of the origin of rules for people of different generations to interact. Culture determined main age stages of human life and gave special meaning to each of them.

Ключевые слова: культура, население, древность.

Keywords: culture, population, antiquity.

Демографическая история началась в эпоху формирования человека и общества, когда действие природных факторов смертности и рождаемости дополняется и затем направляется влиянием культуры. В этот период происходило становление относительно самостоятельной сферы культуры – культуры воспроизведения населения. К ней принадлежат созданные человечеством предметы, накопленные знания, установленные ценности и нормы, включенные в складывающееся из рождений и смертей отдельных людей возобновление поколений. Это элементы культуры, воздействующие на основные характеристики населения: структурированность по полу, возрасту, семейному составу, а также состояние здоровья и миграции.

Духовная культура первобытного общества и древних цивилизаций включала верования, обря-

МУРАВЬЕВ Виктор Викторович – кандидат философских наук, доцент, директор института мировой культуры и иностранных языков г. Сыктывкар, докторант Санкт-Петербургского университета
© Муравьев В. В., 2009

ды, нормы поведения, связанные с продолжением рода, знания, обусловленные стремлением осмысливать природу отношений между мужчиной и женщиной, родителями и детьми, братьями и сестрами, другими родственниками и свойственниками.

Существует четыре природных компонента репродуктивной активности человека: потребность – поисковое поведение – ключевые раздражители – половое поведение. Культурные факторы начинают оказывать воздействие на эту активность через четвертое звено цепи – поведение. Сознание индивида соотносит природные импульсы, давление потребности и запускаемых ключевыми раздражителями врожденных форм полового поведения с содержанием ценностей и норм взаимодействия полов. В результате этого соотнесения осуществляется выбор линии реального репродуктивного поведения. За этой культурологической схемой выбора стоят физиологические процессы, высшая нервная деятельность головного мозга.

Разнообразные гипотезы о первобытном браке делятся на два класса. К первому относятся теоретические построения, основанные на идеи древней «сексуальной революции», мнении о том, что первобытной культурой были порождены формы репродуктивного поведения и взаимодействия, отсутствовавшие в животном мире. Исследователи этого направления считают, что в условиях совершенствования орудий проявления агрессии, конфликты, возникающие на почве соперничества, имели деструктивные последствия. Поэтому первобытные нормы отношений между полами имели запретительный характер, являлись табу. Они ограничивали половое поведение и группы людей, между которыми возможны репродуктивные связи. Утверждение таких норм проявилось в установлении экзогамии.

Сторонники второго подхода считают, что реальные сексуальные взаимодействия индивидов в донеолитический или даже весь первобытный период истории качественно не изменились по сравнению с теми, что существовали у приматов, эволюционно предшествовавших человеку. Первобытная культура только конституировала их, закрепляла в нормах поведения.

Обе представленные идеальные модели отражают какие-то стороны, варианты или этапы развития древних форм полового взаимодействия. Относящиеся к ним научные гипотезы верифицированы, обоснованы археологическими, этнографическими или этологическими свидетельствами. Думается, они могут рассматриваться как часть элементов еще не законченного сегодня создания целостной модели формирования брака и семьи, включающей в себя моменты единства и многообразия.

По-видимому, универсальных видов брачных отношений, какой-то общей стадии развития пер-

вобытной семьи не существовало, как их нет сегодня. Так же не было и единого порядка половых связей в предковых группах приматов. Пример Древнего Египта показывает, что экзогамия не была универсальной. Там, где она существовала, состав агамных групп родственников изменялся от сиблиングов, дядей и племянниц до более многочисленных, совпадавших с кланами.

Можно предполагать, что выделяемые исследователями различные причины установления экзогамии, так же, как и парного брака, полигинии и полиандрии, действовали в комплексе или определяли специфические для тех или иных первобытных сообществ пути формирования системы половых отношений. Вряд ли этот процесс был однолинейным, проходил одинаково во всех древних обществах. Возможно, какие-то формы брака дошли до периода письменной истории в неизменном виде с момента их возникновения. Так, полигиния могла быть конституированием гаремной семьи животных. Антропогеоценозы с периода их зарождения существовали в многообразных формах. В древних сообществах возникали различные виды регулирования отношений полов. Если численность дема увеличивалась, происходила диффузия, распространение сложившихся в нем традиций. Таким образом, фактором формирования брачных кругов был характер поселения и расселения.

Для возникновения экзогамии требовалось достижение такой численности плейстоценовых гоминид, когда занимаемые ими территории стали соседскими, между их сообществами установилось пространственное взаимодействие, необходимое для возникновения демов нового вида. К этому моменту в результате воспроизведения в изолированных популяциях родственных индивидов сложились такие особые признаки Homo, как голая кожа, выступание носа, уменьшение размеров челюстей по отношению к остальным костям черепа, входящие в комплекс характеристик половой привлекательности человека.

Экзогамный брак устанавливал брачные круги. Реальные отношения связывали мужчин и женщин в парах и гаремных группах, период устойчивого существования которых мог быть более-менее продолжительным. Групповой брак, экзогамия, различные виды большой семьи не исключали парирования, которое могло быть весьма продолжительным. Малые семьи складывались в рамках, «на фоне» существования больших семей, так как большая и малая семьи не являются альтернативными формами организации.

В древности существовали следующие способы соединения мужчин и женщин, приводившего к возникновению семьи или несанкционированной реализации половой потребности: а) овладение женщиной силой или обманом; б) захват женщины в виде добычи в ходе военных действий или похищение;

в) покупка женщины; г) добровольный союз мужчины и женщины по взаимному выбору или выбору одной из сторон; в) временный или постоянный союз мужчины и женщины, основанный на родственном или религиозном долге; г) союз женщины и мужчины, возникающий по воле родителей.

В изменениях статуса женского населения в древних цивилизациях не наблюдается единообразия. В одних культурах положение женщин улучшалось, в других – они лишаются некоторых прежних возможностей. Составляя брачные договоры, родители из влиятельных слоев общества стремились обеспечить своих дочерей и их детей правом наследования имущества создавшейся семьи, определить обязанности мужей, защищая женщин от их полного произвола. От жен требовалось соблюдение супружеской верности. Это рассматривалось как гарантия исключительной принадлежности женщины и ее детей мужу. Со временем такие договоренности стали нормой, распространявшей действие на все слои населения.

Обозревая историю брака и семьи, нелегко оценить их качественные изменения как прогрессивные или регressive. Можно ли утверждать, что парный брак лучше группового, а моногамный – полигамного? Истинность или ложность этих оценочных суждений зависит от критериев, основываясь на которых мы проводим сравнения. В различных формах брака проявились все возможные варианты соединения мужчин и женщин в семейную группу. То, что считалось нормой в одной культуре, оценивалось как аморальное половое взаимодействие, даже извращение – в другой.

В эпоху цивилизации сложились различные формы индивидуального брака, которые могли существовать не только в одном обществе, но и в одной семье. Существовали наложничество, конкубинат, проституция. Имели место аномальные половые связи с людьми и животными. Женщины, получавшие плату, какие-то блага в обмен на сексуальные услуги, осуждались в цивилизациях Передней Азии. В христианскую идеологию эта оценка перешла из еврейской культуры. В Египте, Индии и Китае к такому половому поведению женщин относились как оправданному сложившимся обстоятельствами. Если доход поступал в распоряжение храмов, проституция одобрялась.

Тенденции развития отношений полов в древнем обществе получили завершение в утверждении четырех принципов отношений между ними: а) разделение мужчин и женщин в пространстве, прерываемое в естественно необходимых ситуациях; б) разграничение обязанностей полов; в) оправданное обстоятельствами подчинение женщины мужчине; г) единство, взаимное дополнение полов.

Родственные взаимодействия, складывавшиеся в результате репродукции, были одними из основополагающих в первобытном обществе. Незави-

сими от того, как их отслеживали, эти отношения реально переплетались с брачными, хозяйственными и пространственными. В изолированных сообществах популяция, группа родственников, хозяйственный коллектив, община близких соседей совпадали по составу. Племя было общностью людей, связанных групповым родством, и одновременно являлось демом. Входившие в него роды объединяла общая экономическая деятельность и занимаемая территория. Поселение родов, входивших в племя, было дислокальным.

С развитием древней культуры происходило постижение природы родства и свойства. Оно началось с установления родственной связи матери и ее детей и развернулось в систему обозначений родственных и свойственных отношений, включавшую в себя сотни определений.

Тотемизм был иллюзорным и приблизительным, не вполне соответствующим реальности способом осознания родства. С одной стороны, он в равной мере объявлял родственниками людей, состоящих в близком и дальнем родстве и даже совсем не связанных родством. Обозначения родства здесь имели не индивидуальное, а групповое значение и могли выходить за пределы рода. С другой стороны, случалось так, что тотемное родство не распространялось на людей, реально являвшихся близкими родственниками.

В неолите одни роды (кланы) составляли единые по поселению общины, члены других входили в состав нескольких разных общин. В многородовых общинах преобладала эндогамия, они были популяциями. Соседская община выступала собственником общих угодий, на отдельных участках вели самостоятельное хозяйство отдельные семьи.

Располагавшиеся по соседству субкланы составляли демы, в рамках которых заключались браки. Демы, брачные круги были вторым после семьи уровнем организации репродуктивных связей у человека. В их рамках заключалось около трех четвертей браков. Подбор пар в семьях и демах зависел от географических, биологических и культурных факторов. Экзогамия преимущественно приняла форму запретов браков дядей и племянниц, племянников и тетей, а также кузеных.

В эпоху формирования цивилизации изменилось понимание родства: клановые родственные отношения дополняются связями, обусловленными развитием моногамной и полигинной семьи. С утверждением почитания предков родство осознается как отношение по крови, по происхождению. Связанные родством люди считали, что, поскольку в них течет общая кровь, это обязывает относиться к родственнику как к самому себе. Идея кровного родства утверждается взамен прежних представлений о тотемном единстве, которое поддерживалось совместным приемом пищи и общим местом проживания.

Обратимся к исследованию событий болезни и смерти в древней истории, сопутствовавших им явлениям и определявших их культурных и природных обстоятельств. Здесь обнаруживаются три важных узла связей культурных и природных условий. Во-первых, универсальными компонентами культуры, влияющими на заболеваемость и смертность, являлись добыча, производство, распределение и потребление продуктов питания. Во-вторых, начиная с древнейших времен люди постоянно совершенствовали средства нанесения друг другу травм, приводящих кувечьям и смерти. Изобретались новые виды оружия, и возрастала его поражающая сила. В-третьих, порожденные деятельностью человека вещи предотвращали воздействие на население опасных для жизни условий среды или способствовали ему. Итак, голод, войны и неблагоприятные факторы среды, в том числе воздействие возбудителей заразных болезней, – основные причины смертности и болезней древних людей.

В древности существовали многообразные концепции смерти. Во всех культурах имело место понимание смерти как окончательного прекращения психической деятельности, полного исчезновения Я. Существовали учения о временном или вечном продолжении жизни души после разложения тела. В учениях о бессмертии души сложились два направления: а) концепции реинкарнации, в которых допускалась возможность возврата души к земной жизни; б) концепции безвозвратного потустороннего существования душ. Вариантами концепций б) были следующие: 1) души умерших продолжают заниматься тем, что делалось при жизни; 2) в потустороннем мире качество существования снижается; 3) загробная жизнь лучше предшествовавшей смерти; 4) учение о воздаянии.

При возникновении новых учений о смерти прежние включались в них в подчиненном, снятом виде, поскольку проверить истинность таких учений живым не дано. Поэтому различные концепции смерти сосуществовали в одних и тех же культурах.

Уже было указано, первобытное население делилось на брачные круги, демы, в рамках которых осуществлялось воспроизводство, группы, связанные так или иначе понимавшимся родством, и поселения. Добытие пищи осуществлялось трудовыми коллективами. Такой коллектив потреблял пищу, существовавшую на занимаемой им территории. Вместе со своим ареалом он составлял систему пищевых цепей. Каждая из указанных групп первобытного населения была носителем комплексов духовной культуры, особого информационного поля. В популяциях были приняты определенные нормы брака, в родственных группах – формы отсчета родства, в трудовых коллективах – знания о природной среде и способах получения в ней еды.

Возникает вопрос о том, как соотносились брачные, родственные и хозяйственные и поселенческие объединения по составу. В случае существования эндогамных поселений родственников до этапа верхнего палеолита состав указанных четырех групп один и тот же. С установлением родовой экзогамии в дем входили два или три родственных и поселенческих сообщества. Объединения по производству пищи и родственные группы никогда не совпадали по составу, так как малые дети, старики, больные не участвовали в хозяйственной деятельности. С возникновением крупных земледельческих хозяйств в их состав входили десятки демов и родственных групп, входивших в единое поселение. При всем этом взрослые индивиды обязательно входили в состав групп всех четырех типов.

По классификации хозяйственно-культурных типов исторически первым было присваивающее хозяйство. В отличие от хищных животных, человек не имел врожденных программ добывания пищи. Орудия и приемы этой деятельности – составная часть первобытной культуры. Рацион человеческих популяций в значительной мере зависел от состава биотических компонентов занимаемой среды. Избыток пищи был предпосылкой роста их численности. В результате такого роста возникали ситуации, когда потребности людей превышали объем наличной еды. Тогда запасы пищи не возобновлялись, численность поедаемых растений и животных резко падала. Это приводило к вспышкам смертности и снижению рождаемости, побуждало сообщества к поискам новой среды обитания. Таким образом, в определенные моменты рост населения приводил к голоду. Недоедание являлось одним из основных факторов заболеваемости и смертности в первобытную эпоху.

Утверждение производящей экономики привело к росту объемов производимой пищи и возможности прокормить на порядок большее число людей. Специализация хозяйства разных регионов в направлении преимущественного развития тех или иных отраслей производящей экономики и донеолитических видов хозяйственной деятельности способствовала развитию обмена и торговли. Увеличение объемов производимой пищи было постепенным и не безграничным. Многие древние агроценозы оказались на путях дегенерации и гибели. Рост численности людей, хозяйственная деятельность охотников, земледельцев, животноводов порождали нарушения баланса элементов природной среды. Уже в древности имели место экологические катастрофы. Сообщества охотников вымирали, когда совершенствование их приемов вело к истреблению животных. Племенам скотоводов требовалась большая, чем земледельцам, территория – они вынуждены постоянно передвигаться в поисках новых пастбищ. Выжигание саванны под засеваемые поля и выпас огромных стад домашнего

скота привели к образованию гигантских пустынь в Аравии и Северной Африке. Скопление животных в стадах создавало подходящие условия для распространения инфекционных заболеваний. Возбудители заразных болезней и паразитов млекопитающих передавались людям. Прогресс производства пищи никогда не обеспечивал бесграничность потребления. Размеры человеческих популяций увеличивались до момента, когда голод вновь заявлял о себе. Приходилось делать выбор между смертью и переселением.

По мере формирования и развития древнего общества возрастали показатели смертности от взаимного истребления человеческих индивидов. С формированием цивилизации число людей, погибающих или получающих ранения в ходе военных действий, увеличилось. В военных столкновениях участвовали многочисленные, во все большей мере профессиональные армии. Появилось специализированное оружие, предназначенное для убийства. Возникли новые факторы, причины военных действий. Если первобытные сообщества вступали в конфликты в силу природной агрессивности человека, ради мести, демонстрации военной доблести, захвата природных ресурсов, то в новую эпоху к столкновениям ведет стремление к захвату пленных, материальных ценностей, созданных человеческим трудом и борьба за политическую власть.

В дополнение к воздействующим на численность населения демам, поселениям, родственным объединениям и коллективам по обеспечению пищей добавились вооруженные группировки, призванные сохранять существование первых четырех объединений, в условиях существования других враждебных военных отрядов. Задача воинов – уничтожать и калечить солдат из враждебных соединений, а нередко и всех мирных жителей захватываемых антропогеоценозов, то есть действовать в направлении снижения численности людей.

Помимо уничтожения людей в ходе военных действий древние государства проводили карательную политику в отношении собственного населения, в массовом порядке применяя смертную казнь и телесные наказания, приводившие к пожизненным увечьям, чтобы обеспечить подчинение власти. На эти карательные акции подданные отвечали мятежами, восстаниями, приводившими к гибели десятков тысяч людей и крушению царств.

Насильственная смертность росла в периоды продовольственных кризисов, моментов массовой нехватки пищи. Такие кризисы возникали при неблагоприятных изменениях природной среды, чаще всего это были похолодания, засухи или наводнения, исчерпание плодородия почв. Также имели место ситуации, когда при прежней урожайности население росло слишком быстро, чтобы его прокормить, древние «демографические взрывы». В такие периоды происходили вспышки, резкий рост

уровня насильтвенной смертности, начинались войны и восстания. Уничтожали примерно такое количество людей, какое их число все равно погибло бы от голода. Убивали стихийно, без разбора, с максимальной жестокостью. В результате, как сказал бы Мальтус, численность населения приходила в соответствие со средствами существования.

Население древних государств было постоянно вовлечено в войну или испытывало угрозу нападения. Войны несли смерть,увечья, рабство, разрушение хозяйства и семей, крушение планов и надежд на лучшую жизнь. В духовной жизни древних цивилизаций имело место оправдание войн и прославление военных доблестей и успехов, являвшиеся средствами поддержания воли к победе. Готовность биться, не страшась ранений и смерти, считалась главным достоинством мужчины. Вместе с тем, в культуре Древнего Египта формируется идеология миролюбия. Периоды жизни без войн оцениваются как благо. Некоторые фараоны, имея многочисленную сильную армию, не ведут активных военных действий. Правители Индии и Китая выражали сожаление о том, что вели войны, ставшие причиной гибели многих людей. Библия прославляет время правления мудрого Соломона как период спокойной жизни в условиях мира со всеми соседними народами [Библия, 3-я Царств 4: 24–25]. Великий Заратуштра призывал своих последователей сложить оружие и прекратить военные набеги.

Жестокие наказания, кровопролитные стычки ариев с местным населением, борьба за власть, войны между соседями и близкими родственниками побуждали индийских мыслителей к поиску радикальных средств преодоления разрушительных конфликтов. Их учение об абсолютном ненасилии исключало нанесение вреда действием и словом любому живому существу, даже в целях самообороны.

Воздействие древней культуры на показатели насильтвенной смертности было противоречивым, как сдерживающим, так и поощряющим их рост. Культура предоставляла возможности избирать пути агрессии или мира. В идеологии древних цивилизаций мир оценивался как трудно достижимое благо, а война – как вынужденные действия. Единство религиозной веры не являлось фактором сдерживания вооруженного противостояния. Миролюбию в большей степени способствовала религиозная толерантность, терпимое отношение к чужим религиям.

В период формирования цивилизаций на обширных территориях планеты складываются этнические группы, различающиеся, помимо места обитания, языком, осознанием своего единства и отличия от других этносов, культурой в целом, включая ее религиозную подсистему. Этнос – совокупность взаимодействующих популяций. Та четверть

браков, что заключаются за пределами демов, приходились на этносы. Сознание этнического единства, общность языка – факторы, способствовавшие заключению брачных союзов. Этнические рубежи имеют тенденцию совпадать с государственными. Государства имеют эндогамную природу. Семья – элементарная форма организации брачных связей, родства, добывания пищи, сохранения жизни. Этнос и государство – наиболее общие формы организации этих взаимодействий и видов деятельности.

Древние мыслители считали, что воздействие одних и тех же органических и абиотических факторов окружающей среды на население может иметь позитивный или негативный характер. Их недостаточное или избыточное проявления опасны. Средствами защиты населения от неблагоприятных воздействий среды были жилища и одежда. Считается, что первым предметом материальной культуры были одеяния, которые Адам и Ева решили носить, вкусив плод дерева познания. Как показывают научные изыскания, изготовление одежды началось в эпоху верхнего палеолита, тогда же в Европе и Северной Азии строят долговременные жилища. Разнообразными были жилье и одежда в эпоху древних цивилизаций. Индские дома имели сложное устройство и были снабжены канализацией. Жилища арийского периода были простыми и недолговечными. Легкие одеяния египтян и индийцев оставались однотипными в течение года. Китайские дома и одежда были скромными. Их особенности обозначали общественное положение владельцев. Одежда древних китайцев менялась в соответствии с сезонными переменами, а устройство жилищ зависело от того, в каком климатическом поясе они возводились.

Утверждение земледельческой оседлости, формирование городов с их скученным населением, интенсификация взаимодействия различных этносов явились обстоятельствами, которые способствовали распространению заразных болезней. Инфекционные заболевания, наряду с войнами, были факторами массовой преждевременной смертности в древних государствах. В Египте предпринимались гигиенические меры по поддержанию чистоты человеческого тела и жилища, борьбе с паразитами и грызунами. Роль воды в существовании человека и поддержании гигиены во всех древних культурах получила отражение в формировании обрядов водного духовного очищения.

В древности появляется народная медицина, включающая в свой арсенал действенные и магические приемы лечения. Прямое отношение к заболеваемости населения имели три ранних религиозных комплекса: знахарство, шаманизм и ведовство. С ними связывались особые подходы к пониманию природы и причин болезней, методы исцеления и порчи.

В целом степень влияния культуры на состояние здоровья и смертность древнего населения была качественно большей, чем детерминация ею рождаемости. Основными факторами, воздействовавшими на показатели смертности и заболеваемости, были обеспечение пищей, истребление людей в военных конфликтах и карательных акциях, строительство жилищ и изготовление одежды, образ жизни, задаваемый стратификацией. Воздействие культуры на рождаемость осуществлялось путем установления форм брака, традиционного возраста вступления в брак, постоянного или временного отстранения половозрелых мужчин и женщин от репродуктивной деятельности. Существенное значение имело осуждение или допущение убийств и оставления новорожденных без попечения, аборотов, средств, предохраняющих от зачатия.

Рождаемость и смертность формировали возрастной состав населения. В рамках большей части первобытной истории в обществе отсутствовала какая-либо дифференциация, помимо деления по родству, полу и возрасту. Возрастная структура населения в донеолитический период включала в себя две группы: детей и взрослых. В сообществах растениеводов и животноводов сложилась третья возрастная группа – стареющие люди. Формирование и развитие цивилизаций – время утверждения норм взаимодействия людей разных возрастов, осмысливания особенностей этапов возрастных изменений. Выделение групп дедов, родителей, сверстников, детей и внуков дополнилось различением индивидов в рамках поколений по относительному возрасту.

В культуре ранних цивилизаций сложилось понимание существования пяти основных возрастных стадий индивидуальной жизни: а) детства; б) ученичества, активной инкультурации; в) периода самостоятельной хозяйственной и семейной жизни; г) этапа жизни пожилого человека, находящегося на содержании детей; д) периода подготовки к смерти. Для каждой из них определялись, предписывались особые задачи и образ жизни. Древнее сознание наполняло смыслом содержание естественных периодов возрастных изменений.

В исследовании истории и теории культуры существует ряд проблем, при разработке которых требуется применение комплексного подхода с использованием данных различных наук. Выясняется, что такие составляющие культуры народонаселения, как институт брака, война, нормы взаимодействия возрастных групп, ценности здорового образа жизни, похоронные ритуалы и другие, сложились еще в древности и отчасти дошли до наших дней в неизменном виде. Этим определяется актуальность выявления способов взаимодействия культуры и исследуемых демографией характеристик населения.

УДК 316.443

В. И. Казакова, Т. В. Маркова

ЧЕЛОВЕК И ВЕЩЬ В ГОРИЗОНТЕ СТРАТИФИКАЦИИ: ЦЕННОСТЬ, ОБРАЗ, МЕТАФОРА

Статья посвящена анализу оппозиции человека и вещи в контексте социальной стратификации. Вещь рассматривается как образ границы, конституирующей социальное пространство. Природа социального неравенства проанализирована через соотнесение социальных статусов человека и вещи. Затронута проблематика переходного состояния российского общества.

The article presents an attempt of human being and subject opposition analysis in the connection with social stratification. The subject is analyzed as the symbol of boundary, considered to be the constitutive element of social space. The social inequality nature is described by means of the human and the subject comparison. The problem of transitive Russian society is also considered here.

Ключевые слова: вещь, ценность, товаризация, гуманизация, метафора, символ, граница, горизонт, стратификация.

Keywords: subject, value, commoditization, humanization, metaphor, symbol, boundary, horizon, stratification.

Посредством предметов обретает свой голос стратифицированное общество, и если кажется, что предметы говорят со всеми, то этот разговор они ведут лишь затем, чтобы поставить каждого на своё место.

Ж. Бодрийяр

О современном российском кризисе часто говорят как о кризисе российской цели, а не средств. Помимо цивилизационных составляющих, связанных с затруднениями перехода к информационным реалиям, он имеет и культурные источники, означая своего рода «перепроизводство» идей. Крушение прежних границ и поиск новых осуществляется главным образом на уровне ментальных структур. Недопустимая ригидность идеологических устремлений советской эпохи, сочетающая глубиной духовных оснований и вселенским размахом поставленных задач, натолкнулась как бы на предел, заставляющий возвращаться к исходным рубежам, осмыслинию обыч-

КАЗАКОВА Валерия Игоревна – кандидат философских наук, доцент по кафедре методологии, истории и философии науки Нижегородского государственного университета им. Р. Е. Алексеева

МАРКОВА Татьяна Владиславовна – аспирант кафедры методологии, истории и философии науки Нижегородского государственного университета им. Р. Е. Алексеева

© Казакова В. И., Маркова Т. В., 2009

денного, «живого» социума, фокусирующим элементом которого является человек. Радикальные изменения социальной структуры имеют следствием потерю идентичности, утрату своего «я» либо серьёзную угрозу этой потери – нарушение устоявшейся внутренней гармонии. «При распадении прежних связей теперь вместо общей судьбы людей стала ощущаться новая связь каждого индивида с его местом внутри социального механизма» [1]. В связи с этим актуализируется поиск ориентиров в социальном пространстве и времени, способствующих формированию ценностного отношения к себе и миру. Одним из таких центров притяжения, наглядно воплощающих конкретный тип социальной действительности, есть мир вещей, внимание к которому закономерно возрастает посреди повсеместной нестабильности. Выступая в качестве ценностного образа и идентификатора социального неравенства, он всякий раз подвергается переосмыслению в эпоху перемен, равным образом проявляясь и в стремлении человека к свободе от материального, и в восприятии этой свободы как утраты. Как и во времена Платона, на рубеже эпох вещь становится ценностной мерой жизни общества, образ которой делает социальные границы реальными и зримыми. В условиях их нестабильности именно в вещи человек обретает стратегию утверждения «я»: отталкиваясь от этой сопротивляемости, мы получаем возможность заново конструировать свою утраченную идентичность.

В контексте обретающей всё большую популярность социологии вещей можно выделить два их образа: как предмета и как статуса. Первый из них концентрирует внимание на вещи как на идентификационном инструменте, «маркере» социальных феноменов. Их иерархия здесь закономерным образом отражает иерархию людей и социальных групп, подчас подменяя и беря на себя часть их функционального и смыслового наполнения. Социология, иногда рассматриваемая как один длинный комментарий к теме индустриального переворота [2], перенесла на предметные аспекты вещного мира всю тяжесть социального разрыва, утраты «связи времён»; крайним вариантом этой антитезы является образ вещи как зла [3]. Онтологическое отстранение от негативного проявляется и в отстранении от вещи, и в стремлении возвыситься над ней, осуществляя в то же время и социальное восхождение. Технический (культурный) артефакт – вещь искусственная – социальный вдвое, поскольку здесь речь идёт о многократной детерминации нереализованного потенциала человеческой духовности. Вещь – отчуждённый результат творческой деятельности – начинает вмещать ту нагрузку, которую не удалось вместить в отношения с людьми. Техника, становясь неотъемлемой частью человеческой жизни, объектом фе-

тишизации, нивелирует человеческую духовность, подобно тому, как «искусство, домогающееся возвышенного, обречено на нелепость» [4]. Нельзя одновременно определить вещь и её цену подобно тому, как невозможно определить одновременно координаты и импульс частицы [5]. Незнанием подлинной сущности созданного обрачивается в конечном итоге незнание человеком самого себя.

Дифференцированное по стратам или классам отношение человека к вещи инициирует соотнесение с ценностно-целевыми аспектами деятельности. Данный дискурс, берущий начало с яркой работы Т. Веблена [6], рассматривает вещь как знак, маркирующий место человека в стратификационной иерархии [7] или элемент его социального делегирования [8]. На ранних ступенях расслоения общества демаркация между «высшими» и «низшими» отождествляется с умением/неумением давать вещи новые ценностно-целевые ориентиры; позднее решающую роль начинают играть «владение» и «собственность» [9]. При этом границы стратификационных взаимодействий во многом отождествляются с оппозицией человека и вещи, именно её преодоление предполагалось в первую очередь проектом построения бесклассового общества. Советская идеология говорила об уничтожении господства вещей над человеком, пропагандируя замену власти вообще непосредственными, свободными и равными отношениями между людьми. Такой «антивещизм», с одной стороны, отрицал саму бытие вещи в системе культуры, с другой стороны, косвенно позиционировал её значимость, коль скоро этому отрицанию отводилась столь большая роль. Социалистическая идеологема предполагала гармонию человека и вещи – как следствие гармонии между людьми. Программа уничтожения потребительской психологии включала в себя «возврат вещам их естественной функции» [10]. Через этот возврат человек пытался вернуться и к своему естественному состоянию, заново обрести гармонию с самим собой.

Второй из названных выше социологических образов вещи связан с представлением о статусе, который может быть придаваем человеку в определённых условиях. Статус человека как вещи рассматривается, как правило, в контексте рабства, но может, несомненно, иметь и более широкий контекст – культуризации вещей и товаризации человека [11]. Советский образ социальной идентичности, при всем убожестве и ригидности идеологии, а отчасти и благодаря этому, избавлял человека от бремени самоорганизации в социальном пространстве, задавая жесткие ценностно-целевые ориентиры. Простые люди выступали в роли «вещи», используемой для возводимых режимом конструкций. Фиксация места в социальном пространстве, изначально заданная и ценностно обоснованная, обладает мощным гармонизирующим на-

чалом. Утрата её в постсоветский период, приведшая к потере идентичности, не была компенсирована никаким социокультурным механизмом, в результате идеологическая и нравственная свобода оказалась скорее бременем, чем избавлением.

Переходный период во многом уравнивает статус человека и вещи. Кантианский императив их демаркации как цели и средства самих по себе в условиях социальной нестабильности становится роскошью, доступной немногим. Само размышление человека о себе объективируется и становится предметом, как нечто чуждое. Вопрос о принадлежности становится более принципиальным и обострённым, как и во времена Маркса, «в прямом соответствии с ростом стоимости мира вещей расстёт обесценивание человеческого мира» [12]. Ноевые формы противостояния материи и духа инициируют поиск действительных отношений между идеями и вещами и новое видение невозможности найти компромисс между нераздельностью первых и конечностью вторых. Кристаллизация материальных интересов в период повсеместной нестабильности наиболее ярко проявляется в феномене социальной стратификации, где мир вещей всегда имел немаловажное значение. Отношение человека к вещи двойственno, и эта дуальность в состоянии социальной «транзиции» обостряется в той же мере, в какой поляризуется стратификационная пирамида. С одной стороны, переходный период есть время, когда в силу экономической нестабильности мир вещей обретает колossalное значение: всё стратификационное пространство современного российского общества определяется практически одним материальным показателем. Отношение к вещам, дифференцированное по социальным группам и слоям, в период нестабильности обозначается резче, чем во время поступательных изменений. Чрезмерная зависимость от данного фактора, отягощающая социальные действия и отношения, проявляется как резкий диссонанс между доминирующими стратификационными критериями и реальным характером взаимодействия страт. С другой стороны, снижение компенсаторных функций других критериев социальной дифференциации ведёт к тому, что на уровне личностной и групповой идентичности наблюдается стремление к самовыражению за пределами материальных объектов, при этом приоритет отдается созданию образа, а не его реальному содержанию. Вещественно намеченная первоначальная граница в постэкономическом обществе становится расплывчатой; очевидно, что основные социальные конфликты разворачиваются отнюдь не вокруг материальной собственности, а имеют своими истоками духовную дезорганизацию. Неустроенность и разобщённость вещного мира, вторичная по отношению к социальному, демонстрирует человеку самого себя, воспринимаемая им в символически-знаковой форме, она не-

сёт на себе отпечаток израсходованной материальной силы.

Переходное, граничное состояние обостряет инверсию человеческого и вещного: симуляция последнего и подлинность первого предельно обостряет их антагонизм. Необходимость быстрого принятия решений предполагает доведение многих граней социальной реальности до своего предела, где человек в полной мере является самим собой. Его противостояние вещи на личностном уровне становится в сложившихся условиях противостоянием социальной действительности в целом, её стремительным изменениям, диссонирующим подчас с реальными психофизиологическими возможностями. В эпоху радикальных трансформаций многообразие теоретических конструкций социального пространства на эмпирическом уровне начинает сводиться к одномерной логике включения и исключения, социальные действия становятся предельно чёткими и однозначными, комплексные программы разработки межклассового сотрудничества и достижения социальной гармонии редуцируются до элементарной схемы взаимодействия между управляющими и управляемыми. В тисках одномерных «или-или» человек в равной мере утрачивает любовь как к вещам, так и к себе подобным, их взаимозаменяемость смешает привычные границы жизненного пространства. В то же время для вещи в этих же условиях характерен «избыток присутствия», возрастающий прямо пропорционально недостаточности человека как субъекта. Присутствие вещи, обладание ею не допускает здесь нейтральности: оно может отражать не только нехватку средств, но и убожество мысли. Потеря идентичности, отвергнутые социальные стремления высвечиваются тем ярче, чем определённее становится безотносительность самой вещи к статусу владельца; ни восхождение, ни падение не осуществляются здесь на уровне предметов потребления. Детерминируя тип социального поведения, вещь является не инструментом, но критерием стратификационной демаркации.

Оппозиция человека и вещи в переходный период может выступать как их конкуренция, парадоксальным образом это сочетается с идеей возможного объединения всех социальных групп, гомогенизацией общества. Противоположность человека и вещи может мыслиться как оппозиция полюсов – индивидуализированного и унифицированного соответственно [13]. Столь однозначное их разведение бывает воспринимаемо в качестве дискуссионного момента, тем не менее, на языке образов можно с уверенностью сказать, что вещи позволено то, чего не позволено человеку – однообразие и товаризация. Унифицированное, присущее вещи, обретает новые грани осмысления в период, когда сам человек сталкивается с единообразием окружающей социальности, с неотврати-

мостью «или-или», с необходимостью выживать, а не жить. Процесс социальной трансформации человека в вещь происходит через утрату прежней истории, через линию временного разрыва, стирающую предыдущую идентичность. «Выпадение» из сферы социального осуществляется, как известно, двумя способами – либо как путь ультрачеловеческого (преодоление и возвышение), либо будучи оттеснён на периферию смысла [14]. Самосознание человека в состоянии нестабильности сталкивается, таким образом, с определённым диссонансом восприятия социальной реальности, порождающим «кентавр-проблемы», сочетание несочетаемого [15]. В период «транзиции» товаризация человека есть не падение, а восхождение. В результате сдвига темпоральности путь к обновлённой унификации неизбежно ведёт через прохождение той же зоны товаризации, которую необходимо пересечь, чтобы попасть из сферы инфра- в сферу ультра-. Будучи составляющей общей тенденции десакрализации, свойственной переходному периоду, она есть не культурное, а цивилизационное, не порыв, а рациональное. Именно поэтому культура оказывается бессильной помочь этому переходу из сферы инфра- в сферу ультра-: она функционирует в рамках иных горизонтов. Прежде чем заново обрести социальную стабильность, возможность духовного самосовершенствования, человек должен обрести границы рационального порядка существования – иначе говоря, спросить, что он может сделать для государства, а не что государство может сделать для него. Ответ на этот самый простой вопрос переходного периода замыкается в конечном итоге на переосмысление отношения человека к вещи и к самому себе, обретение своего места в формирующейся социальной структуре.

Состояние социальной «транзиции» как никакое другое заставляет задуматься: лежит ли в основе стратификации какой-либо естественный порядок вещей и стоит ли за определённой социальной группой, классом, стратой некая материальная основа либо, согласно О. Шпенглеру, мы обязаны социальной дифференциацией некоему метафизическому различию [16]. Отношение к вещи, дилемма «материя – общество» существенным образом зависит от степени стратифицированности последнего, поскольку осмысление неравенства, каким бы оно ни было, в конечном итоге мыслится сходным образом в координатах «человек – человек» и «человек – вещь». Если принять идею о том, что гражданское равенство (либо его провозглашения) в определённой мере коррелирует с интолерантностью по отношению к иному этносу [17], то аналогичное можно предположить и в плане взаимодействия человека и вещи. Платоновское неприятие вещного пришло на период расцвета афинской демократии, советская идеология, постулирующая всеобщее равенство, утверждала ду-

ховные приоритеты, шельмую акцент на материальном как «остаточном» явлении, подлежащем преодолению. Традиция рассматривать вещное как преходящее, не имеющее существенного значения, в высшей степени характерна и для современного российского общества, что подтверждается современными социологическими исследованиями. Этот дисбаланс мира идей и мира вещей особенно тяжело сказался на первых этапах постсоветских реформ, когда ориентация на рыночную модель экономики не повлекла за собой установление соответствующих духовных ценностей. Стремление к рациональным преобразованиям в сфере хозяйства натолкнулось на игнорирование вещного, на традиционную для России низкую значимость, придаваемую труду и собственности.

Социальное бытие вещи оказывается расчленённым её цивилизационной и культурной – рациональной и иррациональной составляющими. Крайней формой последнего является отторжение от мира вещей, проявляющееся в самом широком диапазоне социальных форм. Стремление возвыситься над вещью становится здесь залогом возвышения социального. Традиционно отождествляемое с элитарным мировосприятием, в современном обществе оно скорее есть атрибут маргинальности. Недостижимый идеал соотнесения себя с предметной сферой заключается в том, чтобы не выходить из горизонтов необходимого. В традиционном обществе степень близости к его осуществлению может рассматриваться как своего рода метафизическое основание сословной демаркации, тем не менее приписывать человеку аграрной цивилизации взаимодействие только с теми вещами, в которых он действительно нуждался, представляется нам сверхупрощением [18]. Вместе с тем однозначное противопоставление материальных потребностей более высоким носило характер конструктивного взаимодействия, что позволяло коррелировать порядок мира вещей и мира духа. Семантика вещи отражала стремление личности к гармонии с миром и обществом, организовывала жизненное пространство соразмерно человеку. Возникновение в индустриальном обществе феномена массового потребления искажает сложившуюся картину, вещи, размениваясь на множество функций, не утрачивают связи с социальным статусом, но отражают уже его необратимо патологическую деформацию.

Вопрос о том, насколько отношения человека к вещи – например, как к объекту деятельности – может влиять на различие взаимных отношений между социальными группами, остаётся в настоящее время дискуссионным и малоисследованным. Проведение прямой параллели между иерархией вещной и социальной применимо только к бедным обществам, что, впрочем, соответствует современным российским реалиям. Платоновский опыт от-

торжения вещной составляющей мира есть, по сути, схема восприятия резких социальных перемен интеллектуальной элитой; применительно к нашей стране он всегда остаётся актуальным в силу религиозной доминанты русской ментальности. Очевидно, что наиболее яркая линия разрыва пролегает в сфере демаркации естественного и искусственного, природного и технического. «Онтологическое соучастие материи и общества» [19] оказывается превышенным в своём нравственном аспекте, когда технический артефакт разделяет, в терминологии Ф. Тённиса, общность и общество – естественное и искусственное образование [20]. Взаимодействие вещи и социальности может рассматриваться в данном контексте по образу «столкновения цивилизаций», инициируя проблему отчуждения, т. е. заставляя человека соотносить себя с социальным как с «иным». Данный аспект вообще можно обозначить как свойственный не только становлению индустриальности, но и любому периоду радикальных социальных трансформаций, в частности тому же «состоянию транзиции». Как и промышленный переворот, оно знаменует собой колossalный сдвиг темпоральности, выражаящийся в трансформации временных восприятий. Стратификация, которая в целом может быть рассмотрена и как иерархия, и как процесс её формирования, в соотнесении с социальным временем представляется феноменом многоуровневой темпоральности, поскольку для каждой страты существует, очевидно, присущий ей ритм жизненных реалий, как и своё пространственное измерение. То же самое можно полагать и в отношении вещей, взаимодействие с которыми в переходный период усиливает ощущение потери личностной и групповой идентичности, утраты временной последовательности. В силу того что вещь и время составляют управляемый цикл, акцентуация на вещах ведёт к утрате чувства времени. Это преодоление процесса существования человека происходит различным образом в рамках той или иной страты, обозначая место человека в социальной структуре с большей степенью достоверности, нежели многие другие критерии стратификации. Так, например, вторичность и подражательность потребительского стандарта наглядно свидетельствует об утрате идентичности, несамостоятельности мышления [21]. Вещи начинают смещать сферу своего восприятия в сферу иррационального [22], и в этом исчерпании их разумного использования, как в зеркале, человек видит ограниченность своих собственных возможностей.

В России, с её специфическим характером модернизации, само существование *Homo consumers* – человека потребляющего – как в прошлом, так и в настоящем и будущем ставится под большое сомнение [23]. Вещь как объект осмысления традиционно смещена в нашей стране в сферу культу-

рологических и экзистенциально-антропологических исследований. Таким образом, социологический анализ потребительских стандартов позволяет выявить не столько объективные, сколько субъективные составляющие стратификационных процессов. Рассогласование между мобильностью реальной и подразумеваемой уже не рассматривается как серьёзная проблема, здесь ещё можно уповать на мощные внутренние способности человека к воссозданию общественного порядка. Вместе с тем в хаосе социальных взаимодействий просматривается и иное нечто, грозящее стать долгосрочной перспективой: спрос на предметы и образы в нашей стране всё в большей степени «снимает» прежнее разнообразие. Эта нейтрализация наглядно проявляется в ориентации на одни и те же модели потребительского поведения, практически не зависящие от положения в социальной иерархии; существует один-единственный модельный уровень соотнесения человека и вещи, альтернативой которому является радикальный отказ от всякой интеракции вообще. Таким образом, выбор сужается до оппозиции среднего класса и маргиналов.

Переходное состояние современного российского общества может быть представлено через обострение антитезы «реализм – номинализм» и по отношению к вещи, и по отношению к человеку. «Транзитное» состояние социальной реальности можно определить как форму граничного бытия современной культуры. Принципиальным отличием российского общества является, на наш взгляд, скорее культурная, чем цивилизационная природа данных пределов. Пережив индустриализацию как феномен культуры гораздо в большей степени, чем аспект своего цивилизационного развития, Россия представляет собой в высшей степени самобытный путь построения постэкономической реальности, где материальный интерес перестаёт быть доминирующим [24]. Соответственно наблюдается избыток тенденций при очевидной невозможности их реализации, избыток смыслов при отсутствии выбора. Одной из иллюстраций этого могут служить стратификационные процессы, где социальное действие в состоянии «транзиции» редуцируется к необходимости определения своего соотнесения с бинарными оппозициями и ввиду их антитетичности становится максимально однозначным. Установление человеком собственной иерархии в мире вещей и в мире идей становится одним из определяющих ориентиров в период, когда стратификация функционирует главным образом как ментальная структура. Одной из главных задач переходного периода является поиск пути обратного отвоевания человека, его «растоваривание», обновление уникализации посредством обретения новых духовных горизонтов. Одномерная логика транзиции ставит человека перед очередным выбором – зависимости от вещи или от идеи. Диктат после-

дней оказывается, как свидетельствует опыт советского прошлого, более непредсказуемым и тягостным по своим последствиям, в то время как вещи во многом помогают нам совладать с миром и со временем. Переосмысление своего отношения к ним является следствием одного из экзистенциальных сожалений современной российской действительности: в поисках абсолютного мы слишком часто жертвовали обыденным. Современная ось социологического мышления, смещааясь в сторону исследования повседневного, надеется обрести ту новизну впечатлений, которая позволит преосмыслить и преодолеть кризис цивилизации.

Примечания

1. Ясперс К. Власть массы. Призрак толпы. М.: Алгоритм, 2007. С. 29.
2. Фукуяма Ф. Великий разрыв. М.: Изд-во АСТ; ЗАО НПП «Ермак», 2004. 474 с.
3. Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту. Екатеринбург: У-Фактория, 2006. 200 с.
4. Сефф Ф. Тоталитаризм и авангард. В преддверии запредельного. М.: Прогресс-Традиция, 2004. 336 с.
5. Бодрийяр Ж. Система вещей. М.: Рудомино, 1999. 224 с.
6. Веблен Т. Теория праздного класса. М.: Прогресс, 1984. 368 с.
7. Бодрийяр Ж. Функция-знак и классовая логика // К критике политической экономии знака. М.: Академический проект, 2007. 335 с. С. 11–66.
8. Бурдье П. Социальное пространство и генезис «классов». Социология социального пространства. СПб.: Алетейя, 2007. С. 14–48.
9. Арендт Х. Vita activa, или О деятельности жизни. СПб.: Алетейя, 2000. 437 с.
10. Миролюбова Л. Р. Вещная среда как феномен культуры. Саратов: Изд-во СарГУ, 1986. 142 с. С. 137.
11. Копытофф И. Культурная биография вещей: товаризация как процесс // Социология вещей. М.: Территория будущего, 2006. 392 с. С. 134–166.
12. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 годов. Социология. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000. С. 227.
13. Латур Б. Об интеробъективности // Социология вещей. М.: Территория будущего, 2006. 392 с. С. 134–166.
14. Генон Р. Царство количества и знамения времени. Избранные сочинения. М.: Беловодье, 2003. 480 с. С. 9–302.
15. Социология о социальных процессах российского общества / под ред. В. Н. Стегния. Пермь: Издво ПГТУ, 2007. 279 с.
16. Шпенглер О. Закат Европы. М.: Изд-во АСТ, 2000. 1376 с.
17. Шипилов А. В. «Свои», «чужие» и «другие». От античности до современности // СОЦИС. 2006. № 5. С. 103–112.
18. Ильина И. Ю. Основные этапы эволюции потребительского поведения // Актуальные проблемы современной науки. 2007. № 2. С. 70–71.
19. Хальбвакс М. Материя и общество. М.: Институт экспериментальной социологии, 2000. 509 с. С. 48.
20. Тённис Ф. Общность и общество. Основные понятия чистой социологии. СПб.: Владимир Даль, 2002. 452 с.
21. Логунов А. В. Престижное потребление в системе символического обмена и конструирования социальной идентичности в трансформирующемся российском обществе: дис. ... канд. филос. наук. Владивосток, 2003. 191 с.
22. Трушина Л. Е. Человек и вещь в зеркале рекламы. СПб.: Изд. дом СпбГУ, 2007. 195 с.
23. Кутырёв В. А. Человек потребляющий // Философия хозяйства. 2007. № 6. С. 99–11.
24. Иноземцев В. Л. Расколотая цивилизация. М.: «Academia»; Наука, 1999. 724 с.

УДК 316.462

А. В. Мальцева, Е. А. Зайцева

СОЦИОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ ВЛАСТИ: СОПОСТАВИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ДВУХ СПОСОБОВ ТЕМАТИЗАЦИИ ВЛАСТИ

В статье предпринят сопоставительный анализ двух способов тематизации власти средствами теоретической социологии и социальной философии. В процессе данного сопоставления авторы приходят к выводу о необходимости отказа от этических оценок власти и представлений о её смысле. Теории, основанные на представлении о власти как отношении сил, составляют единственно возможную основу политической науки.

The article is devoted to the comparative analysis of two ways of conceptualization of power by means of theoretical sociology and social philosophy. The authors arrive to the conclusion that it is necessary to refuse ethic and sense power determination. The theories described the power as the forces interaction is the best base of political sciences.

Ключевые слова: власть, социология власти, философия власти, суверен, исключение, парадигма, схема.

Keywords: power, power sociology, power philosophy, sovereign, exception, paradigm, diagram.

Вопрос о том, что мы хотим знать о власти, имеет несколько ответов. Во-первых, мы можем сказать, что нас интересует механизм функционирования власти, «техника властевования» в самом широком смысле. Во-вторых, нас может заинтересовать «власть, как она есть», и это «как есть» может быть рассмотрено, с одной стороны, как «она стала», с другой – как «уже ставшая», как «действующая» «эта власть». В-третьих, мы мо-

МАЛЬЦЕВА Анна Викторовна – кандидат политических наук, доктор философских наук, доцент по кафедре методологии, истории и философии науки Нижегородского государственного технического университета им. Р. Е. Алексеева

ЗАЙЦЕВА Елена Анатольевна – кандидат экономических наук, доцент, заведующий кафедры связей с общественностью, маркетинга и коммуникации Нижегородского государственного технического университета им. Р. Е. Алексеева

© Мальцева А. В., Зайцева Е. А., 2009

жем захотеть узнать «смысл власти», то есть прежде всего предположить наличие цели, к которой она стремится или достижению которой она служит. Уже это позволяет выделить еще один аспект рассмотрения: правомерно ли приписывать власти какие бы то ни было стремления и долженствования: «власть должна», «целью власти является» – не уводят ли нас такие выражения от понимания власти как орудия (средства) в руках властвующих? Или мы правы, и когда употребляем эти и подобные им выражения, то делаем это не безосновательно? Наконец, к чему мы стремимся: понять власть? объяснить ее? узнать о ней? описать ее? – все эти выражения, конечно, отнюдь не равнозначны, и можно сказать более: все они по-разному ориентируют познание и требуют различных познавательных процедур. Наконец, и это в-четвертых, как нам «дана» власть? Как мы ее «тематизируем» для научного (и вне научного) изучения? Как власть становится «предметом нашего познания», предметом знания? Времена теоретико-познавательного оптимизма и наивности давно прошли, но иногда складывается впечатление, что не для социально-гуманитарных наук: здесь все еще можно встретиться с утверждением о том, что поставленные нами вопросы «схоластичны» (хотя мы можем согласиться, что они не вполне «удачны» и не исчерпывают сущности проблемы) и являются «излишним умствованием» (мы, напротив, считаем, что, формулируя их, мы не были достаточно скрупулезны и систематичны). Впрочем, даже относительно тех, кто так считает, вполне правомерен вопрос об их познавательной установке: самая «простая» и «наивная» теория отражения заключает в себе такую массу «предпосылок», в том числе и «метафизического свойства», что выявление их потребовало бы значительных и не всегда бесполезных (для нашей науки во всяком случае – здесь все считают себя «специалистами») исследовательских усилий. Однако эта проблема не нашей статьи. Нам кажется, в попытке найти основание для обсуждения поставленных выше вопросов следует внимательнее отнести к двум замечаниям, высказанным М. Хайдеггером (и не только им: он лишь четко и кратко формулирует то, что в общем-то и до него, и после было известно многим исследователям, работающим в области социально-гуманитарного познания).

Во-первых, Хайдеггер заметил «отчаяние и беспомощность», которые высказал основатель современной политической науки (нам следовало бы сказать: основатель политической науки – но это потребовало бы излишних для данной статьи доказательств; мы считаем, что политическое знание приведено в форму науки М. Вебером и до сих пор существует в приданной им, и только в этой, форме) М. Вебер относительно смысла наук: «Вспоминая дискуссию по докладу М. Вебера, многие

действительно отчиваются по поводу наук и их смысла; позицию М. Вебера считают позицией отчаяния и беспомощности; науке и научной работе хотят вновь придать смысл и пытаются это сделать, выстраивая то или иное мировоззрение и конституируя на его основе мифическую трактовку наук» [12]. Во-вторых же, следует прислушаться к его же словам из этого же цикла лекций: «В сфере духа – в силу нашей специфической несоразмерности ей – дело обстоит так, что предметы и феномены легко поддаются превратным толкованиям, тем более что последние сами реализуются, понимаются и используются в качестве духовного продукта, и тем самым заступают на место вещей, которые нужно понять, – так что те или иные науки могут длительное время препрезентировать нашу мнимую соразмерность духу. Эта своеобразная несоразмерность порождает иллюзию, будто мир духовных предметов легко может понять и определить кто угодно и какими угодно средствами, в силу чего здесь царит удивительная невостребованность адекватного понятийного аппарата, без которого, например, естествознание не продвинулось бы ни на шаг» [13]. Дело (на это и указывает Хайдеггер) не только в «произвольных» или «неадекватных» интерпретациях; дело именно в возможности и равной доказуемости многих, причем взаимоисключающих, подходов и теорий относительно одних и тех же феноменов (явленияй, процессов) социально-политической «реальности». Применительно к исследованиям власти все это осложняется еще и тем, что здесь практически не может быть «незаинтересованности» или «объективности» (академический интерес никогда не определяет исследования о власти в конечном счете): М. Вебер требовал, чтобы выводы и теории политической науки имели равное значение для нас, как и «для китайцев», – но именно здесь, как правило, и невозможно, а если и возможно, то в узких рамках изучения специальных вопросов функционирования тех или иных определенных связанных с властью механизмов, да и то не всегда. Значит ли это, что в познании власти мы должны сознательно ограничивать себя этой «равной значимостью и для китайца», желая остаться во что бы то ни стало в «границах научного познания», и может ли нас удовлетворить это, по объему весьма значительное, но все же ограниченное знание? И как нам относиться к выводам, на первый взгляд, (допустим, до «познавательной критики») очевидным, но не укладывающимся в установленные границы «научной объективности»? Впрочем, эти вопросы имеют как раз таки только «теоретический интерес»: ни одна из известных нам теорий власти фактически не ограничивает себя такими рамками; и если мы желаем иметь «критерий отбора», «предпочтения» (мы не знаем пока, критерием чего именно это будет: ценности, значительности или чего-

то другого, – нам предстоит это выяснить), применимый ко всему объему знаний о власти, то мы должны, хотя бы временно, «забыть» об этих границах и постараться здесь как раз увидеть «то, что есть»: благо в этом случае, кажется, предмет нашего исследования (не сама власть, но политические теории, теории власти, знание о ней и т. п. – то есть все возможные формы знания о власти) «имманентен» нашему сознанию (познанию).

В своем анализе представлений о власти (мы не говорим «теорий», повторим это еще раз, именно потому, что не только теории являются объектом нашего интереса) мы исходим из того, что для всех них (представлений) она (власть) существует (не есть «видимость» ни в смысле «illusии», ни в смысле «прикрытия» чего-то другого и т. п.). Первый вопрос, следовательно, сводится не к тому, что она есть, но к тому, как она существует: очевидно, что существенно иначе, нежели, например, стол или «предмет» вообще (в значении – «материальный предмет»); природа ее (власти) действительности иная, отличается от способа существования «вот этого», «действительного» стола. И все же власть не менее, если не более действительна, чем любая «материальная вещь». Нам кажется, что все имеющиеся на сегодняшний день представления о власти можно предположительно и условно разделить на две основные группы: во-первых, мы имеем представления о власти как о некоей (нам еще предстоит выяснить, какой именно) «вещи» или даже «субстанции»; во-вторых, отчетливо выделяются представления о ней как о «возникающей» «между», как об определенном роде «связи», как о «качестве» отношения между некоторыми, вполне определенными «феноменами» «этого мира» (между людьми, например, но всегда именно между «феноменами», имеющими отношение к человеку; выражения вроде «власть вожака стаи» употребляются в условном, связанном с познанием по аналогии с миром людей смысле).

Итак, несколько «огрубляя» существо дела, можно сказать: представления о власти возможны как о «субстанции» или как об «отношении». Конечно, это противопоставление никоим образом не сводится (и даже не связано) к «институциональному» и «функциональному» подходам к анализу власти [1]. Для того чтобы лучше вникнуть в суть представленной «противоположности», постараемся кратко охарактеризовать каждую из входящих в нее «сторон».

Смысловым ядром представлений о власти как о «субстанции» является понятие суверена: именно здесь они имеют свой источник, свое основание; к раскрытию понятия о суверене сводятся все «субстанциональные теории» власти [2]. Совершенно ясно историческое происхождение представлений о суверене: все их (представлений) многообра-

зие основывается на религиозных концепциях о «помазаннике», имеющем еще одну, по сравнению со всеми остальными, исключительно ему присущую связь с Богом. В своей совершенной форме это понимание было сформулировано у Фомы Аквинского, у Николая Кузанского [3]. Последний писал: «Поистине не без причины он называет первое начало царем всего: всякое государство учреждено царем и сообразно царю, им управляемся и стоит. Что в государстве пребывает раздельным, добавляет Прокл, то изначально и целью есть в царе он сам и его жизнь: полководцы, сановники, воины, судьи, законы, единицы меры, веса и все подобное заключено в царе как общественном лице, в котором все, что только может быть в государстве, есть его собственная действительность; его закон, начертанный на хартиях, есть в нем живой закон, и так далее; он виновник всего, и от него обладает всем все, что обладает существованием и званием в государстве... И как закон, начертанный на мертвых хартиях, жив в правителе государства, так в первом начале все есть его жизнь; время в нем – вечность, творение – творец» [16]. Таким образом, «самодержец пребывает в своей державе та, что держава – в нем» [17], «так движение державы повелителя совмещается с покоем на престоле самодержца» [17].

С понятием суверена неразрывно связан еще целый ряд понятий и представлений, раскрывающих и определяющих его содержание. К важнейшим из них мы относим представления о суверене как о *лице* и как о личности. Может показаться, что уже в следующем после Николая Кузанского XVI в. от представлений о суверене как о лице отказались не только «позитивно» (или «аналитически») ориентированные теории (например, даже если и усматривать в трудах Н. Макиавелли какое-то понятие о суверене, – а мы такового не усматриваем, видя в его политической теории хронологически первое «проявление» теорий другого типа: еще, правда, смутное, непоследовательное и не выработавшее «адекватной» терминологии для своего понятийного выражения), но и религиозные авторы. Например, католические (даже – иезуиты) писатели Суарес, Беллармин считали вполне оправданным «применять» понятие суверенности к народу (это дало Бердяеву основание утверждать, что современная теория «народного суверенитета» родилась в монастырях). Однако видимость эта – одна из тех, которые вводят в заблуждение: и у Суареса, и у Беллармина речь идет о «возможности» в смысле «искажения», или, лучше, «неполноты»; во-вторых же, если понятие о суверене как лицо и подвергалось сомнению, то никогда не подвергалась сомнению связь «суверенности» и «личности», будь то личность монарха или народа [4]. Что действительно произошло в Реформацию и последующее Просвещение, так это ут-

рата отчетливости связей, необходимо, сущностно свойственных понятию о суверене. «Наблюдение», пришедшее на место дедукции (схоластике), как и во многих других случаях, означало только утрату знанием свойства «теоретичности»: обширный и самый детальный трактат может не содержать ни тени теории.

Однако было бы неправильным не видеть и того, что, например, Гоббс в своем «Левиафане», Спиноза в своем «Богословско-политическом трактате» и даже Локк в своих «Трактатах о правлении» не вышли еще за рамки «субстанциональных представлений» о власти (если, конечно, брать эти трактаты в единстве их содержания, а не искать в них подтверждения более поздних идей: тогда с точки зрения классического либерализма (или с любой другой точки зрения) можно говорить, например, о Локке как о своем «предшественнике». Впрочем, преемственность *политического мышления* [5] не всегда совпадает с преемственностью в политических учениях...)

Мы должны, следовательно, попытаться из многочисленных источников, принадлежащих разным авторам и даже разным эпохам, вычленить то содержание, которое составляет самое существо понятия суверенитета. Царь как помазанник, божественное происхождение власти и ее всегда личный носитель, государь как источник всей и всяческой власти, как источник права, как носитель воли государства и его разума – нам кажется, здесь мы имеем основное содержание, ядро представлений о суверенитете. Крайне важно уберечься еще от одного довольно распространенного заблуждения. В католическом мире последним «законным» и «суверенным» императором фактически был Карл Великий, номинально – Лотарь, его внук, не имевший фактической власти ни в Западно-Франкском ни в Восточно-Франкском королевствах. Единственным «сувереном», все еще (пусть номинально) объединявшим империю, был римский епископ: претензии папы на всю и всяческую власть были вполне обоснованными с того момента, когда Западная церковь предала анафеме «восточных схизматиков»: «терпение» «правоверных католиков» на протяжении многих веков «испытывали» императоры-иконоборцы – бесспорные еретики (кстати, Карл мог быть коронован императорской короной только в том случае, если в Византии в этот момент не было императора, законного с точки зрения Церкви – что и было). Римский епископ, преемник императоров в силу (подложного) «Константина дара», с XI в. становится единственным сувереном на христианском Западе. Власть монарха как суверена с религиозной точки зрения совсем не абсолютна и никоим образом не «тоталитарна». Формально будучи «неограниченной», она ограничена по существу: своим собственным, заданным абсолютным началом, содержанием. Преступая установленные

этим содержанием границы, монарх становится тираном. Тиран не простая «карикатура» на монарха, но как дьявол, будучи карикатурой Бога, есть враг, так и тиран представляет собой осуществленное злое вырождение монархического начала, тиран – враг всякого подлинного монархизма и *личный враг* любого монархиста. Св. Фома Аквинский специально разрабатывал вопрос о тираноборстве (в современных книгах нередко ошибочно говорят о «монархомахии»: если попытаться оценить эту ошибку с точки зрения религиозно ориентированной политической теории, то можно говорить о «злонамеренном извращении»), то есть признавал не только право, но священную обязанность подданных – сопротивляться тирании. Достаточно же лишь «устранить» Бога из политической теории (в любой форме: атеизма, деизма, «религиозного индифферентизма» и т. п.; совсем при этом не обязательно «не верить» в Бога, достаточно именно считать, что политика – «не его дело»), как монархический принцип уже ничем не будет отличаться от тиранического: теория абсолютной монархии нового времени не имеет ничего общего со средневековым пониманием монархической власти и имеет начало не в «истинной» теории суверенитета, но совсем в другой области: *в факте* успешного (более или менее) функционирования тиранической власти начиная с Итальянского Возрождения, которая (успешность) обусловлена как техническим совершенствованием инструментов власти в самом широком смысле, так и фактической расстановкой социально-политических сил в новое время, приведшей к установлению абсолютной монархии в Европе: все это достаточно хорошо изучено, в том числе и в марксистской литературе.

Нам едва ли следует дальше углубляться в этот вопрос: сказанного вполне достаточно для того, чтобы зафиксировать «смысловой горизонт» всех представлений о власти, имеющих суверена в качестве основы своего «смыслового ядра».

Теперь попытаемся, по возможности кратко, охарактеризовать представления, «структурно упорядочивающиеся» вокруг второго из выделенных нами «принципов», понимающих власть как «отношение» (мы здесь не претендуем на терминологическую «безусловность»: огромное разнообразие представлений, связанных с пониманием власти как «отношения», не дает нам пока возможности большей «терминологической отчетливости» и «академичности»).

Как мы уже сказали, мы считаем Макиавелли первым, кто структурировал знание о власти вокруг обозначенного нами представления (власть как «отношение»). Новизна его учения заключается совсем не в том, что он «эlimинировал» религию и мораль из политического знания: он именно потому смог и был вынужден это сделать, что занял определенную позицию в анализе власти, с которой религия и мораль могли быть «устранены», во

всяком случае в их качестве определяющих политику «начал», из политической теории.

Мы помним то содержание, которое вкладывали (вслед за Гуссерлем) в понятие теории; здесь мы должны сказать: так же, как в представлениях о власти как о некоей «субстанции», где «смысловым ядром» было понятие суверенитета, здесь, начиная с Макиавелли, таковым понятием является понятие «сила». Однако для того, чтобы представление о «силе» стало определять понятие о власти, потребовалось изменение всех исторических и идеологических условий в Европе: не «вдруг» и не «сразу» «сила» естественных наук была «перенесена» в науки о политике и стала организующим политическое знание принципом [6]. Если кратко наметить лишь схему этой истории, то мы можем сказать, что началом такого «внедрения» и соответствующего «переформулирования», которому подверглись основные проблемы политического знания, было утверждение в европейской мысли понятия о «естественной системе» [7]. Мы считаем, что легализацию понятие «сила» в политических науках получило с теории международных отношений (если указывать «письменный источник», то с «Трех трактатов о праве войны и мира» Гуго Гроция) и оттуда началось его «победное шествие» в других областях политического знания. Именно здесь, в международных отношениях, «сила» (в значении «равновесия сил») заменила «суверена» и именно так, что понятие «суверена» было пока сохранено, но к нему уже можно было применять представление о «границе», что было совершенно немыслимо в классических «теориях» суверенитета [8].

С распространением «теоретического концепта» естественной системы на другие области политического знания, как мы сказали, понятие «сила» все более замещает собой понятие «суверен». Однако следы прежнего значения последнего мы наблюдаем еще в системах политico-правовых учений Канта и Гегеля. Впрочем, уже Кант определяет власть через силу: «Сила – это способность преодолевать большие препятствия. Она называется властью, если способна преодолеть то, что само обладает силой» [20]. Но у него еще сохранилось понятие суверена, хотя оно уже рассматривается многими последующими исследователями либо как «излишнее» в системе Канта, либо в него вкладывается специфическое значение, весьма далекое от исходного, свойственного в том числе и самому Канту (здесь достаточно вспомнить о некоторых замечаниях на эту тему, высказанных К. Р. Поппером в книге «Открытое общество и его враги»; однако, на наш взгляд, этому автору свойственны и еще более «рискованные интерпретации»). Кантовская работа «К вечному миру», где он как раз выстраивает систему понятий (господство, власть, правление и т. д.) в теорию, свидетельствует о том,

что понятие «суверен» еще сохраняет свое исконное значение (суверен есть прежде всего лицо и личность), но уже включается в «систему», определяющим элементом которой оно (понятие) *не является* (суверен уже не есть ни власть, ни ее источник, не есть он и государство, что так отчетливо формулировал Николай Кузанский, не есть он и право и т. д.). «Этическая составляющая» политического учения Канта предполагает личностный характер власти, но уже не предполагает в носителе ее субстанциональности. В конечном счете, даже в этически (и религиозно) ориентированных теориях возобладает совершенно другое, неожели имеющее своим «исходным пунктом» и «смыловым центром» понятие суверена, понимание власти. М. Бубер определяет власть так: «Само понятие “власть”, если убрать дифирамбическую патетику, которой обставил его Ницше, означает не что иное, как просто способность осуществить задуманное» [21].

Но только в XX в. завершилось конституирование политического знания вокруг нового (относительно) понятия власти [9]. Совершилось это, опять же, в нескольких формах, наиболее последовательной, логически выдержанной и значительной из которых мы считаем теорию власти М. Фуко. «Восстановим» некоторые важнейшие элементы этой теории. Ввиду того что анализ теории Фуко не является самостоятельной целью нашего исследования, позволим себе остановиться только на одной его работе зрелого периода: «La volonté de savoir» («Воля к знанию»). Свою задачу относительно интересующего нас предмета в этой книге Фуко формулирует так: «Необходимо построить такую аналитику власти, которая уже не будет брать право в качестве модели и кода» [22]. В соответствии с этим он пишет: «Властью я называю не “Власть” как совокупность институтов и аппаратов, которые гарантировали бы подчинение граждан в каком-то государстве. Под властью я также не подразумеваю такой способ подчинения, который в противоположность насилию имел бы форму правила. Наконец, я не имею в виду и всеобщей системы господства, осуществляемого одним элементом (или группой) над другим, господство, результаты действия которого через ряд последовательных ответвлений пронизывали бы все социальное тело. Анализ в терминах власти не должен постулировать в качестве исходных данных суверенитет государства, форму закона или всеобъемлющее единство некоторого господства; скорее всего, напротив, это только терминальные формы такого анализа. Под властью, мне кажется, следует понимать, прежде всего, множественность отношений силы, которые имманентны области, где они осуществляются, и которые конструктивны для ее организации; понимать игру, которая путем беспрерывных битв и столкновений их трансформи-

рует, усиливает и инвертирует; понимать опоры, которые эти отношения силы находят друг в друге таким образом, что образуется цепь или система, или, напротив, понимать смещения и противоречия, которые их друг от друга обособляют; на конец, под властью следует понимать стратегии, внутри которых эти отношения силы достигают своей действенности, стратегии, общий абрис или же институциональная кристаллизация которых воплощаются в государственных аппаратах, в формулировании закона, в формах социального господства» [23]. Далее Фуко продолжает: «Условие возможности власти, – или, во всяком случае, такую точку зрения, которая позволила бы сделать интеллигibleным ее отправление, вплоть до ее наиболее «периферических» эффектов, и которая позволила бы также использовать представления о ее механизмах в качестве решетки интеллигibleности всего социального поля, – это условие не следует искать в изначальном существовании некой центральной точки, в каком-то одном очаге суверенности, из которого расходились бы лучами производные и происходящие из него формы; таким условием является подвижная платформа отношений силы, которые индуцируют постоянно, благодаря их неравенству, властные состояния, всегда, однако, локальные и нестабильные. Вездесущность власти: не потому вовсе, что она будто бы обладает привилегией перегруппировывать все под своим непобедимым единством, но потому, что она производит себя в каждое мгновение в любой точке или, скорее, – в любом отношении от одной точки к другой. Власть повсюду; не потому, что она все охватывает, но потому, что она отовсюду исходит. И «власть» – в том, что в ней есть постоянного, повторяющегося, инертного и самовоспроизводящегося, – является только совокупным эффектом, который вырисовывается из всех этих флюктуаций, сцеплением, которое опирается на каждую из них, и, в свою очередь, пытается их фиксировать. Следует, конечно, быть номиналистом: власть – это не некий институт или структура, не какая-то определенная сила, которой некто был бы наделен: это имя, которое дают сложной стратегической ситуации в данном обществе» [24].

Из сказанного Фуко делает ряд «предположений». Во-первых, «власть не есть нечто, что приобретается, вырывается или делится, нечто такое, что удерживают или упускают; власть осуществляется из бесчисленных точек и в игре подвижных отношений неравенства» [25]. Власть есть «неравенство» или «условие подвижности», и как таковое является условием (или самой) антиэнтропии. Если говорить «проще», то власть есть условие социальной подвижности или даже сама эта подвижность. Но в этом своем качестве, во всяком случае с точки зрения, занимаемой Фуко, власть не может и не должна быть областью аксиологии

ческих суждений и оценок: она не есть зло или благо как таковая – она просто «есть», как есть общество: мы не знаем и не можем знать, возможна ли абсолютная социальная неподвижность, хотя для теоретических изысканий постулирование этого «полюса» весьма продуктивно и нередко даже необходимо.

Во-вторых, «отношения власти не находятся во внешнем положении к другим типам отношений (экономическим процессам, отношениям познания, секулярным отношениям), но имманентны им; они являются непосредственными эффектами разделений, неравенств и неуравновешенностей, которые там производятся; и наоборот, они являются внутренними условиями этих дифференциаций; отношения власти не находятся в позиции надстройки, когда они играли бы роль простого запрещения или сопровождения; там, где они действуют, они выполняют роль непосредственно продуктивную» [25].

Из сказанного непосредственно следует, что власть «приходит снизу», то есть что противопоставление на господствующих и подвластных, вся так называемая «вертикаль власти» если и не иллюзия, то в точном смысле вторична. Фуко пишет, что «скорее следует предположить, что множественные отношения силы, которые образуются и действуют в аппаратах производства, в семье, в ограниченных группах, в институтах, служат опорой для обширных последствий расщепления, которые пронизывают все целое социального тела. Эти последние образуют при этом некую генеральную силовую линию, которая пронизывает все локальные столкновения и их связывает; конечно же, взамен они производят перераспределения, выравнивания, гомогенизации,serialные упорядочивания и конвергирования эффектов расщепления. Главнейшие виды господства и суть гегемонические эффекты, которые непрерывно поддерживаются интенсивностью всех этих столкновений» [26]. В связи с этим следует рассматривать вопрос о рациональности власти: власть рациональна не потому, что она «объяснима» или «объясняется» из какого-то субъекта (институции), тем более, по Фуко, это не значит «что она проистекает из выбора или решения какого-то индивидуального субъекта; не будем искать некий штаб, который руководил бы ее рациональностью; ни каста, которая правит, ни группы, которые контролируют государственные аппараты, ни люди, которые принимают важнейшие экономические решения, – никто из них не управляет всей сетью власти, которая функционирует в обществе (и заставляет его функционировать)» [27]. Однако власть, как мы увидим, в противоположность большинству ее теорий, считающих ее иррациональной, рациональна: отношения власти, как утверждает Фуко, «насквозь пронизаны расчетом: нет власти, которая осуществлялась бы без серии намерений и целей» [27], но «рациональность власти есть раци-

ональность тактик – зачастую весьма явных на том ограниченном уровне, в который они вписаны: локальный цинизм власти, – которые, сцепливаясь друг с другом, призывают и распространяя друг друга, находя где-то в другом месте себе опору и условие, очерчивают в конце концов диспозитивы целого: здесь логика еще совершенно ясна, намерения поддаются дешифровке, и все же случается, что нет уже больше никого, кто бы их замыслил, и весьма мало тех, кто бы их формулировал: имплицитный характер важнейших анонимных, почти немых стратегий, координирующих многословные тактики, «изобретатели» которых или ответственные за которые часто лишены лицемерия» [27].

И, наконец, еще один момент, на котором следует остановиться. Во второй половине XX в. широко распространилось убеждение, что властные отношения, пронизывая общество в целом, не оставляют вне себя «места», утвердившись в котором можно было бы ей противостоять (универсальность власти, понимание всего мира, во всяком случае мира социального, как объективации «воли к власти», начиная с Ницше, утверждалось разными школами европейской философии и политической науки: оно встречается и у Т. Адорно, и у Ж.-П. Сартра, и у структуралистов (особенно отчетливо формулировал это Р. Барт) и т. д.). Однако констатирование этого факта всеми перечисленными авторами влекло за собой не «примирение» с ним, но напряженные попытки найти выход из этой кошмарной «тотальности власти». Выход должен был быть «нетрадиционным»: общепринятые методы политической борьбы, политическая революция не только не вела к освобождению от тотального подавления (отношений господства – подчинения), но всякий раз лишь усиливала его: сопротивление власти всегда «уже» интегрировано самой властью. Это утверждает и Фуко: «Там, где есть власть, есть и сопротивление, и все же, или скорее: именно поэтому сопротивление никогда не находится во внешнем положении по отношению к власти» [28]. Фуко не чужды описанные выше сомнения в эффективности любого сопротивления власти: «Следует ли тогда говорить, что мы неизбежно находимся “внутри” власти, что ее невозможно “избежать”, что по отношению к власти не существует абсолютно внешнего, – поскольку мы будто бы неотвратимо подлежим действию закона? Или что если история является хитростью разума, то власть тогда является будто бы хитростью истории – той, которая всегда побеждает?» [29]. Он так отвечает на этот вопрос: «Говорить так – значит забывать, что властные связи имеют характер отношений в строгом смысле слова. Они могут существовать лишь как функция множественности точек сопротивления: последние выполняют внутри отношений власти роль противника, мишени, упора или выступа для захвата.

Эти точки сопротивления присутствуют повсюду в сети власти. Стало быть, по отношению к власти не существует одного какого-то места великого Отказа – души восстания, очага всех и всяких мятежей, чистого закона революционера» [29]. Напротив, «существует множество различных сопротивлений, каждое из которых представляет собой особый случай: сопротивления возможные, необходимые, невероятные, спонтанные, дикие, одиночные, согласованные, ползучие, неистовые, непримиримые или готовые к соглашению, корыстные или жертвенные; по определению, сопротивления могут существовать лишь в стратегическом поле отношений власти» [29]. Это не значит, однако, что «они представляют собой только рикошет, оттиск отношений власти, образуя по отношению к основному господству в конечном счете всегда только его пассивную изнанку, обреченную на бесконечное поражение. Сопротивления не проистекают из нескольких разнородных принципов, но они не являются также и приманкой или непомерно обманутым обещанием. Они являются другим полюсом внутри отношений власти; они вписаны туда как некое неустранимое визави. Они, следовательно, – и они тоже – распределяются иррегулярным образом: точки, узловые пункты, очаги сопротивления с большей или меньшей плотностью рассредоточены во времени и в пространстве, стравливая – иногда уже окончательно – группу или отдельных индивидов, воспламеняя отдельные точки тела, отдельные моменты жизни, отдельные типы поведения. Великие и радикальные разрывы, неизблемые и бинарные разделения? Иногда так. Но чаще всего имеют дело с подвижными и блуждающими точками сопротивления, которые вносят в общество перемещающиеся расслоения, разбивают единства и вызывают перегруппировки; которые прокладывают борозды в самих индивидах, перекраивают их и придают им любую форму, очерчивают в них – в их теле и в их душе – нереализуемые области. Подобно тому, как сетка отношений власти в конечном счете образует плотную ткань, которая пронизывает аппараты и институты, в них не локализуясь, точно так же рой точек сопротивления пронизывает социальные стратификации и индивидные единства. И несомненно, стратегическое кодирование этих точек сопротивления и делает возможной революцию, отчасти подобно тому, как государство основывается на институциональной интеграции отношений власти» [30].

Здесь уместно было бы вспомнить основные положения «антропологии» Фуко. Человек для него тоже не есть некий «субстрат», «вещь в себе», или, используя традиционную терминологию в несколько нетрадиционном значении, человек для Фуко менее всего есть личность. Удивительное дело: если мы возьмемся за «восстановление» «концепции человека» Фуко (как мы это конспективно

проделали в отношении его теории власти), то мы буквально должны будем повторить все сказанное французским философом о власти – теперь о человеке. Значит ли это, что человек и власть – одно, если «совпадают» сконструированные нами существенные элементы их понятия? Мы находимся в странном положении: не имея никаких оснований для констатирования фактического (реального) тождества, мы, тем не менее, как уже сказано, вынуждены констатировать «тождественность понятий» человека и власти. Здесь мы должны были бы обратиться к более подробному анализу философии Фуко и, в частности и прежде всего, к тем ее мотивам, которые определились в связи с влиянием на него творчества маркиза де Сада, но это слишком далеко от темы нашей статьи. Может быть, предположим мы, так же, как в «субстанциональных» теориях власти, все их существенное содержание сводится к одной «точке» – к монарху (который прежде всего все-таки человек), так и у Фуко: его теория власти тоже «сводится» к той же самой «точке» – к человеку, – но только совсем иначе понятому?

В отношении же Фуко ограничимся лишь еще одним замечанием: свое отличие от «классической теории» власти Фуко определяет так: «И если верно, что Макиавелли был одним из немногих – в этом-то, несомненно, и состояла скандальность его “цинизма”, – кто мыслил власть Государя в терминах отношений силы, то, может быть, следовало бы сделать еще один шаг: обойтись без персонажа государя и дешифровать механизмы власти, исходя из стратегии, имманентной отношениям силы» [31]; в другом месте: «Речь, стало быть, идет о том, чтобы ориентировать себя в направлении такой концепции власти, которая исключительное право закона заменяет точкой зрения цели, исключительное право запрета – точкой зрения тактической эффективности, исключительное право суверенитета – анализом множественного и подвижного поля отношений силы, где производятся глобальные, но никогда не стабильные до конца эффекты господства. Скорее модель стратегий, чем модель права. И все это отнюдь не вследствие умозрительного выбора или теоретического предпочтения, но поскольку действительно одной из фундаментальных черт западных обществ как раз и является то, что отношения силы, в течение долгого времени находившие свое основное выражение в войне – во всех формах войны, – мало-помалу инвестировали себя в порядок политической власти» [32].

Итак, два «полюса» в понимании власти нами, правда, весьма схематично, обозначены [10].

Попробуем теперь ответить на вопросы, поставленные нами в начале этой статьи, имея в виду «тематический горизонт», который задается этими «полюсами».

Во-первых, и это представляется нам крайне важным, если исходить именно из практических соображений, следует раз и навсегда отказаться от каких бы то ни было «этических оценок» и императивов (впрочем, от любых «оценок»), если речь идет о теориях (и представлениях), связанных с пониманием власти как «отношения». Совершенно бессмысленно говорить: «власть должна» и тому подобное в том случае, если она *не есть* личность. «Носители власти» (в этом случае «машинисты», «операторы») уже не несут ответственности за власть как таковую, но лишь за свои действия, что, конечно, не одно и то же. Именно в этом случае, как это ни покажется парадоксальным, и мы уже об этом сказали, власть становится (в теории) подлинно абсолютной и безграничной.

Во-вторых, противомысленно говорить о «смысле власти», опять же в контексте понимания власти как «отношения». Для научного рассмотрения отношения сил *не имеют смысла* (впрочем, это следует уже и из того, что мы сказали «во-первых»). Мы можем здесь говорить о законах функционирования власти и о возможности знать эти законы в форме теории или совокупности теорий – в науке: политическая наука (если таковая существует: как она может существовать в этом случае – мы определяем чуть далее) и является совокупностью теорий власти, имеющих основание в представлении о ней как об «отношении сил».

В-третьих, очевидно «естественнонаучное» тяготение представлений о власти как об «отношении сил» и основанных на этом представлении теорий: власть может познаваться здесь вполне «объективно» (нам нет нужды, как мы видели на примере теории М. Фуко, даже в «гипотезе существования человека» для объясненияластных отношений: субъект здесь может быть «вынесен за скобки» и лишь «потом» привлечен в качестве, может быть даже и существенного, – но не у Фуко, – «дополнения»). *Политическая социология как естественная наука является наукой об отношениях власти*.

В-четвертых, для этой науки совершенно «праздным» (и даже «некорректным») является вопрос о «как-бытии» власти: она ориентирована на вопрос: «что» есть власть как объект познания.

В-пятых, власть (как отношение сил) дана нам вполне «объективно», и ее объективность (если опять-таки отбросить, – мы считаем, что можем это сделать без ущерба для научности, – все модификации теоретико-познавательной «наивности») ничем не отличается принципиально от «данности» и «объективности» прочих феноменов.

Мы утверждаем, что теории, основанные на представлении о власти как «отношении сил», и представляют собой (если, конечно, они формально соответствуют критериям научности) единственно

возможную основу политической науки [11], как она сформировалась под определяющим влиянием М. Вебера. Может показаться, что мы преувеличиваем значение этого гениального ученого, приписывая ему исключительность в деле создания современной политической науки. Конечно, наряду с Вебером были и другие, и к «школе Вебера» не сводятся, если иметь в виду содержание, все школы политической мысли в XX в. Однако если рассматривать политическую науку с формально-логической точки зрения (как «форму научного знания»), то ее «формой» («чистой формой», действительные науки в такой «чистоте» нигде не встречаются) мы обязаны единственно и исключительно М. Веберу. Все остальные либо «спорят» с ним, либо «дополняют» его, либо «отвергают» его подход – но никто не «преодолел» его влияния, не «снял» его «логику социально-политического познания».

Значительно больше затруднений представляет оценка с точки зрения научности политического знания, структурированного вокруг теорий власти, имеющих своим «смысловым ядром» понятие о суверене. Очевидно, что здесь мы тоже имеем дело с теоретическим знанием, отвечающим (не всегда, конечно) всем критериям «теоретичности». Несомненно и то, что теории этой группы могут удовлетворять «этической потребности» именно потому, почему ей не удовлетворяют представления о власти как отношении сил: понятие о суверене предполагает (и требует) безусловную «этическую вменяемость» власти. «Описывают» ли они «факты» хуже, нежели уже охарактеризованные нами как «научные» теории противоположной «группы»? Весьма сомнительно, во всяком случае, у нас нет бесспорных критериев, по которым мы можем оценить их в этом отношении. Помимо этого понятие «суверен» открывает возможность постижения *смысла власти* и соответственно «открывает» для политического знания «область смысла», измерение «цели» как «ценности» и т. д. Значит ли это, что «субстанциональные» теории власти предпочтительнее «силовых» – и этого мы утверждать не можем.

Возможности тех и других теорий, если принять обозначенный нами критерий их деления, мало изучены именно с намеченной нами точки зрения. Впрочем, мы еще не обосновали даже того, что сама наша точка зрения правомерна; мы лишь указали на ее возможность ради удобства объяснения некоторых существенных черт политического знания. Обосновать ее логически можно лишь в связи с обоснованием политической науки как таковой, что только предстоит сделать. Единственное, что мы можем пока предварительно сказать, это, во-первых, что теории, основывающиеся на представлениях о власти как «отношении сил», лучше «укладываются» в понятие политической науки как

политической социологии, и, во-вторых, что с точки зрения *метода* только относительно них можно однозначно утверждать о принадлежности политической науки, основанной на теориях власти как «отношения сил», к естественным наукам. Мы должны уклониться даже от описания системы «взаимных оценок» или, лучше, взаимных претензий, явно или неявно, обращающихся друг к другу представителями той и другой из выделенных нами «групп»: обвинения в «натурализме», «метафизике» и тому подобное еще наименее «тяжелые».

Значение экспликации проведенной в данной статье точки зрения, и это последнее, о чем хотелось бы сказать, заключается прежде всего в наущной необходимости пробудить интерес к практической «заброшенной» области исследований – к вопросу о «методологическом самосознании» политической науки и о природе и характере политического знания в целом, понятие о власти в системе которого, как мы считаем, является определяющим.

Примечания

1. Дело совсем не в том, будто представление о власти как об «отношении» отвергало бы существование институтов власти или «преуменьшалось» их значение; и напротив, «субстанциональные теории» совсем не отрицают ни существование «властных отношений», что было бы просто глупо, ни понимают эти отношения только как отношения между «носителями власти». И в том, и в другом случаях для всех очевидно, что власть «пронизывает» человеческий мир. Проблема, как мы увидим, заключается совсем в другом, и «противостояние» (конечно, никогда не «фактическое») своим источником и основанием имеет совсем другое.

2. Под теорией, сошлемся на Гуссерля, следует понимать «систематическое единство замкнутой совокупности законов, покоящейся на *одной* основной закономерности, как на своем первичном основании, и вытекающей из него путем систематической дедукции, есть *единство систематически завершенной теории*. Основная закономерность состоит при этом либо из одного основного закона, либо из соединения *однородных* основных законов» [14]; далее он продолжает: «В более свободном смысле под теорией разумеют дедуктивную систему, в которой последние основания еще не представляют собой основные законы в строгом смысле слова, но в качестве подлинных оснований приближают нас к ним. В последовательности ступеней законченной теории – теория в этом свободном смысле образует одну ступень» [14]. При этом Гуссерль добавляет, что «теория как таковая состоит из истин, и форма их соединения дедуктивна» [15].

3. Мы не упоминаем здесь важнейшие для истории рассуждения Петра Дамиани, Иннокентия III; в Византии – Феодора Вальсамона, Хоматина и некоторых других «авторов» просто потому, что нас сейчас интересует не история.

4. Если не брать в расчет «контрреформационные фантазии», рассматривая их как попытку приспособления к изменившимся условиям, то достаточно обратиться к анализу учения Ж. Бодена о суверени-

тете государства, к «опыту построения государственного права в политике Альтуса, основанного на принципе, согласно которому суверенные права исконно присущи самому социальному телу» [18], и сравнив эти концепции с теорией международного права и обоснованным в ней понятием суверенитета Г. Гроция, – чтобы оценить правомерность нашего вывода не просто об эволюции понятия суверенитета, но о необратимом изменении содержания этого понятия в теоретических построениях, «ориентированных на понятии силы». Впрочем, весь XVII в. в политических учениях можно отследить двойственность в понятии суверенитета: «переход» от одного к другому в том числе обуславливает явление «юдаизации» политических доктрин: на место «помазанника Божьего» все чаще «примеривается» «избранный народ» (конечно, речь не идет о «евреях», хотя «избранность» здесь означает то же самое: исключительность в осуществлении некоей «мессианской задачи»). Мы видим это у Спинозы, но еще и даже у Локка. Лишь постепенно, в процессе самосознания, в политических доктринах отказываются от представлений об «избранности», которые ведь тоже предполагают «личность», «личное избрание», «личную готовность» и т. п. Излишне говорить, что представления об «избранности» «христианского человечества» имеют другое основание и другой характер.

5. Задача написания истории политического мышления в отечественной науке, насколько нам известно, еще никем не ставилась, хотя отличие этой истории от «истории политических учений» достаточно очевидно. Впрочем, это различие тоже еще недостаточно разработано – ни с логической, ни с «материальной» точек зрения.

6. Исследователи, занимающиеся изучением истории политических учений, постоянно указывают на связь, существующую между изменением «исторических условий» и эволюцией политических доктрин, утверждая, что политические теории «разворачиваются» не в «безвоздушном пространстве» и т. п.: «прививка» марксизма здесь еще сильна и, нужно сказать, как правило благотворна. Значительно хуже обстоит дело с установлением связи идей: во всяком случае, никто, насколько нам известно, не указывал на связь, существующую между изменением «физических представлений» в эпоху Возрождения и изменением характера политического мышления, получающего выражение в теориях нового типа. А ведь уже эволюция представлений о физическом пространстве может быть использована в качестве не только модели, ориентира, но даже и прямого указания на направление эволюции политической мысли, и прежде всего потому, что здесь происходят *содержательно* тождественные процессы: аристотелевско-схоластическое представление о вещественном («субстанциальном») пространстве заменяется представлением о нем как о системном отношении, как о «чистом отношении». Уже у Бруно бесконечное пространство конструируется как выражение бесконечной силы. То же самое мы находим и в представлениях о движении; Э. Кассирер, на которого мы опираемся в этом своем замечании, писал: «Движение перестает быть каждый раз неповторимым «качеством», которое многообразно варьируется в различных телах; оно уже определяется одним и тем же универсально-значимым законом величин и мер. Связь и синтез движений следуют исключительно синтезу чистых чисел или

конструктивному единству различных геометрических операций» [19]. Практически невозможно не увидеть, что в политической мысли, несколько позже, права, утверждается аналогичное (если не тождественное) понимание; впрочем, удивляться здесь нечему: единство стиля мышления является тем «основанием», из которого следует исходить в анализе любой из его, выделенных нами в связи с нашими исследовательскими задачами, областей (подробно этот вопрос рассматривается нами в работе «Наукоучение и проблема метода социально-политического познания»).

7. Мы считаем возможным отсылать читателя к очеркам Дильтея «Воззрение на мир и исследование человека со временем Возрождения и Реформации», где подробнейшим образом изучен вопрос о появлении и сути понятия «естественной системы» и его месте в истории европейской философии и, специально, политической мысли.

8. До сих пор понятие «суверенность» сохраняется в том числе и в науке о международных отношениях. Следует только отдавать себе отчет в том, что, как и во многих других случаях, особенно в области социально-политического знания, содержание, вкладывающееся в используемый ныне термин «суверенитет», *ничего общего с понятием суверенитета не имеет*.

9. Это не значит, что «субстанциональные теории» устарели или исчезли, но они сохранились *на периферии научного политического знания*; о причинах этой «периферийности» мы скажем несколько позже.

10. Нам, кажется, было бы интересно теоретики разработать проблему структурного соотношения основных понятий (элементов) систем этих групп представлений. Мы здесь лишь можем указать, что, по нашим наблюдениям, понятию «суверен» в представлениях «второго типа» отвечает понятие «государство» (как механизм, предельное понятие о котором – «государство, организованное как почта»); понятию же «сила» в представлениях «первого типа» соответствует понятие «воля»: «суверен воли», «центром сил» является государство. Повторим еще раз, что сказанное нуждается в специальной разработке.

11. Науку следует определять как «идеальное единство объективной истины» [33], ее «наличие обусловлено наличием «систематической связи в теоретическом смысле, и под этим разумеется обоснование знания и надлежащий порядок и связанность в ходе обоснования» [34]. Вообще же: «К сущности науки принадлежит, таким образом, единство связи обоснований, систематическое единство, в которое сведены не только отдельные знания, но и сами обоснования, а с ними и высшие комплексы обоснований, называемые теориями. Цель науки не есть знание вообще, а знание в том объеме и в той форме, которые наиболее полно соответствуют нашим высшим теоретическим задачам» [34]. Мы не можем здесь подробно обсуждать вопрос о характере политической науки (или политических наук), о ее (политической науки) типе (или соответственно типах), о ее законах и т. п.

12. Хайдеггер М. Прологомы к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. С. 9.

13. Там же. С. 213.

14. Гуссерль Э. Логические исследования // Логические исследования. Картезианские размышления. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 263.

15. Там же. С. 267.

16. Кузанский Н. Об ученом незнании // Николай Кузанский. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1979. С. 104.
17. Кузанский Н. О предположениях // Николай Кузанский. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1979. С. 256.
18. Дильтей В. Воззрения на мир и исследования человека со временем Возрождения и Реформации. М.: Иерусалим: Университетская книга, 2000. С. 242.
19. Кассирер Э. Индивид и космос в философии Возрождения // Кассирер Э. Избранное. Индивид и космос. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 192.
20. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 5. М.: Чоро, 1994. С. 99.
21. Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 187.
22. Фуко М. Воля к знанию. М.: Прогресс, 1998. С. 190.
23. Там же. С. 191–192.
24. Там же. С. 192–193.
25. Там же. С. 194.
26. Там же. С. 194–195.
27. Там же. С. 195.
28. Там же. С. 195–196.
29. Там же. С. 196.
30. Там же. С. 196–197.
31. Там же. С. 197–198.
32. Там же. С. 204.
33. Гуссерль Э. Указ. соч. С. 237.
34. Там же. С. 26.

УДК 140.8

Ю. Н. Тимкин

К ВОПРОСУ О ВЕДИЧЕСКИХ ЧЕРТАХ РУССКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Гипотеза о ведической природе архаики славяно-русской духовности, получившая в трудах отечественных философов, культурологов, лингвистов свое оформление в XX – начале XXI в., позволяет по-новому взглянуть на изначальные черты русского мировоззрения. Автор, придерживаясь «ведической» гипотезы, попытался определить наиболее важные черты русского мировоззрения: аморфность, терпимость, открытость, многослойность, пластичность, образность и интуитивность мышления, целостное представление о мире, взаимосвязь космоса, природы, социума и человека.

A hypothesis of vedical nature in slavonian-russian ecclesiastics which is described in the works of Russian philosophers, culturologists and linguists in XX–XXI c. enables us to have a new look on the features of russian ideology. The author tries to define the most important features of russian ideology: amorphness, tolerance, open-heartedness, flexibility, intuitivity and figurativeness of thinking, integral conception of the world, mutual relationship of space, nature, society and person.

ТИМКИН Юрий Николаевич – доцент по кафедре философии Вятского социально-экономического института
© Тимкин Ю. Н., 2009

Ключевые слова: «ведическая» гипотеза, ведические (праведические) черты в русском мировоззрении.

Keywords: vedical hypothesis, vedical features in Russian ideology.

В современной философской, религиоведческой и исторической литературе существует гипотеза о *ведических (праведических)* истоках русского мировоззрения. Впервые ее попытались обосновать русские фольклористы XIX в., прежде всего А. Н. Афанасьев [1]. Исследователь славяно-русского язычества А. С. Фамицын в начале XX в. писал: «Гимны Вед и Авесты могут во многих случаях служить лучшими толкованиями основных положений языческого мифосозерцания славян» [2]. В XX в. после появления ряда серьезных исследований в изучении русского фольклора, этнографии и народной культуры выяснилось, что идея о ведических истоках русского мировоззрения весьма перспективна. Особенно следует отметить работы В. Н. Демина, Н. Р. Гусевой, И. М. Денисовой, Н. И. Толстого, С. В. Жарниковой, М. Л. Серякова, В. Н. Топорова, О. Н. Трубачева [3].

В. В. Ивановым и В. Н. Топоровым была предпринята в целом успешная реконструкция славяно-русского язычества, позволяющая более аргументированно обосновать гипотезу о ведических истоках русского мировоззрения [4]. Изначальные языческие черты продолжали оказывать мощное воздействие на последующее развитие русского мировоззрения, духовности и культуры, философии и науки.

Мы не касаемся проблематики русской культуры, хотя заметим, что А. С. Тимошук во многом прав, критикуя идею о ведийском характере русской культуры [5].

Так как славяно-русская дохристианская традиция восходит к общей индоевропейской, то логично сопоставить русскую языческую мифологию и религиозность с родственными традициями – индоарийским ведизмом, индуизмом и зороастризмом.

Согласно М. Фасмеру, древнерусское «*ведъ*» родственно древнеиндийскому *vēda* – в значении «*знание, колдовство*». Первоначально, вероятно, означало «*видеть*». Из значения «*видеть*» развилось «*знать*».

Позднее сложилось понятие *мировоззрение*, семантически близкое «*мировидению*», что обусловлено общим смыслом слов «*видеть*» и «*созерцать*». Вполне возможно, что русское «*мир*» производно от имени индоарийского солнечного божества Митры, ставшего покровителем общественного договора и согласия [6, с. 525].

В русском языке лексема «*ведать*» имеет обширное семантическое поле, указывающее именно на *интуитивное прозрение*: от него производны *ведун, вести, весть, совесть, веций, весъ, вежли-*

вый. Так, слова «*ведун*» и «*ведунья*» (ср. санскрит. *ведин*) означают *колдун, чафодей, кудесник, волхв, вещая женка, колдунья, чафовница, ведьма*.

М. Фасмер полагал, что слово «*колдовать*» имело первоначальное значение «*заговаривать*», «*заклинать*», «*волховать*», «*гадать*».

Слово «*весть*» привело к образованию таких важных слов, как «*веций*» (о сне) (ср. *вещий сон*), «*вещий*» (о человеке) – «*мудрый*», «*ведающий*», «*совесть*».

Слово «*весъ*» родственно древнеиндийскому «*каждый, весь, целый*». Здесь особенно значимы *целый, целостный*, которые связаны с понятиями «*здравье*», «*исцеление*», «*девственность*» (ср. славянское *dēvica* с древнеиндийским *dēvī* «*богиня*»).

Исследования последних лет свидетельствуют, что большой пласт славяно-русской религиозной лексики (*бог, вера, ирий, небо, святой, ворожить, гадать, жертва, могила, писать, слово, чафы, чаша, благо, зло, каяться, мудрый, честь, вещать, рота, гой, мир* и др.) имеет прямые соответствия в древнеиранском языке, что указывает либо на заимствование из зороастризма, точнее «*дэвайасна*», т. е. «*народного зороастризма*», либо есть результат развития собственно русской ведической традиции [7].

Известный исследователь религий Востока Л. С. Васильев отмечал, что для индуизма характерны следующие черты: *аморфность, синкретизм, терпимость, граничащая с религиозным безразличием, многослойность*. Он мог ассилировать «*практически все находящееся в пределах его возможностей и в сфере его влияния...*» Как образно выразился Л. С. Васильев, «*со стороны индуизма двери всегда были широко открыты, а сила его была такова, что все готовые войти в эти двери оказывались перед реальной угрозой растворения в океане индуизма*» [8].

Почти все эти черты характерны и для русского язычества, кроме, вероятно, его способности все ассилировать. Крупный знаток русского язычества и народной культуры Н. И. Толстой отмечал: «...славянское язычество являлось неоднородной открытой системой, в котором новое уживалось со старым, не отмечало его, а постоянно дополняло, образуя целый ряд напластований» [9].

Сходную позицию занимал и Б. Н. Путилов, подчеркивающий, что после крещения Руси произошла «*не перемена веры, а присоединение новой веры к старой...*»

После крещения Руси христианство стало *одним – пусть и в культурном плане доминирующим – из пластов русского мировоззрения*. Особенno это было заметно среди русских крестьян, которые испытали наименьшее по сравнению с другими слоями общества культурное влияние христианства. В мировоззрении крестьянства христиан-

ство дополняло язычество, становясь *его частью*. Так, крестьяне Владимирской губернии еще в начале XX в. «*вывешивали на воротах, символизирующих в язычестве границу между своим и чужим миром (как и на амбарах, на колодцах), образа; утром, выйдя из дома, они молились сначала на церковь, потом на солнышко, а затем на ворота и на все четыре стороны*» [11].

Дополняющий характер христианства отчетливо проглядывается и в русских заговорах.

В результате этого сложнейшего взаимодействия язычества и христианства возникло социокультурное явление, которое *не могло быть целостным*: его поражали многочисленные расколы и ереси, отношение к которым со стороны церкви было резко отрицательным.

Некоторые исследователи склонны полагать, что в целом с принятием христианства «*духовная жизнь общества оказалась расколотой, с двумя параллельно существующими уровнями культурного развития*» [12].

В русском языческом мировоззрении существует представление о всеобщей взаимосвязи человека, социума, природы и космоса, уходящее своими корнями в ведическую религию древних индоевропейцев и получившее свое развитие в религии и культуре Индии и зороастрийском Иране.

Осознав окружающий мир как стройную взаимосвязанную систему, древний человек стал определять в нем свое место. Восприняв Вселенную как некий порядок, древние индоевропейцы вслед за тем осознали, что этот порядок управляемся одним общим законом. Согласно этому закону движется все мироздание и существует все в этом мире – от богов до человека.

По мнению известного ираниста В. И. Абаева, иранская «*арта*» – «*одно из важнейших религиозных понятий иранского мира*» и означает «*божество*», «*свет*» (ср. славяно-русское *Род*). В ведической религии древней Индии «*rta*» – космический закон всеобщей связи и зависимости космоса, природы, социума и человека.

В славяно-русском пантеоне богов центральное место занимал, вероятно, Род, хотя он не был не только главным, но и единственным из языческих богов. Как отмечал крупнейший исследователь русского язычества Б. А. Рыбаков, с Родом связывалось на Руси не только рождение всего живого (род, народ, родить, родители и т. д.), но и природа и вода (родник), дождь, молния (родия). Род оказывается «*всеобъемлющим божеством Вселенной со всеми ее мирами...*» Поэтому Рода можно соотнести с индуистским Вишну, считавшимся «*богом для всех людей*».

Вероятно, центральное положение Рода в русском языческом пантеоне способствовало тому, что мир, космос, природа, социум воспринимались и осмысливались целостно, как единое мироз-

дания. Такое видение мира отразилось и в славяно-русской *роте* [13].

Вспомним сюжет в *Голубиной книге*, когда природа, человек и космос созданы из частей верховного бога, что вполне соответствует ведической традиции Индии: возникновение мира из частей тела первочеловека Пуруши. Свое жилище русич-язычник вплоть до XX в. представлял как особый микрокосм, созданный в соответствии со структурой космоса. То же самое можно сказать и о традиционной одежде и украшениях. Анализ славяно-русских терминов родства, предпринятый известным лингвистом О. Н. Трубачевым, выявил соответствие между названиями членов рода и частями человеческого тела [14].

В восточно-славянском языческом мировоззрении отразилась и *ведическая концепция реинкарнации*, так как, по словам С. В. Жарниковой, «в основе восточнославянских календарных обрядов, отмечающих такие важные моменты года, как зимнее и летнее солнцестояние, лежали те же мировоззренческие установки, те же мифологемы, что зафиксированы в ведических текстах (Ригведе, Махабхарате, Авесте). Каждый умерший в «день богов» (с 22 декабря по 22 июня) обретает вечную жизнь в мире богов и реинкарнации в мире людей не подлежит. Им посвящены Святки, время, когда они (в облике ряженых) могут посетить своих потомков.

Каждый умерший в «ночь богов» (с 22 июня по 22 декабря) обязательно должен вернуться в мир живых людей *росой, дождем или снегом*, чтобы перевоплотиться в новорожденного ребенка.

Так как души на том свете изначально имели световое или огненное воплощение, то и во время зимних святочек, и на Купалу живые люди приобщались к миру умерших через все три ипостаси огня: собственно огонь (солнце, костер), воду (потенциальный огонь), дерево (трением которого друг о друга получают ритуальный «живой огонь») [15].

Представление о целостности мироздания и взаимосвязи человека, социума, природы и космоса отразилось в русской религиозной философии, в отечественной науке XX в. Так, в русской философии второй половины XIX – первой половины XX в. возникли такие направления, как «всеединство», концепция русского мировоззрения С. А. Франка, русский космизм, имевшие сходные черты в индуизме и буддизме. На общие черты советского мировоззрения и буддизма указал А. Пименов [16].

Так, в учении о Софии В. С. Соловьева не трудно усмотреть влияние зороастрийского учения о святости [6, с. 451]. В. Н. Топоров, посвятивший святости и святым на Руси специальное исследование, отмечал, что «русская народная мифоэтическая традиция (языческая по сути. – Ю. Т.) безусловно содержит в себе глубокие со-

фийные корни – вплоть до языкового уровня: целый как «целый» и «здоровый», целить, исцелять; целина...» [6, с. 80].

В философии русского космизма Н. Ф. Федорова (1829–1903) ставится глобальная цель – воскрешение предков и восстановление всеобщей любви. Важно подчеркнуть, что Н. Ф. Федоров имел в виду воскрешение человека в «*непреображенном теле*», что несовместимо с христианством. Все это вполне вписывается как в индуисское, так и в языческое представление: *между этим и «тем» миром нет непреодолимой пропасти*.

По мнению оригинального русского мыслителя С. А. Франка, своеобразие русского мышления состоит в том, что оно «изначально основывалось на интуиции». Русский дух стремится к освоению «полной действительности самого предмета в его живой целостности» [17]. В то же время современный индийский философ С. Радхакришнан подчеркивал, что именно «ведическое знание добыто не логическими доказательствами, а интуитивным прозрением...» [18].

Таким образом, к числу ведических черт русского мировоззрения можно с уверенностью отнести *аморфность, терпимость, открытость, многоглубинность, пластичность, образность и интуитивность мышления, целостное представление о мире, тесную взаимосвязь космоса, природы, социума и человека*.

Примечания

1. Афанасьев А. Н. Мифология Древней Руси. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1–3. М.: Эксмо, 2005. В Индии впервые на русские параллели ведическим мифам указал Б. Г. Тилак в 1903 г.

2. Фаминцын А. С. Божества древних славян. СПб., 1995. С. 8.

3. Демин В. Н. Тайны русского народа. В поисках истоков Руси. М., 1997; Гусева Н. Р. Славяне и арии. Путь богов и слов. М., 2002; Денисова И. М. Отражение фито-антропоморфной модели мира в русском народном творчестве // ЭО. 2003. № 5; Денисова И. М. Образ древнеславянского храма в русском народном искусстве // ЭО. 1992. № 5. Прим. 116; Толстой Н. И. Еще раз о теме «тучи – говядина, дождь – молоко» // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М.: Наука, 1994. С. 3–15; Жарникова С. В. Отражение ведических мифологем в восточнославянской календарной обрядности // На пути к возрождению. Опыт освоения традиций народной культуры Вологодской области. Вологда, 2001; Серяков М. А. Рождение Вселенной. Голубиная книга. М., 2005; Он же. Вселенский закон. Незримая ось мироздания. М., 2005; Топоров В. Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. М., 1989; Топоров В. Н. Святость и святыне в русской духовной культуре: в 2 т. Т. 1. М.: Языки русской культуры, 1995; Трубачев О. Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. Изд-е 2-е. М., 2006; Так же можно назвать еще ряд работ: Заубин А. А. Сходные сельскохозяйственные обы

- чай у индоарийцев и славян // Советское славяноведение. 1969. № 1; Заубин А. А. Сходные изображения солнца и зорь у индоарийцев и славян // Советское славяноведение. 1971. № 6; Багдасаров Р. Свастика: Священный символ: этнолингвистические очерки. М., 2001; Трубачев О. Н. Лингвистическая периферия древнейшего славянства. Индоарийцы в Северном Причерноморье // Вопросы языкоизнания. № 6. 1977; Ларина Е. А., Пискарев В. А., Тимощук А. С. К вопросу об арийских корнях славян // Академия тринистаризма. М. Эл. № 77–6567, публ. 11970.
4. Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
5. Тимощук А. С. <http://www.elcom.ru> Корректинее русскую народную культуру именовать условно христианской, учитывая сохранявшуюся мощную языческую традицию. Иначе совершенно необъяснимо происхождение советской культуры и мировоззрения.
6. Топоров В. Н. Святость и святыне в русской духовной культуре: в 2 т. Т. 1. М.: Языки русской культуры, 1995.
7. Заратустра. Учение огня. Гаты и молитвы. М.: Эксмо, 2005. С. 483.
8. Васильев А. С. История религий Востока. М., 2006. С. 512.
9. Очерки истории культуры славян. М.: Индрик, 1996.
10. Путилов Б. Н. Древняя Русь в лицах: Боги, герои, люди. СПб., 1999. С. 47.
11. Берегова О. Символы славян. СПб., 2007. С. 249.
12. Пуцко В. Г. Древнерусская культура на пороге второго тысячелетия // Исследования по новой и древней литературе. А., 1987. С. 303; Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2001.
13. Серяков М. А. Вселенский закон. Незримая ось мироздания. М., 2005.
14. Трубачев О. Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. Изд-е 2-е. М., 2006. С. 46.
15. Жарникова С. В. Отражение ведических мифологем в восточнославянской календарной обрядности // На пути к возрождению. Опыт освоения традиций народной культуры Вологодской области. Вологда, 2001.
16. Пименов А. Непрошедшее прошлое: К характеристике нетеистической религиозности // Религия. Магия. Современные философские исследования. М., 1997.
17. Франк С. А. Духовные основы общества. М., 1992. С. 475.
18. Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1. М., 1994. С. 107.

УДК 616.89

А. Г. Колчина

ПРОБЛЕМА ИЗМЕНЕННЫХ СОСТОЯНИЙ СОЗНАНИЯ В ПСИХИАТРИИ, ПСИХОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ

Предпринимается попытка определить основные направления исследования измененных состояний сознания. Подчеркиваются преимущества философского подхода к исследованию этой проблемы. Измененные состояния сознания рассматриваются как следствие нарушения взаимодействия индивида со средой. Постулируется мысль, что фактором измененных состояний сознания выступает отчуждение и деперсонализация личности. Такая постановка проблемы выводит автора в сферу актуальных проблем не только онтологии и гносеологии, но и философской антропологии и социальной философии.

It makes an attempt to define the main research directions of transformed conditions of consciousness. It emphasizes the preferences of philosophic method in researching. The transformed conditions of consciousness are regarded as consequence of interaction violation of person with society. It emphasizes that depersonalisation and alienation are come out as a factor of transformed conditions of consciousness. Such problem organization inferred the author in a sphere of actual questions of ontology, kinesiology, philosophic anthropology and social philosophy.

Ключевые слова: измененные состояния сознания, философский подход, отчуждение, деперсонализация.

Keywords: transformed conditions of consciousness, philosophic method in researching, alienation, depersonalisation.

До недавнего времени многие измененные состояния сознания на Западе считались патологическими [1]. Проблема измененных состояний сознания в психиатрии была маргинальной, и все ценное, что можно было получить психиатрам при изучении измененных состояний сознания, оставалось либо в рамках психологии, либо вообще за пределами науки. В этом догматическом отстаивании специфики любых аномальных проявлений психического, как представляется, заключается одна из существенных причин неразработанности проблемы сознания в психиатрии.

Кроме того, исследования, проведенные в рамках, например, гуманистической психологии полностью опровергают эту концепцию. Так, А. Маслоу, опросив сотни людей, которые пережили спонтанные мистические переживания (или, как он их называл, «пиковые переживания»), показал, что

КОЛЧИНА Алина Геннадиевна – аспирант кафедры философии и социально-экономических наук Педагогического института СГУ им. Н. Г. Чернышевского
© Колчина А. Г., 2009

миистические переживания не являются симптомами патологии и не имеют отношения к психиатрии. Зачастую они имеют место у людей без каких бы то ни было серьезных эмоциональных проблем и которых во всех остальных отношениях можно считать «нормальными». Более того, если эти переживания происходят в благоприятной обстановке и хорошо усваиваются, они могут дать весьма полезные результаты, в частности, улучшить жизнедеятельность, повысить творческие способности и «самоактуализацию» [2].

В связи с этим А. Маслоу формулирует и задачу психотерапии (индивидуальной и групповой) противостоять патологическим тенденциям, стремиться преодолеть непонимание, рассогласованность, десинхронизацию человека с самим собой, с окружающими, повысить уровень коммуникабельности, развить способность к общению. Иными словами, сформировать способность человека к самореализации заложенных в нем возможностей. А. Маслоу полагает, что основная цель всех видов терапии – самоактуализация, предельным выражением которой являются «высшие переживания», «мгновения экстаза, которые нельзя купить». В книге «Мотивация и личность» А. Маслоу так описывает впечатления людей о высших переживаниях: «сужение поля зрения, одновременное чувство прилива сил и ни с чем не сравнимой беспомощности, ощущение возвышенного экстаза, потеря ориентировки во времени и пространстве и, наконец, сознание того, что произошло что-то очень важное и значительное, ценное» [2]. Существенная черта высших переживаний – достижение большей целостности во внутриорганическом функционировании человека и интеграции между индивидом и внешним миром. «Вероятно, – полагает Маслоу, – высшие переживания есть огромная интенсификация любого переживания, в котором существует потеря «Я» или его границ, или забывание себя и восхищение музыкой или искусством» [2]. Одной из важнейших черт, необходимых человеку для достижения гармонии, он считает чувство прекрасного, формирование которого должно быть сверхзадачей обучения: научить человека слышать и видеть красоту, сопереживать ее в произведениях искусства. Именно на этой основе возможен один из видов психотерапии, использующий механизмы, заложенные в восприятии искусства. Человек в процессе восприятия произведения искусства сопереживает, становится соучастником действия. Он в каком-то смысле погружается в поток описываемых или показываемых событий, полностью отдаваясь происходящему. Он на время отдает частицу своего «Я», присоединяя ее в «другому». Катарическое воздействие искусства подобно очищающему действию грозы, которой предшествовало мучительное предгрозовое конфликтное состояние.

Как уже было сказано, измененные состояния сознания до недавнего времени рассматривались патологически. Однако следует заметить, что вопрос о норме и патологии должен решаться не абстрактно-догматически, а конкретно-ситуационно, так как нормальное поведение человека не есть неизменное качество, а функция от определенной конкретно-исторической, этнокультурно- и эколого-биологически обусловленной ситуации. В качестве отрицательного момента, например, экстатических состояний приводят то положение, что высшая психическая деятельность подавляется силой эмоционального возбуждения, сознание сужается до узкого круга представлений, связанных с эмоцией. Последняя получает доминантный характер, восприятие внешнего мира выключается или искается. Но что происходит потом? Согласно А. А. Ухтомскому, «центр, близкий в своем возбуждении к кульминации, от добавочного раздражения будет впадать в торможение» [3], то есть из активного состояния человек переходит в пассивное, раслабленное. А как часто это необходимо человеку эпохи НТР и как много заболеваний происходит из-за поломки механизма перехода из активного в пассивное и наоборот (бессонница, депрессии и т. д.). Согласно концепции А. А. Ухтомского, как раз доминанта есть важнейший принцип поведения и реагирования человека, в том числе и в эмоциональной сфере, которое определяется соединением этнокультурного опыта и наличной ситуации. Наш мозг – «удивительный аппарат, представляющий собой множество переменных, калейдоскопически сменяющихся органов предупредительного восприятия, предвкушения и проектирования среды. Процесс же смены органов достигается посредством образования доминанты и торможения прочего мозгового поля» [3]. Доминанта есть комплекс симптомов во всем организме – и в мышцах, и в секреторной работе, и в сосудистой системе. Это есть совокупность центров с повышенной возбудимостью в разнообразных этажах головного и спинного мозга, а также в автономной системе. Воспоминание доминанты есть возобновление в организме всего комплекса явлений на всех уровнях. При таком понимании общефизиологического процесса становится ясен общий механизм, возможность, необходимость и основания переключения человека от одной формы деятельности к другой. Возбуждение одних центров есть торможение других. Перевозбуждение дает торможение доминанты. Собственно, этот принципложен в основу терапии аналитического типа, а именно умение пережить с избытком неприятный эпизод, имевший травматические последствия. Травматические ситуации прошлого – заторможенное психофизиологическое содержание предшествующих доминант, ушедших в подсознание, которые необходимо согласовать с настоящим. Содержа-

ние пережитых доминант не ограничивается лишь «отрицательным» содержанием. Переживаемые заново самые счастливые события в жизни человека дают ему возможность гармонизации в трудной и экстремальной ситуации. Следовательно, память о прошлом может помочь человеку решить наличную ситуацию действием. Еще один вариант использования доминанты – формирование воображаемой доминанты с положительной эмоциональной окраской и ее сопререживание. Все эти варианты есть основа психотерапии различного вида.

Патологическое рассмотрение измененных состояний сознания критиковалось представителями антипсихиатрического движения, ярким представителем которого является Р. Лэйнг. Одним из проявлений измененных состояний сознания он полагает деперсонализацию.

Деперсонализация, или расстройство сознания «Я», издавна рассматривается в качестве одной из основных проблем клинической психиатрии, общей психопатологии, а также патологической психологии. Проявления этого расстройства исключительно разнообразны. Иногда оно в виде отчуждения своего голоса или наблюдения за своими действиями как бы со стороны возникает на мгновение при переутомлении или на высоте волнения и у здоровых людей. У больных расстройство сознания «Я» наступает и в виде утраты принадлежности себе своих мыслей, чувств, поступков, так называемых «сделанных» феноменов, и в виде чувства отчуждения отдельных членов и всего своего тела, и в форме утраты эмоций, исчезновения реальности окружающего мира – превращения действительности в призрачность. У некоторых больных подобные расстройства сочетаются или без резких границ переходят в другие, носящие название психосенсорных, а также нарушения «схемы тела».

Несмотря на продолжающееся почти в течение века исследование деперсонализации, ее психопатология и клиника изучены еще далеко недостаточно, также отсутствует и общепризнанная систематика весьма разнообразных проявлений этого расстройства. Одни авторы в понятие деперсонализации включают все ее виды. Другие считают деперсонализацией лишь чувство изменения или раздвоения своей личности и рассматривают ее как один из видов более широкого расстройства сознания «Я», которое может проявляться и в исчезновении реальности, действительности мира и бытия, и в утрате чувств, и в отчуждении собственных психических актов, тела, и в «сделанных» феноменах [4].

Деперсонализация является методом, повсеместно используемым в качестве средства общения с другим, когда он становится черезсур надоедливым или беспокоящим. Себе уже не позволяет реагировать на его чувства, и можно стать готовым рассматривать его и относиться к нему так,

словно у него нет никаких чувств. Оба человека здесь стремятся ощущать себя более или менее деперсонализированными и стремятся деперсонализовать другого. Они постоянно боятся быть деперсонализированными другим. Акт превращения его в вещь для него действительно является окаменением. Перед лицом того факта, что с ним обращаются как с «вещью», его собственная субъективность может отхлынуть от него, будто кровь от лица. По существу, он требует постоянного подтверждения от других своего собственного существования в качестве личности. Частичная деперсонализация других широко практикуется в повседневной жизни и считается нормальной, а то и весьма желательной.

Большинство взаимоотношений основываются на тенденции к частичной деперсонализации, поскольку человек относится к другому не с точки зрения знания о том, кем тот может являться сам по себе, но фактически как к человекообразному роботу, играющему некую роль в большой машине, в которой он сам тоже может играть какую-то иную роль. Тем самым мы отчетливо видим, что психика отдельного человека неразрывно связана с его личностными, социально обусловленными ориентациями [5]. Не случайно поэтому проблема измененных состояний сознания оказывается тесно связана с такими проблемами, как деперсонализация, и другой, еще более фундаментальной философской проблемой, проблемой отчуждения.

Краткий экскурс в историю проблемы отчуждения показывает, что философский смысл понятия «отчуждение», вытекающий из гегелевского «отчужденного духа», у К. Маркса в «Философско-экономических рукописях 1844 года» выступает прежде всего в общественно-экономическом аспекте как отчуждение продуктов человеческой деятельности и труда при капитализме. Однако в понятие «отчуждение» включаются социально-политический, моральный, эстетический и некоторые другие аспекты.

Социологи и социальные психологи прежде всего исследуют различные аспекты отчуждения личности в условиях современного общества. Это отстранение, замкнутость человека, «рефлексивный его уход от мира» [6], «внутренняя эмиграция», порождающая одиночество [7]. Это и конформность современной молодежи как выражение двух тенденций одного процесса идентифицированного человека и отчужденного мира [8]. Это и отчуждение цели, порожденное ситуацией целевого конфликта, когда индивид оказывается в «плену» одновременно двух или более целей, одинаково значимых для него. Подобная ситуация буриданова осла вызывает невротические симптомы у субъекта.

Попытки исследователей выбраться из плена теоретических абстракций и ухватить реальные жиз-

ненные проявления отчуждения человека неизменно упираются в препятствия эмпирического характера. Все очевиднее встает вопрос об адекватных методиках изучения феноменологии отчуждения. Вместе с тем богатство смысловых значений, а также необходимость объяснения сложных, противоречивых связей человека с миром и другими людьми обусловили распространение этого понятия из общефилософского дискурса в собственно психологический [9].

Пожалуй, первым из психологов, использовавших понятие «отчуждение», был З. Фрейд. Он связывал феномен отчуждения с патологическим развитием личности, для которой социальная культура является чем-то чуждым, враждебным ее естественной природе. Самоотчуждение, по З. Фрейду, ведет либо к невротической потере своего собственного «Я» (деперсонализации), либо к утрате чувства реальности окружающего мира (дереализации). Вслед за З. Фрейдом Э. Фромм, включив понятие отчуждения в научный оборот, существенно расширил сферу его применения. «Под отчуждением я понимаю такой тип жизненного опыта, когда человек становится чужим самому себе. Он как бы “отстраняется”, отделяется от себя. Он перестает быть центром собственного мира, хозяином своих поступков. Наоборот, эти поступки и их последствия подчиняют его себе, им он повинуется и порой даже превращает их в некий культ», — говорит Э. Фромм [10]. Согласно Э. Фромму, отчуждение выступает в пяти ипостасях: как отчуждение от ближнего, отчуждение от работы, дела, отчуждение от потребности, отчуждение от государства и, наконец, отчуждение от себя [10].

Таким образом, перед нами открываются несомненные преимущества общефилософского подхода к изучению измененных состояний сознания. Его преимущества перед конкретно-научным заключаются, в частности, в том, что особенность исследуемой проблемы и ее культурно-исторический дискурс предполагают уже сложившееся понятие субъективности [11].

Так, некоторые психиатры [12] отмечают, что, несмотря на отдельные опыты в понимании патологии сознания, советская психиатрия этими вопросами еще не занялась, и они остаются важнейшей задачей будущего. Психиатрии не удается установить границы и объем понятия расстройства сознания. Имеются трудности ограничения нарушений сознания от аффективных, бредовых, галлюцинаторно-бредовых расстройств. Отсутствует единогласие в классификации нарушений сознания. Вопрос о границах между клинически фиксируемыми видами нарушения сознания (делирием,

онейроидом, аменцией и пр.) остается малоизученным. Точная квалификация клинического статуса затрудняется многосимптомностью и лабильностью большинства состояний нарушенного сознания [13]. Первый этап изучения расстройств сознания — их описание — не закончен даже с точки зрения статической характеристики. Дальнейшие наблюдения и накопление фактов не только не внесли ясность в решение насущных вопросов, но лишь дополнили эмпирический хаос, более явственно обозначили методологическую неполноценность укоренившегося в психиатрии утилитарного подхода к сознанию.

Представляется очевидным, что психиатическое понимание сознания и, соответственно, измененных состояний сознания должно развиваться в русле общефилософского и общепсихологического подходов. Вопреки pragматическим ограничениям здравый смысл требует, чтобы психиатрические исследования, обращенные к особым ситуациям душевной жизни, не только были связаны с общим контекстом психологического и философского знания, но и развивались в пространстве как можно большего количества философских систем.

Примечания

1. *Ludwig A. Altered States of Consciousness // Archives Of General Psychiatry. 1966. 15. P. 225–234; Phillips D. Identification of Mental Illness: Its Consequences for Rejection // Common Mental Health Journal. 1967. Vol. 3. P. 262–266.*
2. *Маслоу А. Психология бытия. М.; Киев, 1997.*
3. *Ухтомский А. А. Избранные произведения Л., 1978. С. 106.*
4. *Меграбян А. А. Деперсонализация. Ереван, 1962. С. 3–4.*
5. *Еникеев М. И. Общая и социальная психология. М., 1999.*
6. *Dubzssen A. Philosophic alienation and the problem of other minds // Philosophical Review. 1969. V. 66. № 4.*
7. *Burton A. On the nature of loneliness // American Journal of Psychoanalyse. 1961. V. 21. № 1.*
8. *Davids A. Alienation, social apperception and ego-structure // Journal of Consulting Psychology. 1955. V. 19; Yould L. J. Conformity and marginality: Two faces of alienation // Journal of Social Issues. 1969. V. 25. № 2.*
9. *Абраменкова В. В. Проблема отчуждения в психологии // Вопросы психологии. 1990. № 1. С. 5.*
10. *Фромм Э. Человек одинок // Иностранная литература. 1966. № 1. С. 230–233.*
11. *Бородай А. Эротика. Смерть. Табу. М., 1996. С. 16.*
12. *Юдин Т. И // Большая медицинская энциклопедия. М., 1935.*
13. *Пападопулос Т. Ф. Проблема расстройств сознания в современной психиатрии. (По данным зарубежной литературы) // Журн. невропатологии и психиатрии им. С. С. Корсакова. 1969. № 3. С. 444–456.*

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 1(45)

A. V. Кривошеев

МЕСТО ДОЛЖЕНСТВОВАНИЯ В ОНТОЛОГИЧЕСКОМ ПРОЕКТЕ ФИЛОСОФИИ ПОСТУПКА М. М. БАХТИНА

В трактате «К философии поступка» Бахтин намечает контуры фундаментальной онтологии – философии поступка. Сквозь призму этого проекта Бахтин исследует проблемные поля теоретических и практических наук, жизни в целом. В его основе лежит поступок, обладающий абсолютным долженствованием. Из текста трактата эксплицированы основные тезисы философии поступка.

In his treatise "Toward a Philosophy of the act" Bakhtin outlines fundamental ontology – a Philosophy of the Act. Through the prism of this project Bakhtin explores the problematic fields of theoretical and practical sciences, the life on the whole. It is taken an act having an absolute form of obligation as a base. The fundamental thesis of philosophy of action have been elucidated out of the context of treatise.

Ключевые слова: действительный поступок, теоретическое суждение, фундаментальная онтология, ответственность, долженствование, жизнь, культура.

Keywords: valid act, theoretical judgement, fundamental ontology, responsibility, obligation, life, culture.

Как известно, сам М. М. Бахтин не готовил рукопись трактата «К философии поступка» к печати, что нашло выражение в тезисной и конспективной форме основных положений работы, а значит, и породило потенциальную возможность вариативности толкований этих положений. Кроме того, рукопись сохранилась в плохом состоянии, отдельные слова в ней остались неразборчивыми, некоторые слова издателями трактата прочитаны лишь предположительно. Всё это, по вполне понятным причинам, приводит к возникновению определённых сложностей в работе, направленной на экспликацию смыслового ядра бахтинской философии поступка. С другой же стороны, косвенным образом этот факт стимулирует живой и плодотворный творческий поиск, всё новые и новые попытки разобраться в удивительных хитросплетениях бахтинской мысли, результатом чего явля-

ется неугасимый интерес к наследию М. М. Бахтина и регулярное проявление какой-либо новой, пока ещё незамеченной его смысловой грани. И в этом контексте данное исследование является собой бескорыстную попытку проявить одну из таких граней бесконечного бахтинского гения.

Знакомство со знаменитым трактатом М. М. Бахтина «К философии поступка» даже в первом приближении, даже неискушённому в философских штудиях человеку явно даёт понять, что ещё молодой во время его написания мыслитель этим трактатом ставит перед собой какую-то действительно грандиозную задачу. Вот только какую? Общепринятым в бахтиноведческих кругах мнением [1], с которым мы целиком и полностью согласны, является мнение о том, что трактат «К философии поступка» следует рассматривать как введение в некую «первую философию» М. М. Бахтина, мыслимую им в качестве самобытной авторской онтологии поступка. Вот что пишет сам Бахтин: «...эта теоретическая философия не может претендовать быть первой философией, т. е. учением не о едином культурном творчестве, но о едином и единственном бытии-событии. Такой первой философией нет, и как бы забыты пути её создания» [2. С. 25]. Другими словами, в этой рукописи молодой Бахтин бесстрашно ставит перед собой цель в лучших традициях М. Хайдеггера: прежде всего другого очерить контуры некой фундаментальной онтологии, закладывающей основы и саму возможность дальнейшего философствования или, пользуясь терминологией Аристотеля, выработать « первую философию», которой надлежит «исследовать сущее как сущее – что оно такое и каково всё присущее ему как сущему» [3. С. 182]. И в дальнейшей своей научной и творческой деятельности именно на эту цель М. М. Бахтин будет явно, а во многих случаях и неявно (подспудно) замыкать смысловые грани и пласти своего разностороннего исследования. Однако рассмотрение того, как работы Бахтина каждая по отдельности и все вместе выстраивались вокруг упомянутой цели – это тема для отдельной работы. Для данной же статьи принципиально значимым является следующий момент: проект создания «первой философи» есть та призма, сквозь которую Бахтин исследует и анализирует проблемные поля «теоретических» и «практических» наук (в кантовском их понимании), проблемные поля «науки», «искусства» и «жизни» (именно из этих трёх составных частей слагается, по мысли Бахтина, чело-

КРИВОШЕЕВ Алексей Викторович – кандидат философских наук, ассистент кафедры истории философии и логики Томского государственного университета
© Кривошеев А. В., 2009

веческая культура [4]) и, в предельном смысле, само *бытие* человека (то есть, как сказал бы М. Хайдеггер, бытие человека-в-культуре, или бытие человека в человечной культуре). Учитывая высказанные выше замечания, приступим к анализу трактата М. М. Бахтина «К философии поступка».

М. М. Бахтин начинает свою работу с того, что указывает два ключевых плана, в рамках которых только и может разворачиваться бытие человека, то есть вне рамок которых человека нет именно как *человека*: «Акт нашей деятельности, нашего переживания, как двуликий Янус, глядит в разные стороны: в объективное единство культурной области и в неповторимую единственность переживаемой жизни, но нет единого и единственного плана, где оба лика взаимно себя определяли бы по отношению к одному-единственному единству» (С. 12). Первую сторону, первый план человеческого бытия Бахтин именует термином «*культура*» (понимаемым в этом трактате весьма широко и вместе с тем весьма многозначно), вторую сторону, второй план – термином «*жизнь*» (понимаемым не менее широко, но в основном как то, что называется «проза жизни»). И одновременно с этим мыслитель намекает нам на существование некой третьей стороны, на загадочный третий план – «единый и единственный», в котором человеческое бытие или, говоря языком самого Бахтина, «акт нашей деятельности, нашего переживания» сможет, как пишет далее М. М. Бахтин, «рефлектировать себя в обе стороны: в своём смысле и в своём бытии...» (С. 12). Иначе говоря, сразу, уже на самых первых страницах трактата мыслитель тезисно обозначает факт существования некоего третьего единого плана, в котором бытие человека обретает свою однозначную целостность. Что это за план? И в чём заключается эта целостность? Сам Бахтин сначала отвечает нам на второй вопрос. Целостность бытия человека заключается в его способности обрести так называемое «единство двусторонней ответственности» – и за своё *содержание* («специальная ответственность» или упомянутая ранее «культура»), и собственно за своё воплощение этого содержания в *конкретном бытии* («нравственная ответственность» или упомянутая ранее «жизнь»). Это означает, что бытие человека – это:

1) Конкретное бытие и всё многообразие содержания этого бытия.

2) Жизнь и Культура.

3) Нравственная ответственность и специальная ответственность.

М. М. Бахтин как бы описывает нам один и тот же предмет с разных сторон, используя разные смысловые единицы, обращаясь к разным смысловым полям, подчёркивая тем самым значимость и многогранность этого предмета. И действительно, ведь речь идёт о самом *бытии* человека. Что

же задаёт бытию его целостность? Что является вершиной рассматриваемого Бахтиным треугольника, что находится в этом «и»: «Жизнь – и – Культура», «Конкретное бытие – и – Всё многообразие содержания этого бытия», «Нравственная ответственность – и – Специальная ответственность»? В первом приближении Бахтин не даёт однозначного ответа на этот вопрос, однако указывает на то, что «специальная ответственность должна быть приобщённым моментом единой и единственной нравственной ответственности» (С. 12). И соответственно содержание бытия должно быть лишь приобщённым моментом воплощения этого бытия в конкретном (в практике), а культура – приобщённым моментом жизни.

Иначе говоря, две стороны, два плана человеческого бытия должны обрести единство и единую целостность во *взаимной ответственности друг перед другом*, что и породит некую третью сторону, третий план, пока ещё загадочный и малопонятный: «Только таким путем могла бы быть преодолена дурная несляянность и невзаймопроникновенность культуры и жизни» (С. 12), а значит, и преодолён раскол бытия человека, возвращена наконец целостность его бытию, об утрате которой по своему и на своём специфическом языке говорил М. Хайдеггер, и его знаменитая цитата Новалиса [5] тому подтверждение.

Уже сейчас, проанализировав только лишь первые страницы «К философии поступка», мы убеждаемся в верности предположения о том, что молодой М. М. Бахтин берётся за создание, по сути, *фундаментальной онтологии*, и для адекватного понимания философии Бахтина эту философию следует рассматривать как один большой онтологический проект, имеющий, безусловно, свою специфику и начинающийся трактатом «К философии поступка». Однако же продолжим наше исследование.

«Первая философия», или фундаментальная онтология, по творческому замыслу М. М. Бахтина, должна органично синтезировать все три упомянутых выше плана (один из которых пока ещё так и остаётся неизвестным), причём не на бумаге в рамках абстрактных теорий, а в жизни в рамках конкретно бытийствующего (именно-сейчас-существующего, именно-вот-так-живущего) человека. Иными словами, фундаментальная онтология должна явиться прежде всего как целостная «*философия единого и единственного бытия-события*» (С. 31–32). Бахтинскую definiciju первой философии именно как философии единого и единственного бытия-события мы находим только на 22-й по счёту странице трактата (из 58 страниц) «К философии поступка», да и то данную вскользь, уже в контексте подведения итогов предпринятое М. М. Бахтиным на предыдущих страницах поиска подходящего основания для этой самой пер-

вой философии. Такая вот путаница, по-видимому, есть следствие уже упоминавшегося тезисно-отрывочного характера рукописи трактата, что, конечно, затрудняет работу исследования, но вместе с тем вносит в неё и известный интерес.

Итак, первая философия, или фундаментальная онтология, М. М. Бахтина есть философия единого и единственного бытия-события. Что же скрывается за этим достаточно тяжеловесным бахтинским понятием: «единое и единственное бытие-событие»? За этим понятием скрывается человеческий *поступок*, которому Бахтин придаёт особый онтологический статус. На той же 22-й странице трактата читаем: «Только изнутри действительного поступка, единственного, целостного и единого в своей ответственности, есть подход и к единому и единственному бытию в его конкретной действительности [то есть в его событии. – А. К.], только на нём может ориентироваться первая философия» (С. 32). Это означает:

1) Поступок задаёт бытию человека его необходимую целостность, преодолевая упоминавшийся выше раскол бытия.

2) Поступок задаёт бытию человека его необходимую конкретность (бытие человека превращается в единое целостное событие, состоящее из бесконечного числа таких же единых и целостных событий).

3) Поступок обладает определёнными качественными бытийными характеристиками: «единственность», «целостность» и «единство» в своей «ответственности». Только поступок, отвечающий подобным характеристикам, является «действительным поступком». Не всякий поступок человека является «действительным поступком».

4) Фундаментальная онтология (первая философия) может быть основана только на «действительном поступке» человека.

«*Действительный поступок*» – вот та искомая третья сторона, третий план, вершина бахтинского треугольника, органично единящая «Жизнь» и «Культуру», «Конкретное бытие» и «Всё многообразие содержания этого бытия», «Нравственную ответственность» и «Специальную ответственность» в одном живом (бытийствующем в событиях своей жизни) человеке. Очевидно, что если и следует основывать на чём-то первую философию, то именно на таком фундаментальном онтологическом понятии.

Но, повторюсь, этот тезис Бахтина, который был проанализирован нами выше и идейное содержание которого чрезвычайно важно для понимания замысла всего трактата «К философии поступка», а значит, и всей философии М. М. Бахтина, встречается только на 22-й по счёту странице трактата, то есть уже после того, как мы ознакомились с более чем третью дошедшего до нас сочинения. А ведь без *сначала ясного понимания* этого тезиса невозможно *потом* адекватно понять то, что пишет Бахтин на

предшествующих страницах, да и на последующих тоже. Бахтин, работая над рукописью, несомненно, уже имел в виду данный тезис, и это объясняет тот факт, почему М. М. Бахтин практически с первой страницы, как бы заранее предвосхищая неминуемый для него самого в будущем вывод, начинает своё исследование именно с области человеческого *поступка*, касаясь других (гносеологических, этических, эстетических и т. п.) проблем лишь вскользь, тезисно, конспективно, как бы по необходимости, словно лишь отдавая должное сложившейся традиции написания научных текстов и логике научного познания в целом.

Акцентировав внимание на вышесказанном, вернёмся теперь к началу рукописи и на её первых страницах обнаружим следующее определение, которое даёт поступку М. М. Бахтина: «Каждая мысль моя с её содержанием есть мой индивидуально-ответственный поступок, один из поступков, из которых слагается вся моя единственная жизнь как сплошное поступление, ибо вся жизнь в целом может быть рассмотрена как некоторый сложный поступок: я поступаю всей своей жизнью, каждый отдельный акт и переживание есть момент моей жизни-поступления. Эта мысль, как поступок, цельна: и смысловое содержание её, и факт её наличности в моем действительном сознании единственного человека, совершенно определённого и в определённое время, и в определённых условиях, т. е. вся конкретная историчность её совершения, оба эти момента, и смысловой и индивидуально-исторический (фактический), едины и нераздельны в оценке её как моего ответственного поступка» (С. 12). И всё, казалось бы, хорошо, ясно, понятно, и нет здесь никакой проблемы, но, замечает Бахтин, дело в том, что человеческое сознание может взять (а потому неминуемо берёт!) содержательно-смысловой момент мысли отвлечённо от её индивидуально-исторической стороны, отдельно от исторического акта её осуществления, то есть взять мысль не как единственный, целостный и единый в своей ответственности *действительный поступок*, а только как один из моментов единого целого этого поступка, а именно как *общезначимое теоретическое суждение*. А для этой смысловой общезначимо-теоретической стороны поступка не имеет никакого значения индивидуально-историческая сторона. Таким образом в бытие человека вносится раскол, единый и единственный поступок как бы разрывается на две противоположные половины, разрушается цельность и целостность поступка (события), а значит, и его действительность – поступок человека приобретает статус *не-действительного*, и вместе с ним статус *не-действительного* приобретает и его *бытие*.

И очевидно, что это серьёзная проблема, первое серьёзное препятствие на пути к первой философии, от которого Бахтин, будучи честным и не-

предвзятым исследователем, не может отмахнуться, не может взять и замолчать [6] его. От этой смысловой общезначимо-теоретической стороны поступка нельзя отмахнуться. Она есть. И она должна быть! С этим никто не спорит. Другое дело, может ли поступок, понятый прежде всего как общезначимое теоретическое суждение, то есть взятый только с какой-либо одной своей стороны, явиться тем самым необходимым и достаточным фундаментальным основанием первой философии? Для М. М. Бахтина и для нас ответ очевиден: нет, не может, потому что основание фундаментальной онтологии должно быть, и это опять же очевидно, абсолютно непоколебимым, или, говоря словами Бахтина, должно обладать абсолютным *долженствованием*: поступок должен быть абсолютно долженствующим для всякого, кто его совершает, для всех людей вместе и для каждого человека в отдельности. Но таковым не может стать поступок, взятый только со своей смысловой общезначимо-теоретической стороны. М. М. Бахтин разъясняет этот момент, связывая принцип долженствования с понятием истинности теоретического суждения: «Для долженствования недостаточно одной истинности, но и ответный акт субъекта, изнутри его исходящий, акт признания в истинности долженствования, и этот акт совершенно не проникает в теоретический состав и значимость суждения. Почему, поскольку я мыслю, я *должен* мыслить истинно? Из теоретически-познавательного определения истинности отнюдь не вытекает её долженствование, этот момент совершенно не содержитя в её определении и невыводим оттуда; он может быть только извне привнесён и пристёгнут (Гуссерль). Вообще ни одно теоретическое определение и положение не может заключать в себе момент долженствования, и он невыводим из него» (С. 14).

И действительно, что заставляет меня теоретически истинное и общезначимое суждение воплощать в индивидуально-исторический поступок? Почему в одном случае теоретическая истина будет дополнена и воплощена в жизнь индивидуально-историческим ответственным поступком, а в другом с той же самой истиной этого не случится? Пока мы ещё не можем ответить на эти вопросы, но уже сейчас вместе с М. М. Бахтиным можем однозначно констатировать по крайней мере следующий факт: «Момент теоретической истинности необходим, чтобы суждение было должноствующим для меня, но не достаточно, истинное суждение не есть тем самым уже и должный поступок мышления» (С. 13). Иначе говоря, для теоретической значимости (истинности) суждения безразличен уже неоднократно упоминавшийся индивидуально-исторический момент. Бахтин подчёркивает, что меня, живого, целостного, ответственно мыслящего, нет в моём теоретически значимом сужде-

нии. Механизм превращения суждения, пусть даже абсолютно истинного в теоретически-смысловом плане, в ответственный поступок его автора остаётся пока не прояснённым.

С другой стороны, как теоретическая в себе истинность суждения не может обосновать факта долженствующего превращения его в ответственный поступок конкретного человека, так и само по себе долженствование не может обосновать теоретическую истинность суждения, поскольку, очевидно, не является формально-логическим (категориальным) моментом этого суждения. Итак, с одной стороны, ответственно-живое, индивидуально-историческое *долженствование*, с другой стороны, формально-логическая, общезначимо-теоретическая *истинность*. На первый взгляд может показаться, что вместе с М. М. Бахтиным мы столкнулись с явным противоречием, парадоксальной и неразрешимой ситуацией антагонистического противостояния двух не сводимых друг к другу сторон. И это было бы действительно так, если бы бытие человека не было бы единым, цельным и целостным, органично соединяя в себе множество разнообразных миров, среди которых центральное положение занимают два мира: *мир отвлечённо-теоретический автономный* и *мир участно-исторический ответственный*. Эти миры как две стороны одной медали, на каждой стороне нанесено своё изображение, каждая выполняет свою функцию, вместе они образуют одно единое и единственное целое. Общезначимо-теоретическая истинность суждений порождается первым миром, индивидуально-историческое долженствование поступков – вторым миром.

В заключение данной статьи обозначим основные тезисы М. М. Бахтина, заявляемые им на первых страницах трактата «К философии поступка» в качестве перспективного плана построения в будущем своей фундаментальной онтологии. Здесь сразу следует указать на то, что, конечно же, эти тезисы никак стилистически не выделены самим Бахтиным (и позднее издателями) в тексте самого трактата. Экспликация этих тезисов из общего смыслового целого массива бахтинского текста – находка автора данного исследования. Другое дело, что даже будучи не выделенными каким-либо специальным (особым) образом самим Бахтиным, упомянутые тезисы явно *предполагались* им в качестве плана или своеобразного ключа к адекватному пониманию и дальнейшей разработке как рассматриваемого нами трактата, так и всей своей философии в целом. Учитывая характер рукописи «К философии поступка» – отрывочные рабочие записи, а также то, что сам М. М. Бахтин не принимал участия в подготовке рукописи к изданию, не стоит удивляться тому, что такой важный эпизод до настоящего момента оставался, по сути, незамеченным.

Вот эти тезисы:

1. Как уже говорилось выше, «ни одно теоретическое определение и положение не может заключать в себе момент долженствования и он не выводим из него» (С. 14).

2. Долженствование не имеет определённого теоретического содержания. М. М. Бахтин: «На всём содержательно значимое может сойти долженствование, но ни одно теоретическое положение не содержит в своём содержании момента долженствования и не обосновывается им» (С. 14).

3. Нет эстетического, научного и тому подобного долженствования. Однако нет и этического долженствования (набора каких-либо содержательных норм). Как подчёркивает Бахтин, то, что мы называем этическими нормами, «суть главным образом социальные положения, и, когда будут обоснованы соответственные социальные науки, они будут приняты туда» (С. 14).

4. «Долженствование есть своеобразная категория поступления-поступка (а всё, даже мысль и чувство, есть мой поступок), есть некая установка сознания...» (С. 14)

5. «Нет определённых и в себе значимых нравственных норм, но есть нравственный субъект с определённой структурой (конечно, не психологической или физической), на которого и приходится положиться: он будет знать, что и когда окажется нравственно-должным, точнее говоря, вообще должно...» (С. 14)

Какие выводы мы можем сделать из этих пяти тезисов? Первое: ключевой категорией бахтинской философии является категория «долженствование». Второе: категория «долженствование» является исходным пунктом, базисом и фундаментом онтологического проекта «первой философии» М. М. Бахтина. Третье: обращение к проблемно-смысловым полям науки вообще, эстетики и этики в частности в трактате «К философии поступка» (к филологии, лингвистике, культурологии и другим в последующих известных работах) предпринимается Бахтиным для того, чтобы выявить и обозначить корень «долженствования», то есть понять, откуда «сходит» (как пишет мыслитель выше в цитате, выделенной нами в качестве второго тезиса) на что-либо долженствование, понять, из-за чего что-либо «вдруг» становится должно. Четвёртое: как бы забегая вперёд, Бахтин сразу предполагает, что «долженствование» есть некая особая установка сознания нравственного субъекта, на которого (а точнее будет сказать, на которую, поскольку речь идёт всё же в первую очередь об установке сознания субъекта, и уже во вторую очередь о самом субъекте, обладающем или не обладающем этой установкой) нам и приходится положиться в деле определения того, что и когда окажется должно.

Примечания

1. Щитцова Т. В. Событие в философии Бахтина. Минск: И. П. Логинов, 2002. 300 [3] с.

2. Бахтин М. М. К философии поступка // Работы 20-х годов. Киев, 1994. С. 9–69. Далее ссылки на это издание даны в круглых скобках с указанием страницы.

3. Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 1. Метафизика. М., 1975. С. 63–369.

4. Бахтин М. М. Искусство и ответственность // Работы 20-х годов. Киев, 1994. С. 5–9.

5. «Философия есть, собственно, ностальгия, тяга повсюду быть дома». См.: Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. 1989. № 9. С. 116–122.

6. Или заслать её в хайдеггеровском смысле этого слова.

УДК 141.32

Л. И. Жижилева

ГЕНДЕРНАЯ ПРОБЛЕМА В РУССЛЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Гендерная проблема поднималась ещё в индустриальном обществе, но сохраняет свою актуальность и сегодня. Она активно исследовалась различными научными направлениями, в том числе, женской историей, как проблема неравенства мужчин и женщин, а также как вопрос о равноправии в политической, семейной и трудовой сферах. Наиболее адекватное представление о целостности и устойчивости человеческой сущности, поиске взаимоприемлемых отношений с миром дается экзистенциальной философией. В ней экзистенциальная личность является самореализующейся личностью, обладающей внутренней свободой и толерантностью к людям. С детства необходимо уделять внимание формированию экзистенциальной личности (психофизиологическим особенностям становления, методам воспитания личности), что способствует не только обретению устойчивости в мире, но также и решению разнообразных проблем взаимоотношения с ним, в том числе в аспекте гендерной толерантности.

The problem of a gender was raised in industrial society but is still unsolved now. The problem has been actively investigated by different scientific branches as a problem of men's and women's inequality, including different aspects of female history and aspects of equality in political, labour, family rights. The most adequate description of the entirety and the stability of human's entity, the search of interacceptable relations with the world is given by existential philosophy. Existential personality is the self-realizing personality with inner freedom and tolerant regards to any other person. From the childhood we must pay attention to the existential personality's forming (psycho-physiological particularity of becoming, methods of upbringing) which promotes not only finding the stability in the world as a general sensation, but also solving the particular problems in relations with the world, like in the aspect of gender tolerance.

ЖИЖИЛЕВА Лариса Ивановна – кандидат философских наук, преподаватель Московской финансово-юридической академии
© Жижилева Л. И., 2009

Ключевые слова: гендер, неравенство полов, экзистенциальная философия, экзистенциальная личность, самореализующаяся личность, толерантность, гендерная толерантность, детство, идентичность, свобода.

Keywords: Gender, sexes inequality, existential philosophy, existential personality, self-realizing personality, tolerance, gender tolerance, childhood, identity, freedom.

Женское начало издавна как воспевается в культурах различных народов, так и осуждается их же морализаторскими религиозно-идеологическими представлениями. Подобный взгляд хорошо раскрывается в доходящих к нам из глубины веков свидетельствах взаимного устроения мужского и женского образов жизни, идеалов их взаимоотношений, передающих восхищение внешними эстетическими характеристиками женской сущности и осуждающих не укладывающееся в общепринятый коллективом образ жизни и мышления. Акцентирование внимания на созерцании телесных характеристик и изменчивости канонов женской красоты в соответствии со вкусами и потребностями эпох создает этими источниками представление о непостоянстве и поверхностности женщин, их неспособности дойти до глубин миропонимания, невозможности даже сравняться с мужчинами в умении рационально и неэмоционально оценить ситуацию и принять верное решение.

Продуктом рационально «обосновываемого» видения женского начала явилось представление о социальной зависимости женщин от мужчин, неравенстве полов. Наиболее ярким выразителем противоречий, в том числе и гендерных, является новоевропейское индустриальное общество с его декларированием прав и свобод и реальным их попиранием, в нем осознается и формулируется гендерная проблема. Отголоски напряженных взаимоотношений полов проявляются и в современном сегменте рационально-морализаторской культуры, распространенной в повседневном опыте бытового общения, построенном на воспроизведение резко-агgressивных технологий взаимоотношения индустриального типа. Обоснованием таких отношений становятся представления о природно-социальной предопределенности женщины, которые прослеживаются, например, в позиции нашего современника Н. В. Хамитова. Решая проблему одиночества мужчины и женщины и используя для аргументации своих положений аспект патриархальной родовой традиции взаимоотношения полов, автор интерпретирует ее для желаемых им отношений. Следующим образом характеризует философ бытийный статус нашей современницы: «Только через женщину род ощущает свое бессмертие. Поэтому женщина связана с родом тысячами психических нитей, которых лишен мужчина. Род всегда считает женщину своей собственностью и отдает мужчине лишь в относительное владение» [1]. Не вполне

оказывается ясным, о каком роде идет речь, если современная семейная традиция насчитывает ограниченное число поколений, а современная женщина чувствует себя настолько же независимо от претензий своей семьи, насколько и мужчина. Не удивительно, что Н. В. Хамитов, считая женщину лишь объектом взаимоотношения мужчины с родом, приходит к выводу о том, что самостоятельной творческой, созидающей, гениальной личностью может быть только мужчина, а женщине им отводится лишь скромная роль Музы. Философ не учитывает, что современный европейский человек, культуру которого он анализирует, в силу длительного процесса индивидуализации далек от родовой предопределенности. В условиях глобализации род – это скорее планетарное объединение биологического вида «человек». Это социум, противостоящий иным живущим, населяющим Землю, а также, возможно, космическое пространство. И наглядный жизненный опыт свидетельствует о несколько натянутой позиции Н. В. Хамитова в статусной постановке женщины. Продолжается его желание проанализировать проблему личности на не свойственной современному человеку бытийной почве традиционно-мифологического мировосприятия без учета изменений, произошедших с обществом и человеком за несколько веков.

Осознание гендерных противоречий как проблемы обусловило пристальное внимание исследователей к ней, особенно в конце XX – начале XXI в., рассматривающих гендер в фокусе разнообразных наук. Была сформулирована гендерная теория, которая исходит из того, что общества полового неравенства искусственно конструируют такие различия. Так, О. А. Воронина пишет, давая характеристику теории: «Она утверждает, что социальные различия между мужчинами и женщинами не детерминированы их анатомическим полом, а социально сконструированы» [2]. Одним из распространенных в современном общественном сознании решений гендерной проблемы является следующее: «Добиваться равноправия женщин и мужчин, видимо, можно только путем создания приоритетных, или, по крайней мере, щадящих условий с помощью механизмов социальных гарантий, квотирования, целенаправленной кадровой политики» [3]. Однако создание «особых» условий при первоначальной разнице набора ценностей, на которых строится женская и мужская идентичность, о чем говорит социолог, безусловно, серьезно не скажется на решении проблемы. Так, несмотря на то, что правовое регулирование полового неравноправия активно проводилось в XX в. на законодательном уровне, гендерная проблема поднимается до сих пор. Установление же преимуществ женщинам в вопросах социальных гарантий скорее указывает на их особое положение, чем на равноправие. Дей-

ствительное равенство ощущается тогда, когда в общественном сознании такой вопрос не поднимается вообще, причем оно не будет навязывать полам некоторый набор ценностей, определяющих гендерную идентичность.

На наш взгляд, чтобы общественное сознание созрело до действительного решения гендерной проблемы, она должна быть исследована прежде всего на уровне внутренних экзистенциальных ощущений человека, определения его смыслов, ценностей, идентичности. Гендерная проблема для конкретной личности является свидетельством неустойчивости ее существования, враждебных взаимоотношений с миром и может найти наиболее адекватное решение в русле экзистенциальной философии, направления, которое наиболее адекватно отражает принципы полноты бытия, самоосуществления личности, поиска приемлемых отношений с миром. Экзистенциальное бытие человека рассматривается, в том числе, в работах Н. Аббанино, Н. А. Бердяева, Ф. М. Достоевского, А. Камю, Ж. П. Сартра, П. Тиллиха, М. Хайдеггера, К. Ясперса. Огромную роль в постановке и разрешении вопроса неустойчивости человеческого бытия играют работы Э. Фромма (особенно идея «бегства от свободы»), исследования педагогов и психологов в русле концепции становления личности (работы А. Адлера, Л. С. Выготского, И. С. Коня, А. Маслоу, К. Хорни, Э. Эриксона), этнологические аспекты формирования ребенка разных культур в процессе воспитания М. Мид, идеи адаптации современного человека к миру, выдвинутые А. Печчеи, Э. Тоффлером и др.

Кроме того, проблематика настоящей статьи вписывается в общее русле авторского исследования экзистенции, экзистенциальной истории, экзистенциальной личности [4]. Нам видится, что человеческое бытие, отношение к внешнему миру, решение гендерного вопроса определяются личной жизненной позицией, на которую влияют индивидуальные и социальные факторы. Наиболее адекватно позицию полноты человеческого бытия, позитивного взаимоотношения с миром, гендерной толерантности отражает концепция экзистенциальной личности. Это личность, создающая саму себя на принципах свободы (прежде всего внутренней), самоосуществления на основе избранного набора ценностей (идентичности), ответственного поведения, поиска взаимоприемлемых отношений с миром (коэкзистенциального общения). Экзистенция такой личности – это не обычное повседневное безгласное и скрытое существование, а «мужество быть» (П. Тиллих), мужество быть с этим миром, находить с ним согласие несмотря на его кажущуюся абсурдность (что обычно выражается языком экзистенциальных переживаний). Это мужество каждой клеткой тела ощущать краткость собственного земного бытия и использовать эту временен-

ность для своего самоосуществления, которое не имеет пределов и направлено в вечность (иначе не имеют смысла наши жизненные усилия). В повседневности общественно скрытого существования такая личность всего лишь идеал, далекий от действительности, поскольку активна, неустойчива, не защищена общественной моралью. Настоящее движение к свободному выражению индивидуальности – это движение к своему идеалу сквозь тернии этой морали, это верный путь решения именно своих бытийных проблем.

Нахождение «стержня» собственной устойчивости через путь самореализации меняет осознание человеком окружающего мира. Человек, ищащий и решающий проблему в себе, а не во внешнем мире, станет терпимей к последнему, любому проявлению иного. Таким образом, тема гендерных противоречий нам видится решаемой на уровне каждой личности, поиска способов ее устойчивого существования и толерантного отношения к миру на почве принятия экзистенциального мировидения. Движение к экзистенциальной личности – это и есть верное направление к устойчивости и гендерной толерантности.

Условия толерантного отношения к миру закладываются не столько в опыте самовоспитания взрослого человека, хотя он имеет колossalное значение в организации направляющей саморазвития личности. Базовым уровнем становления таких условий должен стать период формирования самой личности в детском возрасте, когда складывается особый характер соотношения индивидуального развития и социализации человека, влияющий на бытие человека в мире, когда сформированное в детстве ощущение внутренней свободы может направлять неиссякаемый поток усилий человека на самореализацию. Анализ именно этого периода развития человека, на наш взгляд, и является тем отправным моментом, когда каждый человек обращается к проблемам своего детства, ища причину сегодняшних противоречий с окружением в себе, своих детских проблемах и комплексах. Поэтому предотвращать гендерные противоречия необходимо в детских возрастах, дабы наряду с личностной устойчивостью формировалась и гендерная толерантность человека.

Анализ комплекса педагогических и психологических исследований, выполненный автором в диссертационном исследовании [5], позволяет говорить о том, что формирование устойчивости и толерантности личности определяется методиками ее воспитания,ложенными на почву психофизиологических особенностей формирования ребенка. Индивидуализация ребенка осуществляется в направлении роста его независимости от родителей, осознания им собственного «Я». Однако внешняя самостоятельность, проявляемая в способностях без помощи других лиц осуществлять свои физиоло-

гические функции, должна сопровождаться и ростом внутренней свободы, возможности осуществлять обдуманные ответственные поступки. Именно внутренняя свобода и становится базой для формирования самоидентичности, представления о себе как о цельной, устойчивой личности. Такая личность в наименьшей степени детерминируется условиями внешней среды и направлена на поиск адекватных взаимоотношений с миром. Человек, определяемый внешней средой, живет в ситуации постоянной смены идентичностей («игровая идентичность»), он отчужден от себя, нестабилен, враждебен окружающему миру. Наилучший пример формирования внутренней свободы ребенка дает традиционная культура, в которой маленький человек с раннего возраста проявляет самостоятельность и постепенно социализируется в условия собственной культуры. В новоевропейской культуре, развивающейся на основе буржуазных отношений, осуществляется форсированная социализация ребенка без учета психофизиологических условий его развития, что чревато подавлением в зародыше формирования внутренней свободы личности. Отсюда материально успешные люди так внутренне нестабильны, ранимы, подвержены внешней проработке. Ярким проявлением подобной социализации стало формирование массовой культуры, тотальной враждебности народов, вылившейся в серию мировых войн XX в.

Таким образом, ребенок с раннего возраста дольше должен оставаться самостоятельным, что позволит сформировать его эго-идентичность, ту базу, на которой взрослый человек сможет полноценно бытийствовать, детерминированный собой. И в этом огромная роль принадлежит диалоговому общению с ребенком, устраниению из воспитательных практик форсированной социализации, осуществляющей диктатом или тотальной опекой над ребенком. Устойчивая, внутренне свободная личность способна решать гендерную проблему, поскольку от ее решения зависят адекватные взаимоотношения с миром.

Однако в общественном сознании до сих пор существует представление о том, что мальчик должен вырасти жизненно активным, инициативным, самостоятельным, независимым, поскольку именно на него должна быть возложена ответственность за состоятельность его самого в построении карьеры и его будущей семьи. Такая позиция будет иметь адекватное психологическое выражение в ситуации воспитания у него ранней эго-идентичности и при его постепенной социализации. Его внутренняя свобода и желание проявлять такую активность будут напрямую соответствовать поставленной цели – самореализации, в том числе в вопросах карьеры и семьи. Успешный и цельный молодой человек скорее станет искать точки соприкосновения с окружающей средой, терпимей буд-

дет относиться ко всему иному, в том числе и противоположному полу.

Однако сформированный в ситуации диктата или тотальной опеки молодой человек со временем может предпочесть избегать всякой ответственности, инициативного и лидирующего поведения. Враждебное влияние внешней среды для таких людей оказывается сильнее их внутренней готовности наладить взаимоотношения с ней. Даже нацеленные на активную, лидирующую позицию такие люди расценивают окружающий мир как мир конкуренции и, таким образом, готовы лишь бороться с ним, ставя себя в психологически и бытийно неустойчивую ситуацию, сопровождающуюся постоянными психическими срывами, конфликтами на разном уровне общения, проблемами со здоровьем. В таких условиях проще принять аналогичную родительской семье ролевую функцию силового подчинения и безответственного поведения (беспрекословное соответствие начальству, конформизм). Но неадекватные «мужскому поведению» на работе подобные неустойчивые люди компенсируют подчиненную позициютиранией в своем доме, насилием над близкими людьми. Таким образом, психологическим выражением неустойчивости человека становится его явная враждебность, более устойчивая личность толерантна в отношении иного. Вероятно, только самореализация, карьерная успешность поможет такому мужчине поверить в собственные силы, направить свое мировосприятие в позитивное русло. И если позиция позитивного мироощущения станет преобладающей, а она требует равноправного диалога с окружающим миром, то он сможет проявлять гибкость и в вопросах пола, тогда, вероятно, стоит ожидать и толерантного отношения такого мужчины к женщине.

Воспитание девочки с позиции слабой, зависимой, послушной в своей будущей семье от мужа соответствует силовой модели воспитания и имеет давний опыт. Женщина длительное время в отсутствии механизмов социальной мобильности и воспитательного плюрализма действительно находилась на вторых ролях, обеспечивая благоприятные условия семейной жизни мужу и детям. Роль женщины в современной жизни заметно меняется, поскольку она активно включается в механизмы производственной деятельности и новейших социальных процессов, требующих высокой мобильности, активности, деятельностного отношения к своей судьбе. Такая женщина больше не может находиться на вторых ролях в социальных процессах, семейной жизни, меняется ее роль и статус, она проявляет активность как в вопросах карьеры, так и семейной жизни.

К чему приводит силовая модель воспитания, наглядно видно на примере современных зрелых женщин, чей детский возраст приходился на со-

ветский период стандартной семейно зависимой модели воспитания. Советская женщина, хотя и имела возможность выбора собственной профессии, но подчиняла его семейной жизни, организации процесса воспитания своих детей. Общественное сознание осуждало внесемейный статус женщины, ее стремление к собственным творческим проявлениям вне этой позиции, готовило ее к роли производственно-активной единицы и «несущей конструкции» семейного быта. Что из этого получилось? В современных условиях, когда от них требуется принятие кардинальных, ответственных решений, касающихся их карьеры, семейных вопросов, они нередко испытывают большой психологический дискомфорт от неготовности к их принятию. Сложно самостоятельно и постоянно строить свою карьеру, организовать и направлять собственный бизнес, не делать трагедии из несостоявшейся семейной жизни и не цепляться за первых встречных мужчин, ища их поддержки и участия. Немало деятельных женщин в современном бизнесе психологически «готовы» подчиняться в собственной семье диктату и произволу мужа, оправдывая эту позицию желанием казаться слабой, женственной, беззащитной.

Идея слабости и беззащитности женщины не имеет в современном обществе реальных проявлений, скорее, это мифологизированный образ предыдущих эпох, представляющий укорененных только в семейно-культурной среде светских барышень. Женщина, особенно XX жестокого века, просто не могла соответствовать такому образу. Желание казаться таковой время от времени – это скорее проявление ухода от реальности в грезы романтических отношений. Однако если потребность к проявлению слабости является постоянным ощущением женщины, то это свидетельство воспитания из девочки неустойчивой, подчиняющейся диктату личности, соответствующей садо-мазохистскому типу. Внутренне принимая эту ситуацию (хотя внешне и пытаясь протестовать), такие женщины, как и неустойчивые мужчины, тоже формируют из окружающего мира образ врага. Протестуя против насилия мужа в семье, руководителя в коллективе, такие женщины в действительности не могут существовать без подобных отношений, которые им кажутся проявлением хоть какого-то внимания к себе, пусть и силовым образом. Кому не известно расхожее утверждение: «Бьет значит любит». Здесь реальный недостаток любви, заботы, внимания партнеров друг к другу заменяется насилием, неспособностью принять другого как полноценную и равную личность, открыться ей в диалоговых отношениях.

Таким образом, насилистенные модели воспитания не только извращают в сознании ребенка реальные представления о взаимоуважении и любви, которая ассоциируется с потребностью подчи-

нать и подчиняться, но и создают враждебную среду, в которой тот же «любимый» одновременно отождествляется с «врагом», и такой образ взаимного восприятия мужчин и женщин друг друга делает их союзы полем постоянной битвы и взаимной неудовлетворенности.

Позиция гендерной толерантности требует отбросить стереотипы общественного восприятия другого пола через образ «врага», она возможна только при равнозначном отношении людей друг к другу как к личностям. Потому в семейно-государственном воспитании необходимо исключить методики силового воздействия на человека, направлять усилия на формирование полноценной, внутренне свободной личности, для которой личностная устойчивость и гендерная толерантность станет необходимой потребностью.

Таким образом, рассматривая гендерную проблему как проблему неравенства полов, сконструированную обществом, строящимся на принципах конкуренции, мы считаем, что она не может быть адекватно решена на уровне государственной политики. Многолетние законодательные варианты решения проблемы не приносят ощущения разрешенности межполовых противоречий, что подтверждает и повседневная практика отношений между полами. Какими бы ни были законодательные меры, отношение человека к проблеме определяется его общим ощущением этого мира, которое формируется начиная с детского возраста, применяемых методик воспитания. Гендерная проблема находится в русле этого мироощущения человека и требует разрешения на уровне личности. Враждебность, проявляемая человеком, свидетельствует о его неудовлетворенности внешним миром, в том числе в вопросах пола, неустроенности и неустойчивости в мире. Терпимость ко всему инаковому проявляется и как принятие представителя противоположного пола, указывает на установление взаимоотношений с миром. Таким образом, *решение гендерной проблемы необходимо рассматривать в русле решения проблемы личностной устойчивости человека в мире, полноты человеческого бытия*.

Экзистенциальное мировидение позволяет говорить о том, что полнота человеческого бытия, ощущение им собственной цельности возможны в условиях самореализации личности, осуществляющей внутренне свободным и целеполагающим поведением. Установка на подобное поведение не является случайной, это отрефлексированный образ практики многовекового мироощущения человека, воспитываемый в людях различных культур. Опыт воспитательного процесса, применяемого в традиционных культурах, показывает, что ребенок формируется в соответствии с его психофизиологическими особенностями становления – максимальное развитие эго-идентичности в раннем детстве с последующей социализацией вырастает с ощуще-

нием полноты бытия и доверия окружающему миру. Ребенок индустриальной культуры прежде, чем стать самостоятельным, предварительно жестко социализируется, чем достигается трансформация его восприятия мира, а сам мир рассматривается как враждебный его неопределенной идентичности. В современном мире достижение полноты бытия самореализующейся личности возможно только с учетом опыта воспитательного процесса традиционного общества.

Реализация направленности личности на полноту бытия сопровождается поиском оптимальных отношений в этом мире, идеалом которого является равноправное коэкзистенциальное общение, терпимое отношение к иной позиции, иной точке зрения. В данном аспекте и рассматривается решение гендерной проблемы. Любовь и забота, раскрывающие существо межличностных отношений, не должны подменяться мазохистскими представлениями о взаимном насилии как проявлении внимания, решения проблемы одиночества. Взаимное равенство в отношениях представителей обоих полов действительно возможно при равных условиях индивидуализации и социализации, когда глав-

ным отличием гендерной идентичности будет лишь биологическое, при этом не общество, а сам человек, благодаря силе своей внутренней позиции, будет конструировать собственную идентичность, находя для себя общее и особенное в отношениях с духовно близкими людьми.

Сегодня гендерные противоречия находятся в русле использования враждебных конструктов общественного мнения, направленных и против самого человека, реализующего такую позицию, поскольку она свидетельствует о его личностной неустойчивости.

Примечания

1. Хамитов Н. В. Философия одиночества. Опыт вживания в проблему. Одиночество женское и мужское. Киев: Наукова думка, 1995. С. 88
2. Воронина О. А. Оппозиция духа и материи: гендерный аспект // Вопросы философии. 2007. № 2. С. 56.
3. Гумбогло М. Н. Идентификация идентичности: этносоциальные очерки. М.: Наука, 2003. С. 165.
4. Жижилева Л. И. Историческое бытие в экзистенциальном измерении: дис. ... канд. философ. наук. Киров, 2007.
5. Там же.

СОЦИОЛОГИЯ

УДК 351.71

Э. Н. Рычихина

ЗНАЧЕНИЕ РАЗРАБОТКИ СИСТЕМЫ УПРАВЛЕНЧЕСКОГО МОНИТОРИНГА ДЛЯ РУКОВОДСТВА МУНИЦИПАЛЬНЫМИ ОБРАЗОВАНИЯМИ

Мониторинг активно внедряется в управление различными социальными системами, в том числе и в местном самоуправлении. Однако не всегда руководители администраций муниципальных образований могут оценить значение и возможности управленческого мониторинга в практике их деятельности. В статье показываются основные направления, в которых мониторинг может оказать существенную помощь руководству муниципальных образований.

Importance of development of the managerial monitoring system for the municipal education.

Annotation: Monitoring is being actively introduced to management of various social systems, including a local self-governing. However, managers of municipal institutions cannot always assess an importance and capabilities of the managerial monitoring in practice. This article shows the main areas, where monitoring could provide a significant assistance for managers of municipal institutions.

Ключевые слова: управленческий мониторинг, муниципальное образование, показатели мониторинга, внешняя среда, статистическая информация.

Keywords: managerial monitoring, municipal institution, monitoring scorecards, external environment, statistical information.

Современное развитие общества требует все большего внимания к управлению муниципальными образованиями (МО). От результатов этого управления зависит качество жизни населения. Не случайно растет количество работ и периодических изданий, посвященных подходам к решению проблем местного самоуправления. Одним из важнейших резервов улучшения процесса управления является формирование системы информационного обеспечения управления. Как отмечается авторами учебника под руководством В. Б. Зотова, задача органов местного самоуправления – использовать все каналы информации, иметь достоверные сведения об отношении всех слоев общества к

своей деятельности, анализировать эти сведения и на их основе корректировать свои действия [1].

Формирование системы управленческого мониторинга для муниципальных образований играет значительную роль в информационном обеспечении управления. Мониторинг представляет собой процесс систематического отслеживания и сбора данных об объекте управленческой деятельности как системе и внешних факторах, влияющих на него, обработка полученных результатов, их сохранение, использование и распространение с целью эффективного воздействия субъекта управления на управляемый объект [2].

Именно мониторинг позволяет решить многие проблемы, имеющие место в муниципальном управлении. В настоящее время в нашей стране еще не сложилась оптимальная система мониторинга в управлении муниципальными образованиями, нет проработанной на всех уровнях методологической базы для организации и проведения мониторинга, позволяющего оптимально и эффективно управлять муниципальными образованиями на современном этапе развития. При создании управленческого мониторинга в организациях возникают сложности и, как следствие, недостатки. Назовем наиболее типичные из них: поверхностный, обрывочный, формальный подход к сбору мониторинговой информации, неумение использовать полученные данные в управлении и разработке стратегий, недостаточные умения в обобщении, сравнении, анализе данных руководителями на всех уровнях. Сложность создания системы управленческого мониторинга заключается в том, что нельзя подходить к мониторингу догматически, на основе имеющихся схем, без должного осознания и осмысливания его сущности, без учета особенностей конкретной организации.

К числу причин, которые определяют актуальность и значимость выделения подсистемы стратегического мониторинга на муниципальном уровне, А. С. Леонтьева и В. А. Кротов относят следующие аспекты:

- необходимость обоснования и корректировки всего комплекса управленческих решений для достижения намеченных функциональных целей и стратегических приоритетов развития муниципальных образований;

- потребность в информационно-аналитическом обеспечении всех участников процесса стратегического управления на территории муниципального об-

РЫЧИХИНА Элина Николаевна – кандидат социологических наук, доцент по кафедре социологии управления Современной гуманитарной академии
© Рычихина Э. Н., 2009

разования, повышение их компетентности при осуществлении функций контроля и коммуникации;

– невозможность обеспечить адекватность и практичесность стратегического управления муниципальным образованием без непрерывного, поддерживающего аналитического сопровождения [3, с. 84].

Как отмечают Н. А. Акимова и Л. П. Кружкова, одной из основных проблем, которые существуют в современном управлении муниципальными образованиями, выступает низкий уровень научно-методического обеспечения этого процесса. Так, например, предъявляются одинаковые методические требования по созданию комплексной программы социально-экономического развития территорий к МО разного типа [4, с. 112].

Разработка системы мониторинга с возможностью отслеживания обязательных и выборочных показателей в данном случае позволит решить эту проблему, что облегчит работу управления прежде всего в небольших муниципальных образованиях. Группировка показателей (индикаторов) мониторинга и возможность представления их в совокупности в наглядном виде позволяет руководству МО осуществлять сбалансированное управление на территории.

Внедрение системы управленческого мониторинга должно сопровождаться разработкой определенных нормативов, которые будут фиксировать допустимые значения основных социально-экономических показателей. Это позволит вовремя заметить появление негативных тенденций. Программное обеспечение управленческого мониторинга, снабженное допустимыми показателями, будет способствовать тому, что снижение порогового показателя ниже допустимой нормы или приближение к критическому состоянию будет устанавливаться в автоматическом режиме.

Также в исследованиях Н. А. Акимовой и Л. П. Кружковой подчеркивается важность проблемы информационного обеспечения управления муниципалитетов. В настоящее время основным источником получения информации для анализа социально-экономического развития является система статистической отчетности. Однако статистическая информация предоставляется органами государственной статистики на платной основе и зачастую не соответствует предъявляемым к ней требованиям, что не позволяет своевременно выявлять основные проблемы и определять приоритетные направления развития [4, с. 113].

Более категоричны в своем отношении к развитию статистики Н. В. Черемисихина и В. М. Золотухина, которые полагают, что становление региональной и муниципальной статистики в России находится в стадии своего первоначального развития. Самостоятельных статистических структур в органах власти и управления на региональном и муниципальном уровнях нет. Далее они отмечают,

что создание региональной и муниципальной статистики как самостоятельной организационной структуры в стране, выполняющей комплекс статистических работ на территории и взаимодействующей с государственной статистикой, в ближайшее время является проблематичным [5, с. 133, 135]. Кроме того, не всегда данные статистики отвечают реалиям МО, особенно в области доходов населения.

Правительством РФ уделяется значительное внимание вопросам совершенствования государственной статистической службы. В принятом в октябре 2006 г. постановлении Правительства РФ № 595 «О Федеральной целевой программе “Развитие государственной статистики России в 2007–2011 годах”» выступает на первый план решение вопросов государственной статистики, на совершенствование которой выделяется в общей сложности 5271 млн р. При этом в данной программе не обращается внимания на проблемы муниципальной статистики [6].

Поэтому внедрение на муниципальном уровне разработанных мониторинговых показателей (индикаторов) позволит построить отношения с органами государственной статистики на договорной основе для получения важных статистических показателей в оперативном режиме и внесения этих данных в систему данных управленческого мониторинга.

Планируемый перевод государственной статистики на выборочные показатели ухудшит информационное обеспечение управления МО. Сформированная система унифицированных показателей, характеризующих социально-экономическое положение муниципальных образований, на нынешнем этапе включает 1205 различных показателей. Однако они не всегда отвечают требованиям управления и не охватывают показатели внутренней управляющей системы.

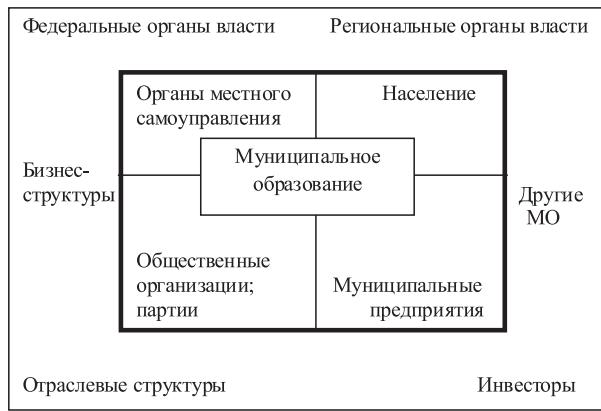
Проблемой является недостаточная подготовленность управленческих кадров МО, не понимающих значение общих функций управления и не умеющих реализовывать их. Мониторинг, как отмечалось выше, создавая условия для планирования, организации, мотивации и контроля, позволит усилить внимание на качественном выполнении этих функций. Наличие мониторинговых данных позволит руководителям МО лучше ориентироваться в тенденциях развития их муниципального образования.

Включение в систему показателей данных о состоянии ближнего окружения внешней среды МО также будет способствовать тому, что эта информация позволит решать проблемы адаптации к возможным внешним возмущающим воздействиям. В результате мониторинг позволяет создавать условия для корректировки планов социально-экономического развития МО.

Системный подход к мониторингу составляющих внешней среды МО поможет более тщательной разработке стратегических планов, которые невозможно составить без оценки состояния факторов как внутренней, так и внешней среды. Формирование мониторинга внешней среды также позволит иметь руководству муниципальных образований данные о перспективах развития не только муниципальных унитарных предприятий, но и о не подчиненных им предприятиях, которые при этом расположены на территории МО. Полученная информация позволит лучше планировать социальное развитие муниципалитетов. На рисунке схематично отражены факторы внешней и внутренней среды муниципального образования, показатели которых должны быть включены в систему управленческого мониторинга.

Значение мониторинга велико и в процессе взаимодействия различных муниципальных образований. Налаженный обмен мониторинговыми данными способствует учету реального положения дел на соседних территориях и учету сформировавшихся там тенденций в решении своих задач или совместному поиску решений наметившихся проблем.

Необходимость разработки системы мониторинга для муниципальных образований объясняется также тем, что сформулированные и построенные в систему показатели (индикаторы) позволят решить проблему прогнозирования развития МО, выбора наиболее важных направлений развития на долгосрочную перспективу, то есть формирования стратегического плана социально-экономического развития.



Факторы внешней и внутренней среды муниципального образования

Регулярный сбор информации в системе мониторинговых наблюдений будет способствовать решению многих важнейших вопросов жизнеобеспечения муниципальных территорий. Например, при решении градостроительных вопросов с учетом интересов всех жителей территории и создания комфортных условий для проживания на основе анализа динамики мнения жителей МО.

Налаженная система мониторингового опроса жителей МО позволит сформировать не только базу информационных данных для руководства муниципального образования, но и осуществлять формирование общественного мнения в результате, с одной стороны, процесса сбора информации (при опросе), а с другой – при публикации результатов мониторинговых отслеживаний в местной прессе.

При организации и проведении управленческого мониторинга необходимо подходить к нему как к составной части информационной системы управления. Управленческий мониторинг будет представлять собой его подсистему. Эффективность отдельных видов мониторинга, которые внедряются сегодня в систему управления отдельных направлений деятельности: финансов, маркетинга, качества и так далее, – будет значительно выше, если они будут объединены системой общих управленческих функций, в виде которой на сегодняшний день выступает мониторинг.

Таким образом, современное управление характеризуется определенным ростом проблем, вызванных повышением объема и скорости информационных потоков, которые необходимо постоянно обрабатывать и использовать с целью повышения эффективности управления. Для решения этих возникающих проблем необходимо постоянно совершенствовать систему управления. В частности, применение управленческого мониторинга будет способствовать во многом решению значительной части управленческих проблем. Мониторинг в муниципальном образовании позволяет систематизировать информацию о состоянии муниципалитета, уровне управления им и показать тенденции и возможности конкретного МО, формировать условия для прогнозирования его развития, создавать основу для стратегического планирования всех сторон жизнедеятельности МО и на этой основе формировать комплексные программы, выявлять резервы для дальнейшего развития муниципального образования.

Примечания

1. Система муниципального управления: учебник для вузов / под ред. В. Б. Зотова. СПб.: Питер, 2008.
2. Рычихина Э. Н. Мониторинг как общая функция управления: монография. Ухта: Изд-во УГТУ, 2007.
3. Леонтьева Л. С. Стратегически ориентированное управление муниципальным образованием: монография. Ярославль: ООО «Аверс Плюс», 2007.
4. Акимов Н. А. Проблемы территориального планирования в современных условиях // Перспективы социально-экономического развития муниципальных образований. Новокузнецк: НФИ КемГУ, 2008.
5. Черемисихина Н. В. Современные аспекты становления и развития региональной и муниципальной статистики: монография. Тамбов: Изд-во Пермина Р. В., 2006.
6. Постановление Правительства РФ от 06.10.2006 № 595 «О Федеральной целевой программе “Развитие государственной статистики России в 2007–2011 годах”».

УДК 334.01

A. R. Идрисова

ПОНЯТИЕ САМООБУЧАЮЩЕЙСЯ ОРГАНИЗАЦИИ

В статье представлены исторические и теоретические предпосылки возникновения концепции самообучающейся организаций; показана специфика самообучающейся организации и охарактеризованы механизмы организационного обучения; охарактеризован зарубежный опыт реформирования органов государственной власти.

Рассматривается содержание современной концепции "Learning Organization"; выявляется сущность и специфика самообучающейся организации; анализируется механизм ее функционирования.

The article is devoted historical and theoretical premises of the concept of the learning organization are presented; specificity of learning organization is shown and mechanisms of organizational training are characterized; foreign experience of reforming of government is characterized.

The maintenance of the modern concept "Learning Organization" is considered; the essence and specificity of the learning organization and mechanism of its functioning is analyzed.

Ключевые слова: самообучающаяся организация, концепция "Learning Organization".

Keywords: self-trained organization, concept "Learning Organization".

По общему мнению современных специалистов в области социологии управления и менеджмента, воспользоваться представившимися возможностями для получения выгоды от процессов нарастающего темпа технико-экономических перемен смогут только организации, умеющие активно распознавать изменения во внешней среде и быстро трансформироваться в соответствии с ее требованиями. Успех деловых организаций зависит прежде всего от адаптации организации к требованиям рынка, включая ориентацию на потребителя и учет действий конкурента, к изменениям технологической среды, реакции на структурные перестройки экономики как в национальном, так и в глобальном масштабе и т. п. [1].

Поэтому исследование и понимание механизмов адаптации и саморазвития организации стало чрезвычайно важным и актуальным сюжетом современной теории управления и менеджмента.

Социологи, менеджеры, экономисты ищут ответ на один из ключевых вопросов, стоящих перед современными организациями: каким образом должна действовать организация, чтобы выжить и дей-

ИДРИСОВА Альбина Раисовна – кандидат социологических наук, старший преподаватель кафедры государственного, муниципального управления и социологии Казанского государственного технологического университета

© Идрисова А. Р., 2009

ствовать эффективно в условиях нарастающего темпа перемен во внешнем окружении?

В поисках ответа на поставленный вопрос возникла концепция самообучающейся организации.

Концепция обучающейся организации возникла в конце 1980-х гг. на основе результатов работ, выполненных в МТИ и в компании Royal Dutch/Shell; ее директор по планированию Ари де Геус опубликовал в 1988 г. в "Harvard Business Review" свою знаменитую, посвященную данной проблеме статью. Теоретическими истоками этой концепции стали различные теории: теория самообновления (Дж. Гарднер); теория организаций, теория организационного обновления (Г. Липпит); концепция обучающихся систем (Д. Шон); теория организационного обучения (К. Арджирис) и др.

Одним из тех, кто ввел в научный оборот и популяризировал понятие «самообучающаяся организация» ("Learning Organization"), был Питер Сенге. Формулировка понятия «обучающаяся организация», предложенная П. Сенге, преднамеренно является недостаточно определенной: обучающиеся являются «организации, в которых люди непрерывно расширяют свои возможности достижения желательных для себя результатов, где создаются новые, способные к развитию модели мышления, где коллективное устремление является свободным и где люди непрерывно учатся возможностям совместного обучения» [2]. П. Сенге определяет обучающуюся организацию как организацию, в которую вживлена философия прогнозирования, реагирования и ответа на изменения, комплексность и неопределенность организационного окружения. Обучающиеся организации возникают тогда, когда стратегия предприятия требует, чтобы вы совместно использовали интеллект и коллективное чувство приверженности ваших работников, когда «высшее руководство не может больше обеспечивать идеями всех сотрудников компании; в этой ситуации обучение организации приобретает первоочередное значение». Эта организационная модель редко констатирует с представлением о «контролирующей организации», которая главным образом сдерживает людей, а не содействует их развитию. П. Сенге сравнивает концепцию обучающей организации с такими управлеченческими концепциями, как управление тотальным качеством, наделение властью, инновации и поиск стержневых компетенций и утверждает, что фактически все они отчасти служат достижению «одной и той же фундаментальной цели: сочетания индивидуального развития каждого члена организации с достижением наивысшей экономической эффективности». Создание обучающейся организации приносит многочисленные выгоды, которые далеко не всегда непосредственно связаны с успехом деятельности предприятия. Развитие обучающейся организации позволяет добиться повышения каче-

ства, улучшения обслуживания клиентов, усиления приверженности сотрудников целям фирмы, совершенствования управления изменениями.

Изменения и обучение не всегда являются синонимами, но они неразрывно связаны между собой, что стимулирует установление являющихся требованием правдивых отношений в организации и помогает нам лучше «понять нашу взаимную зависимость».

В настоящее время понятие «самообучающаяся организация» в социологии управлении и организаций обозначает: 1) одну из моделей организации, ориентированных на организационное развитие посредством постоянного обучения и самообучения персонала; 2) реально существующий тип современных организаций на Западе, характеризующийся тем, что они непрерывно трансформируются и развиваются путем постоянного обучения и переобучения персонала. Синонимами термина «самообучение организации» являются также термины «интеллектуальные организации» и «самообучающиеся компании». Первый термин обычно применяют для описания идеальных моделей, второй и третий – для описания реальных организаций, осуществляющих развитие в рамках этих моделей.

К основным признакам самообучающейся организации могут быть отнесены: гибкая и максимально плоская организационная структура, партисипативный и обучающий подход при выработке организационной стратегии; гибкость системы вознаграждений; доступность информации и обмен опытом между всеми членами организации; контакт членов организации с внешней средой, ориентация на освоение опыта других компаний; совмещение основной деятельности членов организации с исследовательскими функциями; благоприятный психологический климат.

Разные авторы в центре механизма самообучения ставят разные двигатели. Так, например, отечественный исследователь И. С. Ладенко считает, что центральным ядром, обеспечивающим самообучение организации, является интеллект организации: «Качество деятельности организации существенно определяется возможностями представления собственной структуры и окружающей среды, прогнозирования их изменений, принятия решений и согласованного выполнения планируемых действий. Перечисленные компоненты составляют интеллект организации, а отмеченные возможности выступают характеристиками его состояний или уровня его развития. Поэтому качество деятельности организаций во многом определяется уровнем их интеллектуального развития» [3].

Американские исследователи Д. Робей и К. А. Сэйлз ставят в центр механизма самообучения организационную память: «Организационное самообучение представляет собой процесс пополнения, использования и пересмотра организационной памяти» [4]. При этом они исходят из того, что память организации состоит из отдельных слоев знания и включает три компонента: идентичность, которая определяет границы, миссию и характер организации; казуальные карты (карты причинно-следственных связей), которые связывают действия организации с результатами этих действий, и репертуар рутинных действий.

Дж. Хубер рассматривает четыре составляющих организационного обучения: приобретение знания, распространение информации, интерпретацию информации и организационную память. Он отмечает, что обучение не должно быть намеренным. Более того, обучение не обязательно повышает эффективность обучаемого, даже потенциально.

Рассматривая поведенческий аспект, Дж. Хубер отмечает: «Организация учится, если, путем информационных потоков, рамки потенциального поведения изменяются» [5].

Самообучающиеся организации следует рассматривать как саморазвивающееся органическое целое. Развитие здесь выступает не только как результат внутреннего системного эффекта, но как результат саморефлексии. Точнее, сам внутренний системный эффект развития выступает как результат саморефлексии системы [6].

В рамках саморазвивающейся концепции функционирование организации рассматривается как объективный, самосовершающийся процесс, в котором субъективное начало хотя и присутствует, но не преобладает. Организованность – состояние системы, позволяющее ей самонастраиваться при воздействии извне или изнутри. Цель лишь один из возможных результатов функционирования, отклонение от цели не ошибка или просчет, а естественное свойство системы, следствие большой роли в ней принципиально непланируемых, стихийных факторов. Такой подход избегает взгляда на организацию с позиций управления, видит ее как специфическое социальное явление, развивающееся по своим собственным закономерностям. Эти закономерности известны лишь отчасти, отчего возникают многочисленные непредвиденные ситуации [7].

Таким образом, самоорганизация, саморазвитие и самообучение – это процесс эволюции сложных систем, состоящий из необратимых последовательных процессов (циклов) изменения [8].

Итак, концепция саморазвивающейся, самоорганизующейся системы задает общую методологическую рамку для понимания природы организации самообучающейся, которую, в свою очередь, следует рассматривать как один из сценариев процесса развития организации.

Как подчеркивает В. В. Щербина, в настоящее время можно выделить несколько относительно самостоятельных подходов, по-разному трактующих самообучение: как адаптацию к изменяющимся ус-

ловиям; как процесс формирования общего вида-ния событий и процессов; организованное получение новых знаний; как процесс обучения высшей администрации организации; как обучение в про-цессе инноваций; как процесс поэтапного обуче-ния на разных фазах (жизненных циклах) органи-зации [9].

Концепция самообучающейся организации в на-стоящее время проникает и в систему государствен-ного управления. В конце XX и начале XXI в. ста-рая модель бюрократической организации, которую с легкой руки М. Бебера принято именовать «раци-ональной бюрократией», стала все в большей мере обнаруживать свое несоответствие глобальным про-цессам изменений, происходящих в мире.

Во-первых, возросли объем и сложность задач, которые приходится решать органам государствен-ного управления. Это связано и с глобализацией экономической, политической и культурной жиз-ни, и с количественным и качественным изменени-ем социальных проблем (возникновение «общества риска», по выражению У. Бека), которые они при-званы решать, и с растущей требовательностью людей к способам решения этих проблем, а также желанием влиять на принимаемые решения. Во-вто-рых, как финансовые ограничения, так и инноваци-онный характер возникающих проблем делали бес-перспективными поиски их решения старыми бю-рократическими методами (увеличением количества государственных служащих, созданием новых структур и т. п.).

Следует особо подчеркнуть, что быстрый рост страты профессионалов или специалистов, принад-лежащих к среднему классу, людей высокого ин-теллектуального труда, вовлеченных в сферу биз-неса, приводит к повышению требовательности населения к работе государственных органов. Го-сударственные структуры должны стать не просто компактнее, не только работать эффективнее и быстрее, но и отказаться от авторитарно-патерна-листских методов в своей деятельности. Они дол-женны стать ближе и понятнее гражданам, отка-заться от ореола тайны, традиционно окутываю-щей деятельность бюрократии, перейти от диктата к партнерству между теми, кто управляет, и «уп-равляемыми», между государственными учрежде-ниями и людьми, которые в них обращаются.

Обозначенные процессы изменений в деятель-ности государственных органов привели к тому, что результаты этой деятельности получили на-звание «услуги государства», которые оно оказы-вает гражданам, коммерческому бизнесу, обще-ственным объединениям, стране в целом. Потре-бители услуг стали называться его клиентами или пользователями, а понятие клиента-ориентированности, ранее широко применявшиеся в частных ком-мерческих компаниях, распространилось и на го-сударственные органы.

Хотя эти процессы происходят неравномерно в разных регионах мира, в каждой отдельной стра-не, они объективно развиваются с «непреодолимой силой», что определяет стратегическую перс-пективу процесса реформы государственных струк-тур и функций. Довольно удачную аналогию дает сравнение с эволюцией организаций в экономичес-кой сфере. Бюрократическая организация сравни-тельно неплохо справляется со своими функциями в индустриальную эпоху, не соответствует зада-чам постиндустриальной эпохи и заменяется ины-ми типами организаций (виртуальной организаци-ей, адхократией и пр.).

Примечания

1. Молодчик А. В. Теория и практика формиро-вания саморазвивающейся организации. Екатерин-бург: УрО РАН, 2001. С. 5–6.
2. Сенге П. Пятая дисциплина: Искусство и прак-тика самообучающейся организации. М.: ЗАО «Олимп-Бизнес», 2003. С. 68–71.
3. Ладенко И. С. Интеллектуальные системы, де-ловые игры и организационное консультирование // Интеллектуальное развитие организаций. Новоси-бирск: ВО «Наука»; Сибирская издательская фирма, 1992. С. 8–14.
4. Robey D., Sales C. A. Designing Organizations. Burr Ridge (Ill.) etc, 1994. 536 Р.
5. Построение обучающейся организационной системы // <http://www.brint.com/papers/orglrng.htm>; <http://www.finstrategy.narod.ru>
6. Щедровицкий Г. П. Избранные работы. М., 1995. С. 485–496.
7. Пригожин А. Н. Современная социология орга-низаций. М.: Интерпракс, 1995. С. 30.
8. Акимова Т. А. Теория организации. М.: ЮНИ-ТИДАНА, 2003. С. 131–132.
9. Щербина В. В. Социальные теории организа-ции: словарь. М.: ИнфраM, 2000. С. 165.

Т. Ю. Кирилина

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ЭМПИРИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ МОРАЛИ

Настоящая статья посвящена исследованию характерных особенностей эмпирического исследования морали.

Автор выделяет важнейшие теоретико-методологические основания эмпирического исследования в социологии морали.

The article is devoted of investigating of the character features of moral's empirical research.

The author paints out the major theoretical and methodological grounds of empirical research in moral sociology.

Ключевые слова: социология морали, эмпирическое исследование морали; социологический анализ морали.

Keywords: the sociology of morals; the empirical research of moral; the sociological analysis of moral.

В современной отечественной науке достаточно распространенной является точка зрения, согласно которой социологии морали переживает серьезный методологический кризис и имеет репутацию наиболее проблематичного вида социологического знания [1]. Некоторые исследователи поднимают вопрос о возможности или даже невозможности существования такой специальной социологической теории. Положение социологии морали в тематическом репертуаре Г. С. Батыгин характеризует как «отсутствующее присутствие» [2, с. 108]. Серьезные сомнения в правомерности выделения социологии морали как научного знания высказывают В. И. Бакштановский и Ю. В. Согомонов. В статье «Социология морали: нормативно-ценностные системы», опубликованной в журнале «Социологические исследования» в 2003 г., они не без иронии отмечают, что «в пышном соцветии отраслевых дифференциаций социологического знания не без затруднений можно обнаружить и разглядеть ту, что во многом гипотетически имеют социологией морали» [3, с. 8].

Действительно, мораль оказалась самой «неуловимой» формой социальной практики, наиболее трудно поддающейся изучению эмпирическими методами исследования. Ее слитность, нераздельность с самыми различными общественными явлениями, ее «растворимость» в них явились причи-

ной многих сложностей, которые сопровождали социологию морали с самого начала ее развития. Некоторые исследователи, отрицая возможность эмпирического анализа морали, ссылаются на неотделимость морали от других сторон, форм сознания и социальной активности. О морали легко судить, размышляет Г. С. Батыгин, пока она на становится предметом социологического наблюдения. Опросные методы останавливаются перед моральной проблематикой в недоумении: те состояния сознания, которые можно назвать моральными (совесть, честь, стыд, доброе и злое намерения, самоотверженность, подлость, зависть, злоба), скрыты от самого сознания почти непроницаемым экраном защитных механизмов (рационализацией, трансфером, вытеснением, проекцией, замещением) [2].

Однако эта неотделимость не означает, что данная часть не может рассматриваться как самостоятельный феномен. Моральное сознание, в свою очередь, обладает известной самостоятельностью по отношению к общественному бытию и нравственной практике и может быть самостоятельным объектом исследования [4]. Мы полагаем, что специфика морали не служит преградой для самой возможности ее эмпирического исследования. Предметом эмпирического анализа могут выступать особенности нравственных отношений отдельных социально-демографических и профессиональных групп; этические проблемы социализации, социальная эффективность действия морали; различные формы проявления аномии общества, в том числе и формы девиантного поведения, особенности формирования нравственного сознания на уровне индивидуального нравственного сознания.

Логическим основанием для последовательного углубления и конкретизации знаний о феномене морали, получаемых с помощью эмпирических исследований, служит установление исходных методологических позиций, общего теоретического фундамента, на котором строится научный анализ различных компонентов морали.

Методологические основы исследований феномена морали в рамках социологии были заложены в трудах основоположников социологии: Э. Дюркгейма, М. Вебера, П. А. Сорокина. Э. Дюркгейм ввел в научный оборот сам термин «социология морали» и провозгласил необходимость социологического обоснования морали, а также использования методов ее социологического исследования. В книге «О разделении общественного труда» Э. Дюркгейм писал, что социология морали представляет собою попытку исследовать факты моральной жизни методами позитивной науки, проанализировать моральные факты, содержащиеся в опыте, исследовать их функции и причины. Социологический метод исследования морали позволяет осознать связь морали и общества: моральные

КИРИЛИНА Татьяна Юрьевна – кандидат философских наук, доцент по кафедре гуманитарных и социальных дисциплин Московского областного Королевского института управления, экономики и социологии (КИУЭС)

© Кирилина Т. Ю., 2009

требования поддерживаются индивидом потому, что он живет в обществе, в социальном окружении, подчиняясь его законам, мораль состоит в солидарности с группой [5].

М. Вебер, в свою очередь, заложил новую методологическую парадигму, выраженную в рассмотрении этических компонентов социальных систем, роли этики в культуре, ее значения для экономического развития, приступил к сравнительному изучению религиозной этики [6].

Концепция единства морального действия и моральной реакции на него со стороны общества получила свое всестороннее обоснование в трудах П. А. Сорокина, предложившего «интегральную модель» социологии морали: исследование соотношения различных этических ценностей в зависимости от культурологических и социологических факторов [7].

Главным устремлением позитивизма, созданного О. Контом, был отказ от умозрительных рассуждений о принципах устройства и функционирования человеческого общества и создание такой социальной теории, которая была бы столь же точной и доказательно аргументированной, как естественнонаучные теории [8]. Задача особой науки, в понимании О. Канта, установление содержания устойчивых законов формирования и развития общества. Наилучшим образом это можно сделать, если использовать в качестве базовой модели процесса познания те методы, с помощью которых естественнонаучные дисциплины – биология, анатомия, физиология – проверяют соответствие сформулированных в них законов реалиям окружающего мира. Суть этих познавательных законов состоит в следующем: 1) наблюдение фактов, 2) регистрация их со всей возможной точностью; 3) по мере накопления зафиксированных наблюдений их обобщение, поиск тех или иных связей между ними, то есть выявление закономерностей. Позитивизм как научный метод опирается на два базовых принципа: 1) признание универсализма всех законов, по которым живет и развивается окружающий нас мир – и природный, и социальный; 2) признание целесообразности и необходимости использования в изучении общества тех методов исследования, которые утвердились в естественнонаучных дисциплинах. Эти методы предписывают черпать материал из практики, из наблюдений за фактами реальной действительности, полагаясь на органы чувств и измерительные приборы, специально создаваемые для регистрации этих фактов, их проявлений и признаков. Все это означает, что, прежде чем теоретизировать, необходимо добить совокупность реальных фактов и наблюдений, способных стать питательной субстанцией для мышления. Поэтому социология с самых первых своих шагов заявляла о себе как прежде всего эмпирическая наука и настаивала на необходимос-

ти разработки надежных методик наблюдения за социальной действительностью, регистрации и измерения явлений, происходящих в жизни человеческих общностей.

Отраслевые социологические исследования лежат как бы между теоретическими и эмпирическими методами познания действительности. Они представляют собой этап, на котором происходит «перевод» общеметодологических положений социологии на уровень методологии частных исследований отдельных сфер, явлений общественной жизни, соответствующих сфер знания.

Выделение в структуре научного знания эмпирического и теоретического уровней исследования является традиционным. Однако соотношение этих уровней в науке носит довольно сложный и неоднозначный характер. Конкретные социологические исследования изучают социальные явления через анализ эмпирических данных и поднимаются до уровня теоретических обобщений именно на основе подобного анализа. Специальные социологические дисциплины, согласно В. М. Соколову, органично сочетают в себе теоретический анализ определенных сторон социальной жизни и вырабатывающиеся на основе данного анализа методологические принципы для эмпирических исследований различных элементов изучаемого объекта. Здесь речь идет не о разных методологиях, а о разных уровнях единой методологии [5]. Социология признает лишь те обобщенные выводы, которые опираются на эмпирические данные. Тем самым устанавливается прочная связь между теорией и эмпирикой, логика и опыт остаются единственными инструментами научного познания, а само социальное познание поднимается до жестких критериев познания естественнонаучного.

К теоретико-методологическим основаниям исследования в социологии морали, на наш взгляд, относятся следующие:

1. Социологическое исследование морали в качестве исходных предпосылок предполагает анализ на общетеоретическом уровне сущности морали, ее генезиса, закономерностей функционирования и развития, связи с другими явлениями.

2. Социология морали исследует мораль не просто как отдельный самостоятельный социальный феномен, а прежде всего как составную часть, компонент социальной системы. Для социологии морали главным является исследование системы социальных связей морали и общества, влияние морали на функционирование общественных отношений.

3. Социология морали, являясь отраслевой социологической дисциплиной, складывается на стыке социологии и этики и базируется в общеметодологическом плане на теоретических положениях этики. Она опирается на этические представления об основных характеристиках морали: ее сущности, структуре и функциях.

4. Социологический анализ морали, не ограничиваясь общесоциологическим уровнем, предполагает изучение функционирования морали на уровне социального института, социальной общности, группы и на уровне личности.

5. Социология морали исследует не должное, а реальное положение морали в обществе. Ее предметом является не то, какими должны быть нравы и мораль в обществе, а только то, как они функционируют на самом деле. Цель социологии морали состоит не в построении идеальных схем, а в строгом анализе существующей реальности, какой бы «неправильной» или «патологической» она ни была. Таким образом, социальное познание морали в социологии морали окончательно и осознанно отказывается от утопизма и перфекционизма.

6. При изучении нравственной сферы общества социология морали применяет именно социологические методы сбора данных: наблюдение, анализ документов, массовый опрос, эксперимент, обобщение жизненного опыта, описание быта и нравов и т. д.

7. Социология морали обладает собственными методами. В ней кроме гносеологического и онтологического методов используется также и ноологический метод. Последний доказывает, что существует не только логика физики, математики, философии, но и логика познания и поведения различных групп. Среди подходов к исследованию морали можно выделить типологический метод, который представляет собой совокупность процедур

выделения и группировки изучаемых объектов и явлений.

8. Социология морали признает лишь те обобщенные выводы, которые опираются на эмпирические данные и через анализ эмпирических, конкретных данных поднимаются до уровня теоретических обобщений на основе подобного анализа.

Таким образом, социология морали как система знания опирается на изучение фактов реального проявления морали в обществе, в социальной действительности, а ее теоретические обобщения связываются воедино на базе фундаментальных принципов, объясняющих особенности функционирования морали как в обществе в целом, так и в отдельных социальных группах.

Примечания

1. Назаров В. Н. Прикладная этика. М., 2005.
2. Батыгин Г. С. Как невозможна социология морали // Оправдание морали: сб. научных статей: к 70-летию профессора Ю. В. Согомонова. М., 2000.
3. Бакштановский В. И., Согомонов Ю. В. Социология морали: нормативно-ценостные системы // Социологические исследования. 2003. № 5. С. 8–20.
4. Соколов В. М. Социология нравственного развития личности. М., 1986.
5. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда // О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991.
6. Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
7. Сорокин П. А. Преступление и кара, подвиг и награда. Социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали. М., 2006.
8. Конт О. Дух позитивной философии. СПб., 1910.

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

УДК 791.83

О. С. Клепацкая

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РАЗВИТИЯ ЦИРКОВОГО ИСКУССТВА В РОССИИ НАЧАЛА ХХ в.

Статья посвящена особенностям развития русского циркового искусства в контексте культуры Серебряного века. Рассматривается процесс становления института цирковых антрепренеров, процесс формирования нового менеджмента циркового дела, соответствующего социальному-экономическим запросам времени.

The article is devoted to the peculiarities of the circus art development in the context Silver age culture. We overview the establishing of circus entrepreneurs' institute as well as the process of foundation of a new circus management system, which correspond with social and economic demands.

Ключевые слова: русский цирк эпохи модерна, феномен антрепренерства, синтез «высоких» и «низовых» форм культуры, жанровый синтез, портрет русских цирковых артистов, эстрадное искусство и цирк.

Keywords: russian circus in the age of modern, the phenomenon of entrepreneurship, synthesis of "elite" and "folk" culture forms, synthesis of genres, description of russian circus actors, variety art and circus.

Дореволюционный цирк можно рассматривать источником поликультурного сознания, моделью реализации всего того, на что ориентировалась культура эпохи модерна – новый тип культурной деятельности, влияние малых эстрадных форм, художественный синтез.

Культурологическую картину русского цирка начала ХХ в. невозможно представить без феномена *антрепренерства*. Его развитие подготовлено и обусловлено возвеличиванием роли художника в бесконечно «пластичной» культуре, изменение которой могло происходить, по убеждению «философов-художников-духовидцев» [1], только под влиянием искусства. Художник мыслил себя демиургом создаваемой им реальности. На этой эстетической парадигме выстроена система преобразования жизни с помощью искусства, получившая обоснование в философско-эстетических и лите-

ратурных манифестах русских символистов. Новая эпоха не признавала права на творческое одиночество перед лицом божественной красоты. Художник «должен был творить не только от своего имени, но от имени социального или творческого круга, создавать произведения на основе чувства единства с бытием» [2]. Результатом воздействия внешних (инфраструктурных) и внутренних (имманентных) факторов развития культуры на художественное самосознание эпохи стало рождение таких новых профессий, как *антрепренер* и *режиссер*.

Феномен антрепренерства показателен и для русской культуры начала века. Время, отмеченное кризисными чертами в социально-политической и духовной сферах жизни, выдвинуло особый тип организаторов, в котором «природный дар, житейское поведение, образ существования выступали в нерасторжимом единстве личностного, творческого, общественного облика» [3]. Речь идет о тех культурных деятелях, кто использовал свои антрепренерские возможности воздействия на общественную среду, на повседневную жизнь людей, кто пытался воспитывать публику, готовую изменить художественные вкусы в соответствии с требованиями новой эстетики. К личностям культурносозидающего типа принадлежали С. Дягилев, С. Мамонтов, С. Морозов. П. Сувчинский и др. Однако их деятельность протекала в смежных областях художественного творчества – театре, музыке, изобразительном искусстве.

В организационно-производственном плане цирк начала ХХ в. представлял собой довольно неоднородное явление, дополнявшееся социальной многоликостью зрительского состава. Среди основных разновидностей цирка выделим столичные стационары, мелкие бродячие цирки ярмарочного толка, шапито, странствующие труппы, балаганы, циркварьете (со стойкой перед креслами), любительские и др. Е. Кузнецов, проводя аналогию с западноевропейским цирком, пишет: «Модернизация циркового искусства, выявившаяся на Западе в стройных и законченных линиях, приняла в России более пестрые и зыбкие очертания» [4]. Подобная дифференцированность отражала общую культурную ситуацию, характерную для России начала ХХ в. Но при всей многогранности, отсутствии единой линии развития русский цирк сохранил свое профессиональное лицо благодаря сохранившимся, высокопрофессиональным традици-

КЛЕПАЦКАЯ Ольга Сергеевна – аспирант кафедры культурологии и рекламы ВятГГУ
© Клепацкая О. С., 2009

ям артистической школы. Мастерство русского циркового артиста эпохи модерна держалось на высоком уровне. По сложности исполняемых трюков оно превосходило творчество зарубежных коллег. Единственное, что не хватало в те годы русским цирковым (впрочем, как и европейским артистам), – это искусства режиссуры, т. е. умения эффектно преподнести номер оригинальными репризами и интермедиями. Обладая житейской мудростью, удивительной трудоспособностью, целеустремленностью, остроумием и оптимизмом, русский артист «никогда не умел подняться до законченной композиции номера, никогда не умел изобретательно и стройно связать разрозненные трюки воедино и выигрышно продать работу зрителю, никогда не умел возвыситься до создания четких цирковых образов» [5]. И, тем не менее, обобщенный портрет русского циркового артиста тех лет выглядит вполне привлекательным: отшлифованное ремесло, добывшее с детства, отличное качество работы – самостоятельно и в коллективе, молодежный запал, смелость, готовность к риску и личная скромность – все это вкупе давало конкурентные преимущества молодым гастролирующим артистам русского цирка перед иностранными коллегами [6]. Именно от их профессионализма зависел интерес публики и финансовое благополучие владельца цирка, который, как правило, и выступал в роли антрепренера. Не хватало русскому цирку современного управления – художественного и организационно-финансового. Перемены в этом деле придут вместе с институтом цирковых антрепренеров.

В первое десятилетие XX в. в крупных российских городах идет активное строительство стационарных цирков, к руководству которыми приходят как бывшие цирковые артисты и целые династии (в Москве – Альберт Саламонский [7], братья Аким и Петр Никитины [8]), так и далекие от искусства люди – предприниматели или чиновники [9].

Время выдвинуло новые требования не только к артистам (обязательная работа над образом, профессиональная режиссура), но и к цирковому директору. В конечном итоге в эпоху модерна сформировался новый тип руководителя-организатора, циркового «премьера», который был способен умело и грамотно соединять любовь к искусству и любовь к прибыли. Антрепренер [10] становится главным человеком в цирке. Он собирает для программы артистов, художников, музыкантов и сервисный персонал, определяет сроки и количество постановок в стационаре, организует прокат цирковых представлений на выездах и гастролях [11]. Не менее десяти лет, по статистике Ю. Дмитриева, цирковой антрепризой в России в предреволюционное десятилетие занималось около ста человек [12]. Артистический костяк составляли в основном русские артисты. Функцию режиссуры не-

редко брал на себя сам антрепренер. Конечно, среди цирковых антрепренеров не было профессионалов масштаба С. П. Дягилева – человека талантливого, с незаурядной творческой волей, развитым и тонким эстетическим вкусом. Воздействие его антрепризы «Русские сезоны в Париже» на русскую и мировую культуру было мощным, глубоким и многосторонним [13]. Но людей с ярко выраженным авторским началом и способных к художественному обобщению, даром предприимчивости в цирке работало немало: назовем, к примеру, Н. П. Никольского, В. Л. Дурова, И. С. Радунского, А. А. Никитина, С. Чинизелли, А. Саламонского.

Таким образом, к началу столетия сформировался новый менеджмент циркового дела, соответствующий социальному-экономическим запросам времени. В его функции входило не только организационная деятельность, режиссирование программ, но и строительство новых зданий – как стационарных, так и подвижных «шапито».

Благодаря активности и предприимчивости эстрадно-цирковых артистов в 1914 г. в Москве была создана первая профессиональная организация – Российское общество артистов варьете-цирков (РОАВЦ) [14]. Почин Е. Ф. Бутлера, возглавившего РОАВЦ, получил продолжение. Спустя три года цирковые объединились в новый профессиональный союз, который назвали «Сцена и аrena», с учреждением одноименного печатного издания. Рождение профессиональных союзов стало ответной реакцией на авторитарную деятельность цирковых антрепренеров, заботившихся в основном о собственном финансовом благополучии, но никак не о благополучии артистов. Но объединение цирковых и эстрадных артистов в единый творческий союз имело и другую причину, в основе которой лежит синтетическая природа этих видов художественного творчества. Онтологически цирк и эстрада родственны друг другу. Эстрадное искусство включает в свою структуру самый разнообразный набор спаянных конферансом художественных номеров в виде пения, декламации, танцев, иллюзионизма, акробатики. Морфологически цирк отличается от эстрады наличием спортивного и смешового элементов, а главное – вовлечением в зрелищный ряд представителей животного мира.

В начале XX в. и цирк, и эстрада отразили общую тенденцию к синтезу «высоких» и «низовых» форм культуры, что проявилось в первую очередь даже не в организационном плане, а в репертуарной политике. Эстрада стала площадкой для многих артистов цирка. Такие эстрадные формы, как кабаре, варьете, кафешантан, располагают к непосредственному участию зрителя в представлении.

Практически до 1917 г. репертуар русского цирка базировался на «классическом» ассортименте – пантомимах, конных номерах, дрессуре, выс-

туплениях акробатов, гимнастов, эквилибристов, жонглеров. После революции конных представлений и пантомим становится гораздо меньше, а номеров эстрадного направления – больше. Эстрадизация захлестнула цирковой манеж, и это было не случайно: эстрада – с ее духом импровизационной свободы, создающей иллюзию всеобщего равенства – благотворно воздействовала на обновление традиционных, исторически сложившихся жанров, поиском которых постоянно занимались антрепренеры.

Однако происходил и обратный процесс – *оцифровление* эстрадных форм. Артисты эстрадного жанра (в целях дополнительного заработка и популярности) специально готовили оригинальные номера, чтобы принимать участие в эстрадных концертах и представлениях. В столичных цирках и кафешантанах большой популярностью пользовались, например, мастер игры на губных гармониках Георг Гинделер, чревовещатель Лео, глотатель шпаг Клико, танцовщица Клео де Мерод (на афишах она значилась «Королевой бриллиантов»), арфистки сестры де ла Прад, исполнительница восточного танца «Серпантин» Ниниши. Главной фигурой на манеже, как было отмечено, по-прежнему оставался артист. Цирковой синтез вобрал в себя все предшествующие традиции – от скоморошьих и балаганных забав до классического балета, от конных номеров до элементов кинематографа.

Процесс плодотворного сближения искусств, развивавшийся в контексте реализации идеи художественного синтеза, в конечном итоге означал «кристаллизацию специфики каждого из них» [15]. Несмотря на многочисленные влияния извне, включая моду [16], цирк остался в своих эстетических границах.

Подводя итог сказанному, подчеркнем: русский цирк эпохи модерна стал зеркалом философско-эстетических и стилевых исканий, способом зрелищного общения, наглядной, доступной формой культурной коммуникации. В рамках этого вида художественного творчества сформировались все предпосылки современного циркового представления. Уже в первые послереволюционные годы суггестивный потенциал циркового зрелища оказался настолько активным, что позволил стать ему одним из самых востребованных жанров советской массовой культуры.

Примечания

1. Определение Д. В. Житомирского, данное им в отношении художников «синтетического» типа (А. Скрябин, Вяч. Иванов, А. Белый и др.) Житомирский Д. В. Скрябин // Музыка XX века: 1890–1945 гг.: очерки: в 2 ч. 5 кн. М.: Музыка, 1976–1987. Ч 1. Кн. 2. С. 73–124.

2. Ласкин А. С. Русский период деятельности С. П. Дягилева: формирование новаторских и художественных принципов / Санкт-Петербургский гос. ун-т культуры и искусств. СПб., 2002, С. 140.

3. Дмитриевский В. Н. Феномен Шаляпина // Русская музыка и ХХ век. Русское музыкальное искусство в истории художественной культуры ХХ века: сборник монографий / отв. ред. М. Арановский. М.: Внешторгиздат, 1997. С. 662.

4. Кузнецов Е. Цирк: Происхождение. Развитие. Перспективы. М.: Искусство, 1971. С. 307.

5. Там же. С. 320.

6. Использование эпитета «молодой» оправдано тем, что в предвоенное десятилетие на афишах значилось всего лишь второе поколение русских цирковых артистов.

7. Владелец собственного дома на Цветном бульваре. Дирекцию цирка возглавлял А. Довинье.

8. Хозяева собственного здания на Садово-Триумфальной улице.

9. Ю. Дмитриев уточняет: в Петербурге владельцем цирка «Модерн» (прежнее название – «Новый цирк») считался хозяин колбасного заведения А. Маршан, в Самаре цирк «Олимп» был собственностью рыбопромышленников Калинкиных, жандармский чиновник С. А. Малевич стоял во главе цирка в Одессе и т. д. Дмитриев Ю. Цирк // Русская художественная культура конца XIX – начала ХХ века (1908–1917). Кн. третья. Зрелищные искусства, музыка. М.: Наука, 1977. С. 228.

10. Антрепренер (от фр. *enterogeneur* – предприниматель) – «владелец, арендатор, содержатель частной зрелищной организации». Цит. по: Театральная энциклопедия. М., 1961. Т. 1. С. 235. Термин этимологически перекликается со словами антракт, андре, т. е. с понятиями театральной и цирковой культуры.

11. Голландский антрепренер, много работавший с такими актерами, как С. Бернар, А. Ходек, Б. К. Коклен, А. Патти, считал: «Импресарио должен иметь нюх, хороший желудок и крепкие нервы». Цит. по: Мягкова И. Купи актера // Дом актера. 1955. № 12. С. 15.

12. Статистика приведена по списку премьер-директоров, составленному Ю. Дмитриевым. См.: Дмитриев Ю. Цирк в России. М.: Искусство, 1977. С. 256.

13. Подробно и основательно творческая деятельность С. П. Дягилева рассматривается в кн.: Ласкин А. С. Русский период деятельности С. П. Дягилева: формирование новаторских художественных принципов / Санкт-Петербургский гос. ун-т к-ры и искусств. СПб., 2002. 240 с.

14. В первом параграфе Устава РОАВЦ прописаны основные целевые установки и деятельность организации: «Общество артистов цирковых, открытых сцен, театров-варьете, миниатюр, иллюзионов и эстрад имеет целью объединение артистов варьете-цирков для взаимопомощи нравственной и материальной, приискания работ и ангажементов членам-артистам, несения помощи при несчастных случаях, столь частых и возможных при тяжелой и рискованной артистической работе, поддержке материальной артистам, попадающим в бедственное положение, и, наконец, заботу о членах своего общества, потерявших трудоспособность». Цит. по: Устав Российского общества артистов варьете-цирков. М., б/г.

15. Дмитриева Н. А. Изображение и слово. М.: Искусство, 1962. С. 30–31.

16. Подтверждением тому может служить номер Мариани «В магазине летающих шляп», в котором артисты жонглировали вошедшими на рубеже веков в моду широкополыми женскими шляпами.

В. Л. Скопина-Парадиас

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА

В данной статье делается попытка выявить аксиологические основания этнокультурной идентификации еврейского народа, благодаря которым продолжается его культурное и физическое существование на протяжении нескольких тысячелетий в условиях часто крайне неблагоприятных. В основе этнической идентификации еврейского народа лежат три составляющие: *культура, религия и язык*. Все эти компоненты были и остаются тесно взаимосвязанными между собой.

The article examines the role of Jewish ethnocultural identity in the process of cultural and physical survival and development of Jewish nation. Basic patterns of Jewish identity: culture, language and religion, are continuously correlating throughout the history of Jewish nation.

Ключевые слова: этнокультурная идентификация, культура, религия, языки, иврит, традиция, «плавильный котел», культурный плюрализм.

Keywords: ethno-cultural identity, culture, religion, language, Hebrew, tradition, “malting pot”, cultural pluralism.

Становление и развитие межкультурных отношений, а также иммиграционные процессы в современном обществе в значительной степени определяют тенденцию к расширению национальных и культурных границ. Развитые в результате дискуссий современные подходы к проблемам культурного плюрализма основаны на фактическом признании культурно-этнической привязанности как интегральной части психологии личности. Более того, все большую популярность приобретает идея о возможности взаимного обогащения культур, об интеграции, предполагающей сохранность составляющих. Сохранение связей с семьей, с культурой, в которой человек вырос, помогает сохранить личностную целостность и идентификацию. Отвержение собственной культуры и обесценивание опыта прошлого может быть разрушительным для личности. Даже в случаях эмиграции как проявления бунта против культуры и страны исхода вообще или в случае геополитических катастроф и бедствий, когда человек превращается в беженца, стремление избавиться от тяжелого эмоционального груза впоследствии переходит в потребность возврата к прошлому, переосмысливания его и включения в канву биографии. Трудно строить новое на руинах и из обломков. Сегодня уже ясно, пи-

шет Б. Котик-Фридгут, что «гораздо более эффективным путем является не механическое отвержение прежней культуры и самоидентификации, а попытка адаптировать, реконструировать культурно обусловленные привычки и обычай, чтобы вписать их в новые условия жизни» [1, с. 187]. Поэтому многие исследователи европейской культуры и истории, в частности Т. А. Карасова и Б. Котик-Фридгут, утверждают, что идеология «плавильного котла» не сработала и сегодня уже отброшена [2].

Для большинства развитых стран характерна мультикультурность, т. е. сосуществование на одной территории представителей различных этносов и культур. Это явление нужно рассматривать в контексте общего изменения взглядов на культурные различия, толерантность и даже интерес ко всему «иному», характерных для культуры начала XXI в. Очевидной признается неплодотворность попыток искусственного формирования новых наций при игнорировании этнической идентификации каждой из них.

Сегодня почти нет такой страны в мире, где не проживали бы представители еврейского народа. Многие из них сталкиваются с проблемами интеграции и ассимиляции, а следовательно, и с проблемами сохранения культурной самобытности, ценностей, традиций, языка; нередко под угрозой может находиться и религия. В связи с этим возникает вопрос: что является главной «крепостью» еврейского народа, благодаря которой, несмотря на бесчисленные гонения и кровавый геноцид, евреям все же удалось сохранить себя как нацию?

Ответить на данный вопрос можно, если обратиться к рассмотрению феномена этнокультурной идентификации евреев. Идентификация в различных ее формах (социальная, культурная, этническая) невозможна без включенности самосознания отдельного индивида или группы в социальное и объектное поле. А. Налчаджян определяет этническое самосознание как «систему общих представлений большинства членов этноса о своей этнической группе, ее происхождении, основных особенностях ее культуры и психического склада. Это система коллективных представлений, но не о внешнем мире, не о других народах, а о себе: русских о русских, евреев о евреях и т. п.» [3, с. 318]. Такое определение этнического самосознания во многом проясняет природу возникновения автостереотипов, которые, как правило, менее критичны по сравнению с гетеростереотипами, служащими поводом для разных курьезов, анекдотов о национальном характере и т. д. В рамках национального самосознания постепенно формируется этническая идентификация [4].

Определить степень и устойчивость этнической идентификации крайне сложно. Не случайно одна из ведущих российских исследователей в области этнической идентификации евреев Е. Носенко на-

СКОПИНА-ПАРАДИАС Вероника Леонидовна – аспирант кафедры культурологии и рекламы ВятГГУ
© Скопина-Парадиас В. Л., 2009

зывает свою работу «Быть или чувствовать»? Существует крайняя точка зрения, которой придерживаются многие, в частности главный раввин Великобритании, утверждающий: «Евреем нельзя себя чувствовать. Евреем можно либо родиться, либо стать» [5].

Е. Носенко интересует самоощущение тех, кто с рождения поставлен перед выбором и самостоятельно решает, к какой культуре примкнуть. Она выделяет четыре группы людей: 1) те, кто никак не ощущает или активно отвергает свою еврейскую принадлежность, евреем быть не хочет; 2) люди, которые свое еврейство не отвергают, но относятся к нему равнодушно; они ощущают свою связь с еврейством только в ситуациях проявления антисемитизма по отношению к себе или другим людям – в печати, на службе, в быту; 3) «раздвоенный» тип, когда люди в одних ситуациях чувствуют себя русскими, а в других – евреями («я чувствую, что я отчасти еврейка», или «я наполовину еврей», или «да, что-то есть во мне еврейское»); 4) люди с осознанной самоидентификацией, не только по рождению, но прежде всего по интеллектуальному предпочтению; это так называемые «новые евреи» [6]. Такая типология свидетельствует о том, насколько сложен, а порой и трудно прогнозируем процесс этнической самоидентификации личности.

Для того чтобы понять, что составляет основу этнической идентификации еврейского народа, важно рассмотреть три составляющих этого феномена: *культура, религия и язык*. Заметим, что все эти компоненты были и остаются тесно взаимосвязанными между собой на протяжении всего исторического «взросления» еврейского народа, поэтому установить приоритетность одного из них непросто.

Любой народ является носителем уникальных ценностей: культурных, духовных, морально-нравственных и др. Для того чтобы эти ценности лучше усваивались, передавались из поколения в поколение, необходим язык. Язык отражает многовековую традицию, быт и культуру народа, его менталитет, национальный характер, привычки, стереотипные представления и т. д. Не случайно О. Холмс называет язык «храмом, в котором хранятся души говорящих на этом языке». В научной литературе можно встретить разные варианты определения языка. Приведем наиболее распространенные, такие, как «зеркало культуры» (С. Г. Тер-Минасова) [7] или «условие культуры» (К. Левин-Стросс) [8, с. 74].

Действительно, язык выступает важным маркером этнической принадлежности. «Он говорит как мы – значит он наш», – считает Э. Сепир [9, с. 192]. Между людьми, говорящими на одном языке, почти автоматически устанавливается взаимопонимание и сочувствие. Члены этнической групп-

пы выявляют «своего» и «чужого» по акценту, лексическому запасу, способу конструирования речевого дискурса, интонации. Если людям запретить говорить на их родном языке, это будет означать для них не только социальное, но и культурное угнетение.

Культура и религия еврейского народа неотделимы от знания иврита, который был священным языком еврейского народа – языком религии, культуры и цивилизации. Евреи в такой же мере неотделимы от иврита, как неотделимы от своей духовной сущности – иудаизма. По мнению Э. Левинаса, «евреи всюду составляют религиозное меньшинство, и когда они отрываются от той глубокой и настоящей жизни, точным ритмом которой одушевляются эти квадратные буквы, – тогда еврейство сводится к скучости теоретического катехизиса» [10, с. 55]. За этим утверждением скрывается мысль о том, что язык и культура евреев настолько взаимосвязаны, что, исключив одно, неизбежно утрачивается другое.

Некоторые религиозные деятели весьма трепетно относятся к ивриту и высказывают о необходимости категорического запрета на его использование в повседневном общении. Считая иврит священным языком Торы, они утверждают, что, став разговорным, этот язык будет «осквернен». В то же время мудрецы Талмуда, в частности рабби Йонатан из Бейт-Гуврина, считали иврит языком, предназначенный для разговорной речи: «арамейский хорош для плача, греческий – для песни, римский – для битвы, а иврит хорош как раз для разговора» [11, с. 22]. Сегодня владение ивритом расценивается исследователями в качестве одной из основных характеристик этнокультурной принадлежности, позволяющей евреям не только сохранять и передавать культурные ценности и многовековые традиции, но и существовать как единая нация.

Любой народ создает и свою собственную культуру. Культурные традиции определяются всем ходом исторического развития, а также особенностями психологии и выражаются в менталитете народа, специфике его ценностных ориентаций. Ценности, по определению И. А. Стернина, – это то, что как бы a priori оценивается этническим коллективом как нечто такое, что «хорошо» и «правильно», является образцом для подражания и воспитания... [12] Ориентация на сохранение ценностных «корней» является характерной чертой любой этнической культуры. Некоторые ее элементы становятся семиотическими знаками народа: кипа и песня «Хава нагила» [13] у евреев, баня с веником у русских, кимоно и саке у японцев, танец «Сиртаки» у греков [14].

Образ жизни евреев – это яркий пример синкретичного сочетания ценностей культуры и религии. В основе всех еврейских национальных празд-

ников, традиций и обычаяв лежат религиозные идеи, изложенные в Торе. Этот факт объясняет присутствие богатой символики в культуре евреев.

Наиболее важным еврейским праздником, которым отмечена каждая неделя, является *Шаббат*, именно он упоминается в десяти заповедях. Еврейский писатель Ахад Ха-Арн сказал: «*Не столько евреи сохранили Шаббат, сколько Шаббат сохранил евреев*». Шаббат начинается в пятницу вечером зажиганием двух свечей, которые символизируют свет и сознание, которые дарует Господь.

Вот как излагает в начале XX в. идею Шаббата, венца творения, всеобщего заслуженного покоя еврейский поэт Хаим Нахман Бялик в статье «Галаха и Агада» [15, с. 1–14]: «Народу Израилеву принадлежит великолепное, единственное в своем роде творение – день священный и возвышенный, “Царица Шаббат”. В воображении народа она обрела все черты живого существа, во плоти и крови, в совершенстве красоты и блеска. Шаббат привнесена Создателем в этот мир по окончанию шести дней творения – чтобы, как говорят наши мудрецы, “хупа (брачный балдахин), расцвеченная и разукрашенная, не осталась без невесты”. Шаббат была прекраснейшим из украшений в сокровищницах Святого (да будет благословенно имя Его), пока Он не нашел ей достойного супруга в лице Израиля».

В языке иврит существуют несколько слов-маркеров, по которым можно проследить непрерывную передачу культурной, религиозной, философской традиции еврейского народа на протяжении тысячелетий. Эти слова не просто лингвистические единицы, они культурные отпечатки, слитки. Но они не передаются сами по себе. Они «наливаются» смыслами и богатыми ассоциациями только посредством конкретного опыта. Они были сохранены посредством непрерывного обращения еврейского народа к литературным источникам на иврите и путем сохранения традиционных еврейских форм существования и в интеллектуальной сфере, и в физической.

Слово [*шалом*] שָׁלוֹם, по утверждению обычно воспринимаемое как «Мир», на самом деле имеет очень мало общего с его, к примеру, английским эквивалентом (*peace*).

В нем нет и доли отсутствия действия, пассивности. Оно, можно сказать, «беременно» позитивностью, активностью и энергией. Оно означает за-конченность, самодостаточность, гармонию, жизненный успех, изобилие в цельной социальной среде. Когда люди встречаются или расстаются, они желают друг другу *шалом* или пытаются расспросить о том, каков *шлом* у того или иного человека. Подобная «ситуация» и со словом [*руах*] רוח – дух, собирательное название для душевных качеств, и слова *шош* – душа. В иврите эти слова не имеют

коннотаций перевоплощения. В уме ивритоязычном до сих пор отсутствует раздвоение, размежевание души и тела. Одно не является противоположностью другого. Эти ивритские слова имеют жизнеутверждающие коннотации. Каждое живое существо обладает *רוּח* и даже животное имеет *רוּח*. (Екклесиаст, 3:21). Не случайно А. Ю. Милитарев рискнул назвать древних евреев первыми «коллективными агностиками» в вопросе о жизни после смерти [16, с. 85].

Таково же положение дел со словом *שׁוֹם* [нephesh], которое традиционно соотносится со словом «душа», «дух». Но *שׁוֹם* достояние всех живых существ (Иов 12:10), включая животных. Даже в преисподней есть *שׁוֹם* (Исаия 5:14. В русском переводе *שׁוֹם* переводится в этом месте как «шум»).

Кроме того, каждое живое существо, человек или животное, наделено *שׁוֹם* (Бытие 1:20, 21, 34, 12:5, 14:21 и т. д.)

Оба эти слова *רוּח* и *שׁוֹם* олицетворяют силу и бодрость в духовном и материальном плане.

Вопрос, поставленный Е. Носенко в «Быть или чувствовать?», на наш взгляд, заслуживает внимания. При этом важно разграничивать понятия «быть» и «чувствовать». Можно родиться евреем, но, живя в мультикультурном пространстве, где, как правило, преобладают законы и нормы доминирующей культуры, перестать себя чувствовать таковым. Устойчивость этнического самоопределения евреев во многом зависит от того, насколько бережно они относятся к родному языку, к своим культурным и религиозным корням.

Примечания

1. Котик-Фридгут Б. Динамика языковой ситуации и языковой политики в Израиле // Миграционные процессы и их влияние на израильское общество / под ред. А. Эпштейна и А. Федорченко. М.: Институт изучения Израиля и Ближнего Востока, 2000. С. 187.

2. Кафасова Т. А. Некоторые особенности внутриполитического развития современного Израиля // Ближний Восток и современность. 1999. № 6. С. 52–65.

3. Налчаджян А. А. Основы этнопсихологии. Ереван, 2003. 264 с.

4. Под этнической идентификацией мы понимаем глубокое и осознанное отождествление индивидом самого себя с определенной этнической общностью, когда сливаются воедино понятия «Я» и «Мы» (См., напр.: Солдатова Г. У. Психологическое исследование этнической идентичности // Национальное самосознание и национализм в Российской Федерации начала 90-х годов. М., 1994. С. 70–71; Арутюнян Ю. В., Дробижева Л. М., Сусоколов А. А. Этносоциология. М., 1999. С. 165; Anderson B. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso, 1983)

5. <http://www.lechaim.ru/ARHIV/155/garoport.htm>

6. Носенко Е. Э. Быть или чувствовать?: проблемы еврейской самоидентификации у потомков смешанных браков в современной России. М., 2004.

7. Тер-Минасова С. Г. Язык и межкультурная коммуникация. М., 2000.
8. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 2001. 512с.
9. Сэпир Э. Избранные труды по языкоznанию и культурологии. М., 1993. С. 192.
10. Левинас Э. Три статьи о еврейском образовании // Новая еврейская школа. 1999. № 4.
11. Крюков А. Иврит, идиш и «Языковые войны» (из недавней истории иврита) // Еврейское слово. 2005. № 39 (262).
12. Стернин И. А. Коммуникативное поведение в структуре национальной культуры // Этнокультурная специфика языкового сознания. М., 1996. С. 97–112.
13. Несмотря на то что песня «Хава нагила» была написана в начале XX века Авраамом Цви Идельсоном, а за основу был взят один несложный хасидский напев, популярность песни такова, что многие считают её народной. В поп-культуре эта мелодия используется как метоним иудаизма.
14. Хотя танец «Сиртаки» не является народным греческим танцем и впервые он появляется в фильме «Грек Зорба» в 1964 году (музыка к фильму была специально написана композитором Микисом Теодоракисом), он настолько популярен в Греции и за ее пределами, что вполне заслуженно может выступать семиотическим знаком греческого народа.
15. Аггада: Сказания, притчи, изречения Талмуда и Мидрашей: в 4 ч. / сост. по первоисточникам И. Х. Равницким и Х. Н. Бяликом; автор. пер. с введением С. Г. Фруга; рис. И. Будко; предисл. Ц. Вербловского; вступ. ст. «Галаха и Аггада» Х. Н. Бялика. Иерусалим, 1980. 416 с.
16. Милитарев А. Ю. Воплощенный миф: «Еврейская идея» в цивилизации. М.: Наталис, 2003. 256 с.

УДК 792

Ю. А. Кондратенко

ТЕОРИЯ ФОРМЫ В СЦЕНИЧЕСКОМ ИСКУССТВЕ (НАЧАЛО ХХ ВЕКА)

В статье рассматривается вопрос о развитии в начале XX века некоторых методов искусствоведческого анализа сценических искусств. Особое внимание уделено новой концепции театральной условности и теории формального анализа.

The article discusses the development of the early twentieth century, some academic analysis of performing arts. Particular attention is paid to new concepts of theatrical conventions and the theory of formal analysis.

Ключевые слова: форма, содержание, театр, балет, пластический мотив, композиция, структура.

Keywords: form, content, theater, ballet, plastic motif, composition, structure.

КОНДРАТЕНКО Юрий Алексеевич – кандидат философских наук, доцент по кафедре культурологии ГОУ ВПО «Мордовский государственный университет имени Н. П. Огарева»
© Кондратенко Ю. А., 2009

В первые десятилетия XX в. теория сценических искусств последовала за логикой развития общего искусствознания. Тогда предложенная формалистами система «видения умом» была отождествлена с особым процессом концентрации сознания на свойствах и конструкции формы театрального представления. Однако буквальный перенос методов формального анализа в этой области был затруднен в силу того, что объект искусства ускользал от фиксации и продолжительного аналитического изучения, поскольку его существование носило имманентный характер и ограничивалось конкретным пространством и временем исполненного спектакля. В силу этого обстоятельства основным элементом формальной теории в этой области исследований становится субъективное переживание сценического действия. Исследователям пришлось отказаться от классической системы прямого описательного истолкования художественного текста внешнего действия (иначе говоря, его предметности по аналогии с изобразительными искусствами) в пользу более углубленной интерпретации внутреннего содержания формы. Примером такой теоретической инверсии служит позиция Н. Н. Евреинова, который отрицал возможность полноценного раскрытия сущности предметов действительности в театре на том основании, что сценическому исполнению доступно лишь их чувственное восприятие в идее. Он писал, что, «извлекая из объекта его естественную сущность, эстетическое созерцание обращает объект в выраженное во внешней форме настроение» [1]. Именно такая система драматического представления, когда предмет изображается уже пережитым и отраженным через чье-то «Я», способна вызвать одинаковые переживания по обе стороны рампы, поскольку зритель превращается в «иллюзорно действующего» участника всего происходящего на сцене. Евреинов называл метод такого театра монодрамой: «Теперь под монодрамой я хочу подразумевать такого рода драматическое представление, которое, стремясь наиболее полно сообщить зрителю душевное состояние действующего, являет на сцене окружающий его мир таким, каким он воспринимается действующим в любой момент его сценического бытия. Таким образом речь идет об архитектонике драмы на принципе сценического тождества ее с представлением действующего» [2]. Предложенный метод снимал классическую проблему отстраненности зрителя от сценического действия, ведь вся его композиция превратилась в пространство преображения психической реальности всех участников представления. Таким образом на первое место выдвигался субъективизм восприятия, противопоставленный объективистской идее точного воспроизведения реальности. Эта ситуация «видения умом» (Евреинов использует термин «слушание глазами») связывалась с отказом

от акта прямого «смотрения» в пользу пластической системы перевода любого внешнего во внутренний план выражения.

Расширение сферы театральности за счет включения в нее зрителя привело к подмене классической нормы сценической искусственности модернистскими нормами сценической естественности. Это означало, что театральность более не мыслилась в качестве второй объективированной реальности, иначе говоря, ее условность не определялась содержанием поступка героя. На первое место выдвигалась композиционная структура языка и его элементы в виде речевых «оборотов», благодаря чему появилась возможность обнаружить внутри формы дополнительные глубины смысла. Например, московский балетный критик В. П. Ивинг полагал, что процесс обогащения классической формы возможен путем возвращения ей смысла: «Сценический образ в любом балете слагается из сочетания взаимно проникающих друг в друга смысловых и пластических элементов. В большинстве балетов требованиям смысловой выразительности если не преобладают, то стоят на одинаковом уровне с требованиями выразительности пластической» [3]. В условиях нового восприятия сценического действия, в котором осуществляется сотворчество автора, исполнителя и зрителя, только так можно было создать общее эмоционально переживаемое пространство: «Танец – театрализация непосредственного чувства, формула, найденная человеком для выражения собственного восторга. Сущность танца, его первопричина – самозабвенное исступление, безудержная радость бытия, перевоплощающая тело и ищущая выплеснуться в движении. Отсюда пляска дикаря, из которой впоследствии развился танец. <...> Но если формула древнего танца-пляски гласит: экстаз рождает движение, то в современной перестановке, в применении в сценическому танцу, эта формула звучит уже так: движение рождает экстаз. Иначе: встарь человек танцевал, потому что опьянялся, теперь он опьяняется, потому что танцует» [4].

Новый подход предполагал особый анализ системы театрального действия, оперирующий целым рядом категорий для определения его формальной структуры. Речь, прежде всего, шла о материале, методе и стиле построения действенной формы. Это объясняет, например, почему для теоретиков танца столь важной проблемой становится вопрос о специфике танцевального движения и прочтение через него внутреннего смысла, которым его конструктивные элементы могут наполнить танцевальную форму. Например, в книге А. Л. Волынского «Проблема русского балета» отмечалось, что танцовщики не понимают, что движения танца – язык человеческой души, «знаки определенных идей, которые необходимо воспринять сквозь оболочку плоти» [5]. Усматривая суть сценического искусства в

созвучии переживаний артиста и зрителей, Ивинг, как и другие теоретики, считал первостепенной задачей танцовщика «осветить движение смыслом». Однако это требование осложнялось тем обстоятельством, что фиксация смысла движения в сознании наталкивалась на неадекватность перевода его содержания на более понятные разуму формы записи: слово, фотография или кинематограф. Чаще всего интерпретатору приходится ориентироваться на свои субъективные впечатления, постоянно требующие адекватной объективации [6].

Выход был найден в системе интерпретации движения в качестве средства речевого высказывания. Для этого понадобилось отказаться от классического понимания формы как зафиксированной внешней красоты в пластических позах или механике производства движения. Ивинг отмечал: «Движение есть перемещение в пространстве в данный отрезок времени. Оно ограничено, с одной стороны, подготовительной (начальный момент), с другой стороны, заключительной позой (конечный момент). Оно развертывается между двумя этими вехами, как линия между двумя точками. Движением в собственном смысле этого слова является именно средний момент» [7]. В своей последней работе «Книга ликований» Волынский сконцентрировал свой взгляды именно на этом трудноуловимом для фиксации в мысли мгновении формообразования. Смысл изначально предполагается «внутри» акта движения, в той самой еще неоформленной середине, а не внешней структуре, когда танцовщик получает возможность раскрыть свое тело так, чтобы дух вырвался наружу.

Основное концептуальное положение теории Волынского сводилось к тому, что тело уподобляется человеческому слову, и, будучи формой мысли и чувства, оно выражает их через движение: «Фигуры танца, как слова, как фразы, как вздохи сердца, должны быть истолкованы каждой в отдельности. Собранные же вместе такие фигуры являются настоящим текстом балетного действия. Предварительный анализ должен показать соответствие пластических символов музыкальным рисункам, сопровождающим течение их на сцене, и если такое соответствие установлено, главное содержание хореографического произведения окажется определенным со всех сторон» [8]. Таким образом, истолкование понятия «форма» утратило свою статичность, поскольку движение, проходя ряд этапов от простейшей формы к более усложненной, раскрывает определенный смысл на каждом этапе этого становления.

Определение механизмов развития формы позволило проникнуть в смысл выразительности танцевально-пластического рисунка, обращающего механику человеческого движения в пластически осозаемый смысл. Определенным образом эту идею развил Б. В. Асафьев: «Рельефность и выразитель-

ность балетной пластики должна быть доведена до простоты и ясности, при которой всякое видение непосредственно претворялось бы у зрителя в ведение» [9]. В данном случае мы сталкиваемся с ситуацией, когда многие элементы теории изобразительного искусства активно используются для анализа хореографии. Это не случайно. Теоретики тех лет исходили из идеи всеобщности процессов творчества, а искусство балета служило для них лишь одним из возможных способов творческого восприятия мира.

Однако еще в XIX в. практики балетного театра пришли к той мысли, что содержание балетного действия может раскрываться не только посредством хореографических форм, но и музыкальных тем. Эта связь музыкальной и танцевальной структур формы привела Асафьеву к мысли о том, что пластическая танцевальная выразительность подобна музыкальной и базируется на интонационном развитии, которое раскрывает процесс становления художественно-образного содержания произведения. Исходя из того, что балетный спектакль – форма пластического искусства, театральность которой определяется не рассказом, а действием, созданным посредством сценического движения как особого типа речевого высказывания, он требует от интерпретатора понимания сущности процессов формообразования в спектакле. Поэтому целостность формы определяется ее структурой, материалом и конструкцией, а при анализе учитывается их динамическое развитие на протяжении всего спектакля: «И с этой точки зрения каждая деталь спектакля и каждый момент действия (т. е. и вариация балерины, и solo на скрипке, и распоряжения механика сцены) суть взаимодействующие в согласии или в состязании силы» [10].

Отсюда вытекала возможность при анализе сценических явлений отмечать в развивающейся в движении форме процесс оформления и организации материала в пространстве и во времени: «Будучи связано с музыкой неразрывно и нераздельно, балетное искусство и является по существу выражением и выявлением во вне, то есть в пространстве, раскинутых и движущихся во времени форм, намечаемых раскрывающимся также во времени музыкальным содержанием» [11]. Асафьев подчеркивал, что выражение в позе и жесте внутренних состояний по темпу и выразительному воздействию на зрителя требует сжатия времени. Объяснение этого кроется не в эстетике или в идеологии действия, а в психологической реакции, связанной со способностью балета выражать связь «между основным живым влечением современности к непрестанной смене переживаний, к нервной концентрации возможно многоликих и многообразных ощущений на протяжении наименьшего извила времени, – и формами, в которых воплощается балет» [12].

Асафьеву удалось зафиксировать структуры «речевого оборота» (т. н. пластического мотива), в котором единство элементов движения осуществляется двумя параллельными процессами – «процесс пластико-танцевального формообразования (хореографическое действие) и процесс музыкального формообразования (воплощение замысла композитора)» [13]. Благодаря такой конструкции в балетном спектакле количественно и качественно удается передать в определенный момент времени определенное драматическое напряжение: «Художественная сущность и красота плясовой музыки заключается в любопытнейшем контрасте между туто стянутым ритмическим узором (условная метрическая схема танца) и мелодией, стремящейся в каждое мгновение разрушить метр и выйти из сковывающих ее размах пределов. В этом – нерв, и полет, а вместе с тем и психологическое воздействие от дрожи и трепета в теле, от готовности пуститься в пляс до экстатического восторга в радении, в кружении» [14]. Танец выступает в этом процессе структурой, развивающей музыкальное содержание своими выразительными средствами – движениями: «Танец же организует элементы “пластической интонации” (ведь и тело говорит и поет), рассеянные в жестах, позах и походке, рассеянные до тех пор, пока особого характера эмоциональное возбуждение, поднимаясь crescendo, не воплотится в мерный, художественно-строгий комплекс движений – в форму», – писал Асафьев [15].

Таким образом, в музыкально-хореографическом действии приведены в одно гармоничное целое интонационные и ритмические средства музыкального выражения. Основу этой организации пластического мотива в структуру формы составляет ритм, поэтому у Асафьева музыкально-хореографическая форма как воплощение «звучавшего вещества» представляет собой взаимодействие интонации (она делает слышимым материал) и ритма (начало, организующее материал в интонацию). Он предложил возможные варианты видоизменения выразительности танца в зависимости от того, как он музыкально согласуется с непосредственно данными танцевальными (ритмическими) формулами или противоречит им в процессе тематического развития. Структурообразующие эту форму элементы – ритм и интонация – закрепляются в виде так называемых танцевальных формул: простых, когда мелодия подчинена метру танца; сложных, в основе которых лежат принципы симфонического развития.

Эта система рассуждений об одном из языков сценического искусства соответствует логике формального анализа. Специфика условной природы танцевального движения служит источником для формирования первоэлементов художественного языка – музыкально-пластических интонаций (лей-

тмотивов), мера условности которых определяет смысл не только самого движения, но и тех или иных жанров танца. Признание новой системы условности (театральности) обратило взгляд исследователей на внутренние структуры формы, то есть на то, что не открыто во внешнем содержании, но потенциально существует во внутреннем. На сцене изображалось не подобие внешней жизни, а сама жизнь, там было то, чего нет в жизни внешней, но существует во внутреннем мире каждого человека. В таком контексте театральная условность естественна для каждого участника представления (в том числе и зрителя) как по форме, так и по содержанию. В итоге модернисты создали тип открытой формы, чье содержание должно быть раскрыто не прямым прочтением, а аналитическим ведением, требующим деконструирования внешнего, разложения целого на элементы, каждый из которых подвергается дополнительному структурному анализу.

Примечания

1. Евреинов Н. Н. Введение в монодраму. СПб., 1909. С. 19–20.
2. Там же. С. 8.
3. Ивинг В. П. А. И. Абрамова. М., 1928. С. 15.
4. Ивинг В. П. Викторина Кригер. М., 1928. С. 10.
5. Волынский А. Л. Книга ликований. Азбука классического танца. М., 1992. С. 267.
6. Ивинг В. П. Викторина Кригер. С. 5.
7. Там же. С. 18.
8. Волынский А. Л. Указ. соч. С. 172.
9. Асафьев Б. В. О балете: статьи, рецензии, воспоминания. Л., 1974. С. 35.
10. Там же. С. 112.
11. Там же. С. 32.
12. Там же. С. 30.
13. Там же. С. 113.
14. Там же. С. 50–54.
15. Там же. С. 108.

УДК 316.346.2

Е. И. Мазина

ВЕЧНАЯ ЖЕНСТВЕННОСТЬ КАК ГЛАВНАЯ ИДЕЯ РУССКОЙ СОФИОЛОГИИ

Статья раскрывает специфику главной идеи русской софиологии Серебряного века – Вечную Женственность. Внимание акцентируется на том, что женское начало рассматривается как универсальное, находящее свое проявление в Божественном, в Космосе, в Человечестве.

Article reveals the specifics the main ideas of Russian sofiologii the Silver age – Eternal Femininity. Women's essence is seen as a universal. It manifests itself in the Divine, in Space, in Humanity.

Ключевые слова: Вечная Женственность, софиология, Серебряный век, София, Прекрасная Дама, символисты, мужское и женское начала, гендерный вопрос.

Keywords: The eternal feminine, sofiologiya, Silver Age, Sofia, Beautiful Woman, symbolists, male and female beginning, gender issue.

Эпоха Серебряного века – русский ренессанс – относится к самым загадочным страницам отечественной культуры. Философские тексты этой эпохи продолжают притягивать внимание исследователей. Одна из очевидных особенностей философии Серебряного века – всплеск интереса к проблеме Женщины и Женственности.

Этот интерес во многом связан с изменением исторической ситуации в стране: конец позапрошлого века был временем подъема женского движения в России. В культурной жизни происходит осмысливание данного процесса; появляются исследования экономического, правового, исторического, психологического аспектов женского вопроса.

Широко дискутировавшиеся в общественной мысли, в художественной литературе проблемы пола, взаимоотношений мужчины и женщины также способствовали обращению русской философии этой эпохи к изучению проблемы женщины и женственности.

Отечественная философия женщины и женственности испытывала влияние западных авторов. В интеллектуальное пространство той эпохи оказались включены идеи Конта, Милля, Шопенгауэра, Ницше, Вейнингера, Фрейда, Стриндберга.

Одной из особенностей философии Серебряного века является ее устойчивый интерес к осмысливанию онтологического аспекта женственности. Зарождение метафизики женственности про-

МАЗИНА Елена Игоревна – аспирант кафедры теории и истории культуры Государственной академии славянской культуры
© Мазина Е. И., 2009

исходит в лоне учения о Софии-Премудрости Божией. Это учение было призвано дать ответы на многие актуальные мировоззренческие проблемы той эпохи. По воспоминаниям А. Белого, «начало девятисотых и конец девяностых – огромное переломное время... Человечеству открылся единственный путь. Возник контур религии будущего. Пронеслось дыхание Вечной Жены» [1].

«В Женственности тайна мира», – пишет Булгаков, и эту тайну философская мысль Серебряного века пытаясь познать, трактуя женственность и женственность как «космические и метафизические принципы» [2].

Специфика русской софиологии, культа Софии в интеллектуальном пространстве Серебряного века заключается в слиянии его с культом Вечной Женственности. Идея Вечной Женственности – и как женственного начала в божественном, и как метафизического принципа – была необычайно популярна в среде софиологов и за ее пределами. Этот термин обыгрывался, например, и в названиях сочинений З. Гиппиус «Вечно-женское» и Бердяева «О вечно-бабьем в русской душе».

В мировой поэзии первым заговорил о Вечной Женственности Данте, за ним – Петрарка, Новалис, Шелли, Гете, Пушкин, Лермонтов, Блок, Иванов. Известное четверостишие Соловьева считается лозунгом мироощущения начала века:

Знайте же, Вечная Женственность ныне
В теле нетленном на землю грядет.
В свете немеркнущем Новой Богини
Небо слился с пучиною вод [3].

А. Ф. Лосев отметил, что в рукописи Соловьева «София» (1875) еще непонятно, что в Софии божественного и небожественного, но уже известно, что она есть «нечто женское, то “вечно женственное”, которое было так популярно в истории новой и новейшей Европы». Затем понятие Вечной Женственности Божией появляется лишь в «Смысле любви» (1894). Соловьев, впрочем, прямо не называет Вечную Женственность Софией, но содержание нового понятия во многом совпадает с понятием Премудрости, которое к этому времени уже известно.

Действительно, Вечная Женственность, во-первых, есть свое другое Бога, другое единство, неотделимое от первоначального единства Божия; во-вторых, она является относительно Бога единством пассивным, женским, так как здесь вечная пустота (чистая потенция) воспринимает полноту божественной жизни.

Термин «Вечная Женственность» используется Соловьевым для обозначения аспекта Софии, который Лосев называет «интимно-романтическим»: София переживается как возлюбленная, как вечная подруга. Она «и небесная лазурь, и лик любимой женщины одновременно».

Вечная Женственность-София в культуре Серебряного века устойчиво ассоциировалась с лазо-

ревым, лазурным цветом, с «золотистой лазурью» – это отразилось в работах Блока, Иванова, Флоренского, Булгакова, А. Белого.

В теории любви Соловьева истина любовного пафоса «в превращении индивидуального женского существа в неотделимый от своего лучезарного источника луч вечной Божественной женственности».

«Небесный предмет нашей любви – только один, всегда и для всех один и тот же – вечная Женственность Божия... задача истинной любви состоит... в том, чтобы поклоняться этому высшему предмету... чтобы реализовать и воплотить его в другом, низшем существе той же женской формы, но земной природы» [3].

Учение о женственном начале в Божественном получает большой резонанс в философии Серебряного века, в том числе за пределами круга софиологов; об этой идее пишут Розанов, Мережковский, Иванов. Последний характеризует ее как «корень нового религиозного сознания».

По мнению Розанова, строки Ветхого Завета свидетельствуют о том, что существует как бы «два Бога – мужская сторона Его и сторона женская. Эта последняя есть та “Вечная Женственность”, мировая женственность, о которой начали теперь говорить повсюду» [4].

Учение о Вечной Женственности, основа соловьевской теории любви, оказало большое влияние на многих творцов духовной атмосферы Серебряного века. А. Ф. Лосев передает отношение к этому учению такими словами: «...что высшее, к чему стремится человек, есть предмет человеческой любви и что это высшее олицетворяется в виде все-прекрасной женщины, глубоко понятно для тех людей, которых не удовлетворяют никакие низшие и земные формы и которые хотели бы приобщиться к высшему бытию путем соответствующего эмоционально-умозрительного состояния» [5].

Под огромным впечатлением подобных настроений находились поэты-символисты начала века. Блок откликается на учение о Вечной Женственности циклом стихотворений под названием «О Прекрасной Даме». Для поэзии Блока начала века характерен интимный, эrotический характер отношения к Абсолюту.

Символисты осмысливали женские образы Достоевского как Мировую Душу, падшую в земной хаос и страдающую «в объятьях хаоса». Штрихи к идее рыцарственного служения Прекрасной Даме добавляют слова А. Белого, заставляющие вспомнить архетип змееборчества: чудовищный дракон сторожит Брунгильду, символизирующую Вечную Жену.

Таким образом, учение женственного начала в мире в философии русского религиозного ренессанса было встречено с одобрением. Бердяев, критикуя многие стороны учения о Вечной Женствен-

ности, достаточно часто использует сам термин для обозначения «вечного и самостоятельного начала»; в его трактовке Вечная Женственность – это мать-земля, Душа Мира, «женственно-земляная основа Церкви, та она, с которой соединился Логос».

Примечания

1. Белый А. Воспоминания о Блоке // Собр. соч. М., 1995. С. 25.
2. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994.
3. Соловьев В. С. Смысл любви // Соч. М., 1990. Т. 2. С. 534
4. Розанов В. В. Люди лунного света // Соч.: в 2 т. М., 1990. Т. 2.
5. Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 225.

УДК 316.723

A. V. Пономарев

ЭТНИЧЕСКИЕ КОНСТАНТЫ КУЛЬТУРЫ ДОНСКОГО КАЗАЧЕСТВА

Статья раскрывает роль военных традиций и этнической константы казачьей культуры с точки зрения понятия агона и агонистики. Говорится о традициях казачьего военного и семейного быта.

Article reveals the role of the military traditions and ethnic constant Cossack culture from the perspective of the concept of the agona and agonistiki. Article tells about the traditions of Cossack military and family life.

Ключевые слова: казачество, агон, военные традиции, обряды, воспитание, Донской край, семейный быт.

Keywords: Kasaks, Agon, military traditions, ceremonies, education, Don region, the family life.

В основу образования мира, по представлениям казаков, была положена идея борьбы между своим и чужим, Добром и Злом, что связано с осознанием собственной территории и осмысливанием границы. Например, можно увидеть в приемах ведения боя казаками именно эту идею: в динамике построения боевых действий от Порядка к Хаосу – от стенки к свалке.

Процессу социализации сопутствует процесс инкультурации, т. е. вхождение человека в культуру, овладение нормами и ценностями, что осуществляется через ритуальные практики. Ритуалы выполняли функцию адаптации человека к внешним воздействиям. Коллективные представления закреплялись в виде символических систем, на ин-

дивидуальном уровне выражаясь в коллективном бессознательном. На наш взгляд, такие коллективные представления образуют этнические константы культуры, которые возникают в процессе адаптации человека к природно-социальной среде. Одной из таких констант является агон [1].

Первым понятия агона и агонистики ввел Я. Буркхардт в лекциях по культуре Греции. Античная государственность соответствовала характеру отношений по поводу производства. Целью производства являлось не накопление богатств, а обеспечение государству лучших граждан. Личностное поведение означало способность сохранить в любой ситуации достоинство и личные качества. Основная норма оценки человека – доблесть военная, связанная с такими характеристиками, как храбрость, воинственность. Результат доблести – честь, которая выражается в почете и уважении, высоком общественном авторитете. С другой стороны, честь, слава ориентируют человека на реакцию окружающих и являются нормами как личного, индивидуального права, так и общественного. Налицо ценности родового строя и военной демократии. Особой этнокультурной спецификой обладают казаки, принявшие активное участие в освоении окраинных земель России. При самом поверхностном перечислении можно назвать казаков донских, кубанских, терских, семиреченских, волжских, яицких, запорожских и др.

Долгое время считалось, что казаки – это исключительно беглые крестьяне, уходившие на границы государства, в пределы Дикого поля, подальше от произвола властей и от собственных помещиков. Однако в конце XX в. в науке обозначилась попытка объяснить смысла казачества по-иному, в частности с привлечением теории этногенеза Л. Н. Гумилева. Было высказано мнение, что казачество начало появляться одновременно с оформлением новой государственной общности – России, с резким увеличением числа энергичных и деятельных людей – пассионариев, по Гумилеву [2].

Чаще всего эти люди могли применить свои таланты и стать недоступными для властей на границах государства. Не только приграничные войны, но и суровая природа обширных территорий требовали невероятного напряжения сил от тех, кто хотел чего-то добиться в жизни. При этом казаки принимали к себе и беглых крестьян и чувствовали себя весьма независимо. Они активно общались с местным населением, вступали с ним в брак, а также в не всегда законные отношения. Таким образом, они приобретали местные, не совсем привычные для великороссов антропологические черты. Именно в этом коренятся аргументы тех, кто считает, что казак – это этноним (с некоторым уточнением на конкретный регион), а «Казакия» – это специфическое этнокультурное пространство России [3].

ПОНОМАРЕВ Алексей Васильевич – аспирант кафедры теории и истории культуры Государственной академии славянской культуры
© Пономарев А. В., 2009

Оформление сословия казачества вызвало процессы, приведшие к тому, что сословные отличия стали формой этнонационального самосознания и превратили казачество в закрытую этносоциальную общность.

Казачество сыграло исторически важную роль в расширении географических рубежей России, в освоении необжитых пространств ее окраинных рубежей. Защищая свои станицы, хутора и семьи, оно тем самым охраняло границы Российского государства.

Сохранение и воспроизведение традиций осуществлялось традиционными методами и традиционными институтами. Воспитанием молодого поколения занималась вся община. Дети социализируются путем включения в игровые ситуации, обучения нормам и правилам поведения. В традиционном обществе воспитание происходит от личности к личности, подражательно. Жизнь индивида в общине подчинялась логике перехода из одной возрастной группы в другую, от одной социальной роли к другой, нагруженной определенными нормативными требованиями, стереотипами поведения и моральными ценностями. В целом вся жизнь индивидуума подчинена механизму трансляции традиции.

В начальный период истории казачества, зафиксированный в письменных источниках, казак представлялся исключительно как воин. Считалось, что занятие казака земледелием отвлечет его от главной и основной обязанности воина. Но уже в начале XVIII в. в связи с переходом к оседлому образу жизни и изменением политической ситуации (русско-турецкие войны) казаки начинают заниматься земледелием. Однако военный уклад сохранился. Территория Войска Донского была приграничной, поэтому казаки, отправляясь на полевые работы, брали с собой оружие и их сопровождал конный отряд.

В XIX в. сельское хозяйство являлось уже основой экономической жизни казаков. Сущностью его идеологии было два понятия: воля и земля. Нередко само казачество определялось как «вольные люди на вольной земле». К началу XX в. на территории Дона существовало два типа общин: военизированная казачья и соседская территориальная крестьянская. Казак, воин-профессионал становился одновременно и землепашцем. Казачьи общины, первоначально выполнявшие функции нападения и защиты, утрачивают первую из них.

Особенность землепользования казаков заключалась в том, что земля являлась собственностью всего Войска. Казак мог пользоваться землей, но владеть и распоряжаться ею могло и имело право лишь Войско в целом. Жизнь земледельца проходила в постоянных трудах и заботах, особенно в летнее время. Благополучие казачьей семьи определялось не знающим и не признающим усталости

трудом. Труд земледельца был тяжелым, но при благоприятных условиях вознаграждался очень хорошо, сами казаки утверждали, что только лентяи не зарабатывали себе хлеба насущного.

Начало весенне-полевых работ сопровождалось обрядами, которые должны были способствовать хорошему урожаю. По окончании сева был обычай, весьма распространенный в пределах Войска, – хождение духовенства с иконами. Обычно носили икону Божьей Матери и крест. Во время хождения с иконами теми из жителей, у которых устраивались молебны, проводились всенародные обеды.

Если долго не было дождя, то дети просили его так: «Иди, иди, дождь, да на бабину рожь, на бабину кичку, на нашу пшеничку, на наш ячмень, поливай весь день. А, дождик, припусти, мы поедем под кусты, Богу молиться, Христу поклониться». Наоборот, если дождь шел несколько недель кряду, то, чтобы дождь перестал, говорили так: «Дождь, перестань, куплю тебе сарафан и с ленточками, позументочками, с мафорчиками, с колокольчиками. И не мок, и не мок, куплю тебе шелковый платок» [4].

Перед тем как убирать хлеб, накашивали небольшой мешочек, обмолачивали и из полученного зерна мололи муку, пекли хлеб. Если хлеб получался вкусным и пышным, то начинали косить все поле. Но перед началом жатвы клали хлеб-соль и серпы в начале загона. Помолившись Богу, съедали хлеб-соль, срезали три раза по три колоса и, заткнувши их за спины, приговаривали: «Чтобы наши спины не болели».

На праздник Флора и Лавра (покровители лошадей), например, в станице Старочеркасской к Преображенской церкви, которая имела придел в честь этих святых, жители станицы пригоняли животных, не только лошадей, но и коров, быков, овец. Священник кропил их святой водой, что должно было уберечь этих животных от болезней, дать им силы [5].

В станице, помимо домовитости и хозяйственности, ценилась воинская доблесть, казачья слава, лихость, сила воли и сопутствующие практические умения, важные в бою: владение оружием, конем, рукопашным боем. Поддерживалась честь семьи и общины, характерно почитание особых сакральных мест – церквей, кладбищ. Все это формировало и особый тип личности.

Примечания

1. Астапенко Г. Быт, обычаи, обряды и праздники донских казаков XVII–XX вв. Ростов н/Д, 2002. С. 47.
2. Бутенко В. П. Казачий алтарь: роман. Ставрополь: Кавказ. б-ка, 1993.
3. Венков А. В. Донское казачество в гражданской войне. Ростов н/Д: Рост. ун-т, 1992; «Казаки» со свастикой // Родина. 1993. № 2.

4. Войнов В. Правда об Оренбургском казачестве // Отечество. 1990. № 1. С. 206–216; Семенов В. Из истории Оренбургского казачьего войска. Б. м., 1992.

5. Голубев Е. Уントовое войско (к истории создания казачьих войск в Забайкалье) // Байкал. 1990. № 5.

УДК 390.43

А. А. Кузьмин

ТЕЛО КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ В СОВРЕМЕННЫХ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Статья посвящена телу человека как феномену культуры в работах современных российских и зарубежных ученых, представляющих различные подходы к исследованию данного направления.

This article deals human body like culture phenomenon in modern Russian and foreign research. Contemplate some approach for study this area.

Ключевые слова: телесность, методология, культурно-антропологические аспекты телесности.

Keywords: corporality, methodology, anthropological aspects of the corporality.

Тело – один из самых интересных и сложных объектов естественнонаучных и гуманитарных исследований. Телесность как ценностная характеристика человеческой жизни являлась предметом исследования, восхищения и культивирования. Начиная с классических проекций античности, тело занимает значительное место в философско-мировоззренческих системах и искусстве. В дальнейшем в истории культурфилософской мысли формировались различные концепции телесности человека (И. Кант, Фихте).

Важным открытием XX в. стал экзистенциально-феменологический подход к проблеме телесности, на основе которого происходит определение понятия «моего тела» как основы присутствия в мире, обладания собой и одновременно направленности на мир [1].

Этот аспект черезвычайно важен и для отечественной культурологии, потому что в советской науке до последней трети XX в. человеческое тело считалось природной данностью, представляющей интерес только для сферы биологии и медицины. В предисловии к работе «Мужское тело в истории культуры» И. Кон указывает на особую «бестелесность» науки в СССР [2]. Общественные и гуманитарные науки рассматривали проблему тела лишь попутно, в связи с философской проблемой

соотношения духовного и материального или в рамках истории искусства и физической культуры.

Возрастающий интерес к проблеме телесности вообще и телесности в культуре в частности стал наблюдаться в отечественной науке только в последние 20–30 лет. С середины 1980-х гг. формируются направления, связанные с социологией, историей и антропологией тела [3]. Природа тела и закономерности его представления и изображения обсуждаются на многочисленных международных конференциях, находят отражение в междисциплинарных сборниках, серийных публикациях. Одной из причин возрастающего интереса к проблеме человеческой телесности является потребность возврата человека к личному телесному опыту, к «техникам» тела. Обострение множества экологических проблем в мегаполисах, страх перед старостью, потеря представлений о достоинстве и красоте человека, декларирование культа молодости приводят к возрастанию интереса человека к его собственному телу, возникновению потребности в телесной динамике, в развитии гармонии со своим собственным телом.

Обращение к живому телу на фоне постмодернистской утраты целостности и превращения его в один из образов-символиков, которыми оперируют многочисленные философско-эстетические концепции, в конечном счете продиктовано необходимостью возвращения к человеку чувствующему, целостному, являющемуся создателем и носителем неповторимых личностных смыслов, делающему самостоятельный выбор. Тело возвращает нас к утраченному на время бесценному опыту, оно есть «орудие» души и одновременно зеркало для отображения сущности Вселенной. Современная культура возвращается в поисках целостности к космогонической мифологеме «вселенского человека» [4], лежащей в основе древнейших натуралистических концепций.

Тело в пространстве современного культурного сознания воспринимается не только как физиологическая данность, но и как феномен культуры, а поэтому становится объектом междисциплинарного исследования. Не случайно поэтому появление такого понятия, как телесность.

Под телесностью понимают качество, силу и знаки телесных реакций человека, формирующихся с момента зачатия в процессе всей жизни. Это феноменологическая реальность, представляющая собой сочетание биopsихосоциальных аспектов телесного бытия субъекта в физическом мире [5].

Человеческая телесность «замыкает на себе» природное и культурное, естественное и социальное, она несет на себе полисемантическую социокультурную нагрузку как следствие объективной встроенности в любой из видов человеческой деятельности [6].

КУЗЬМИН Алексей Александрович – аспирант кафедры культурологии Московского гуманитарного университета
© Кузьмин А. А., 2009

Вот почему проблема тела и человеческой телесности рассматривается в рамках различных научных направлений [7]. Так, Л. В. Жаров отмечает формирование научной концепции телесности на стыке естествознания, медицины и гуманитарного знания [8].

В рамках отечественных гуманитарных исследований можно выделить несколько направлений, связанных с разными подходами к телесному и телесности.

Философское направление посвящено осмыслению человеческой телесности, ее онтологической сущности, роли в современном внешнем мире и непосредственно в мире самого человека. Работа М. Н. Эпштейна [9] посвящена человеческой телесности в современной культуре как чувственной основе человеческих взаимоотношений. Рассматриваются этические и эстетические аспекты осознания и возможности тактильного искусства. Автор указывает на существующее двойственное восприятие человеческого тела. Размышляя над глубинной семантикой тела, он выделяет пути формирования новой телесной культуры, которая утверждает личностное, свободное, ответственное и самостоятельное определение человеком чувственного бытия.

Работа российского философа В. А. Подороги «Феноменология тела» [10] ставит вопрос: как можно мыслить тело и телесный опыт, в который мы вовлечены как чувствующие существа в настоящее время? Автор не рассматривает человеческое тело непосредственно как объект, обращая внимание на актуальность феноменологии телесного опыта. Возникновение понятия «тело человеческое» является поздним «продуктом» культуры, что связывается с развитием чувства конечности, смертности человеческого существа. В границах концепции дуальности В. Подорога подчеркивает двойственность «телесного кода»: человек обладает телом, но всегда есть и тело, которое обладает человеком. В то же время тело многомерно: тело вод, земли, пустынь, животных и богов, наконец, тело Космоса...

Культурно-антропологическое направление представлено как классическими исследованиями [11], так и большим корпусом работ, связанных с открытиями современной антропологии. Так, М. Дуглас в работе «Чистота и опасность» [12] выделяет тело как базис любой символики: «все на свете символизирует тело, и тело символизирует все остальное <...> Тело служит моделью любой ограниченной системы, это источник символов для отображения других сложных структур» [13].

Тело рассматривается М. Дугласом в качестве символа общества и наделяется силами и опасностями, характерными для социальной структуры, воспроизведшимися в теле человека в меньшем масштабе. Социальная роль тела рассматривается

на примере шаманского ритуала, при помощи которого происходит урегулирование разобщенности и конфликтности между обществом и пациентом – основным участником ритуала. Осквернение тела рассматривается как отражение социальной симметрии или иерархии и взаимоотношений между полами. От наличия и поддержания телесной целостности напрямую зависит успех любого начинания, как военного, так и религиозного. Телесные ритуалы позволяют напрямую взаимодействовать с политическим телом общества, что дает возможность моделировать систему взаимоотношений социальной группы с внешним миром.

В границах этого направления одно из главных мест принадлежит фольклорно-этнографическим и семиотическим исследованиям. Анализ фольклорно-этнографического материала в рамках семиотического подхода позволяет выявить знаково-символический уровень «телесного» пространства культуры и его гендерной специфики.

Соотношение мужского и женского телесных начал и их проекция в традиционной культуре нашли отражение в энциклопедии «Мужики и бабы, мужское и женское в русской традиционной культуре» [14]. На фольклорном материале проанализированы взаимоотношения полов, половой символизм, распределение социальных, трудовых, репродуктивных ролей между представителями обеих полов. Обширный этнографический материалложен в основу исследования Н. Мазаловой [15], в котором рассматривается «народная концепция человеческого тела» и его места в славянской картине мира.

В представлениях русского народа человеческое тело обладает системностью: «Организм целостен, вместе с тем его органы могут существовать самостоятельно, так же, как природные стихии, образующие макрокосм» [16]. Важно заметить, что автор выделяет в системе человеческого тела, помимо внешних и внутренних элементов, такой элемент, как «жизненная сила», посредством которой тело совершает энергетический обмен с окружающей действительностью. С точки зрения функционирования «жизненной силы» тело «нечистого» (колдуна) рассматривается как сверхсистема по отношению к телу обычного человека. Сверхсистема обладает необходимостью в определенные периоды времени замены некоторых элементов своей системы. В то же время низшие божества выступают в качестве полусистемы, будучи лишенными возможности принимать человеческий облик [17].

В целом ряде исследований устанавливается система соотнесенности тела с иными доминантами фольклорно-мифологической модели мира, в частности с домом. Заслуживает внимания вписанность тела в пространство других кодов (растительных, зооморфных и т. д.), что позволяет описать развитие тела в координатах жизненного цикла:

зарождение системы, ускоренный рост, замедление роста, зресть, затухание [18].

В качестве обобщающего исследования, представляющего все аспекты разработки данной темы в гуманитарных науках, можно назвать сборник материалов, обобщающий работу международного российско-французского симпозиума «Тело в русской культуре» [19].

Фольклорно-этнографическое направление, в рамках которого объединяется несколько подходов. Направление представлено классической работой Р. Барта «Система моды» [20] и историко-этнографической работой отечественных исследователей А. Байбурина и А. Топоркова [21], в которой рассматривается происхождение этикета, семиотика языка жестов и различных элементов человеческого тела в контексте этикета. В сфере данного направления можно выделить работы этнологов и фольклористов (С. Неклюдова [22], О. Седакову [23]), изыскания по материалам полевых исследований традиционной культуры [24], ряд работ, собранных в сборнике «Тело в русской культуре» [25].

Самостоятельными сферами исследований семантики тела и телесного пространства являются *филологический и искусствоведческий* аспекты обращения к проблеме тела и телесности и в целом художественной соматологии и ее роли как образа и системы концептов (Д. Биджмен «Человек как художественный образ» [26], И. Кон «Мужское тело в истории культуры» [27]).

Безусловно, в кратком обзоре невозможno осветить весь спектр исследований в обозначенной сфере, в том числе и зарубежных. Каждая культура создает свое отношение к тем или иным телесным практикам и к телу в целом. Истоки такого отношения заложены в мифологическом сознании, следы которого представлены в фольклоре того или иного народа. Тело, являясь древней знаковой системой, отраженной в традиционной культуре, наполняется многоуровневым символическим содержанием, представляя модель всего окружающего мира.

В то же время, как представляется, далеко не исчерпаны все возможности и подходы к исследованию семантики тела в традиционной культуре, главным образом в русской, в достаточной степени не проанализирован эмпирический материал, связанный с фольклорными текстами, что могло бы углубить наши представления о функционировании «телесного» кода в культуре.

Примечания

1. См. об этом *Подорога В. Феноменология тела* М., 1995; *Мерло-Понти М. Феноменология восприятия*. М., 1945; *Бергсон А. Творческая эволюция*. М., 1998.
2. *Кон И. Мужское тело в истории культуры*. СПб., 2005.
3. *Кон И. С. В поисках себя*. М., 1984; *Косевич Е. Человек и его тело в свете Ветхого и Нового завета* // *Философские науки*, 1992. № 1; *Жаров Л. В. Человеческая телесность: философский анализ*. Ростов н/Д, 1988; *Лебедева А. В. Телесность как основание и феномен культуры*: дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2006. С. 4.
4. *Маслов Р. В. Телесность человека: онтологический и аксиологический аспекты*: дис. ... д-ра филос. наук. Саратов, 2005. С. 5.
5. *Газарова Е. Э. Тело и телесность: психологический анализ* // http://telesnost.ru/psi/telo_i_telesnost_psihologicheskii_analiz.htm
6. *Быховская И. М. Телесность как объект социокультурного анализа*. М., 1993.
7. См. *Человек в зеркале наук*. СПб., 1993.
8. *Жаров Л. В. Двадцатилетний опыт изучения проблемы человеческой телесности*. Ростов н/Д, 2001. С. 1.
9. *Эпштейн М. Философия тела*. СПб., 2006.
10. *Подорога В. А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию*. М., 1995.
11. *Фрезер Д. Д. Золотая ветвь*. М., 2006; *Тайлор Э. Б. Первобытная культура*. М., 1989.
12. *Дуглас М. Чистота и опасность*. М., 2000.
13. Там же. С. 69.
14. *Мужики и бабы, мужское и женское в русской традиционной культуре* / под ред. И. Шангиной. М., 2005.
15. *Мазалова Н. Состав человеческий*. М., 2000.
16. Там же. С. 6.
17. Там же. С. 177.
18. Там же. С. 86.
19. *Тело в русской культуре* / сост. Г. Кабакова, Ф. Кон. М., 2005.
20. *Барт Р. Система моды: статьи по семиотике культуры*. М., 2003.
21. *Байбурин А., Топорков А. У истоков этикета*. М., 2003.
22. *Неклюдов С. Ю. Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности* // *Восточная демонология. От народных верований к литературе*. М., 1998. С. 6–43.
23. *Седакова О. А. Поэтика обряда: Погребальная обрядность восточных и южных славян*. М., 2004.
24. *Лар Л. А. Шаманы и боги* // http://www.koob.ru/lar/shamans_world
25. *Тело в русской культуре*. М., 2005.
26. *Биджмен Д. Человек как художественный образ*. М., 2005.
27. *Кон И. Мужское тело в истории культуры*. М., 2003.

УДК 316.75

А. А. Касков

**ЭССЕ И. БЕРЛИНА
«МОЛЧАНИЕ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ»
В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ
ПОЗИЦИИ АВТОРА**

Представленная статья посвящена анализу работы британского философа И. Берлина (1909–1997) «Молчание в русской культуре», его интерпретации культурно-исторических предпосылок, определивших основные черты образа мышления творческой интеллигенции 1930–1950-х гг.

This article is devoted to the analysis of the work of British philosopher I. Berlin (1909–1997) “The Silence in Russian Culture”, his interpretation of culture-historical reasons, which determined main outlines of the way of thinking of the creative intelligentsia 1930–1950s.

Ключевые слова: И. Берлин, мировоззренческая позиция, культурно-исторические предпосылки, «Молчание в русской культуре».

Keywords: I. Berlin, culture-historical reasons, outlook position, “The Silence in Russian Culture”.

Британский мыслитель Исаия Берлин (1909–1997) [1], автор сборников эссе «Философия свободы. Европа» и «История свободы. Россия» [2], приобрел широкую известность, прежде всего, как историк и теоретик либерализма. Однако ценность его работ не может быть сведена лишь к оригинальным решениям в области истории и политики: существуют все основания для рассмотрения произведений Берлина и в культурологическом аспекте.

Культурная доминанта его работ тем более очевидна, что Берлин в своих историко-философских эссе нередко пренебрегает целым рядом «материальных» факторов, например экономическим или социологическим, что приводит к идеализации и даже интеллектуализации общественных процессов.

Во многом это оправдывается основной идеей творчества Берлина – поиском интеллектуальных истоков развившегося в XX в. тоталитаризма, поскольку очевидно, что сами по себе социальные или экономические потрясения, даже наиболее серьезные, отнюдь не всегда способны привести к возникновению тоталитарных режимов.

Эти искания Берлина наиболее полное отражение нашли в его эссе, вошедшем в книгу «История свободы. Россия», посвященную эволюции социально-политических идей, заимствованных русской интеллигенцией на Западе, эволюции общественного сознания под влиянием этих идей и, наконец, их влиянию на русскую культуру.

КАСКОВ Антон Алексеевич – аспирант кафедры культурологии и рекламы Вятского государственного гуманитарного университета
© Касков А. А., 2009

Примечательно, что эти эссе были написаны в период с 1952 по 1980 г., задолго до того, как поднятая в них тема стала актуальной в России, где интерес к наследию Берлина обозначился только к середине 1990-х, что связано с окончанием политической и культурной конфронтации постперестроечной России со странами несоциалистической ориентации, а также с возрастанием в нашей стране роли ценностей либерализма.

Однако до сих пор, спустя более двух десятилетий непрерывных демократических и экономических реформ, имя Берлина остается в России малоизвестным, а его наследие – малоизученным, так и не нашедшим применения в ходе преобразования российского общества. В наши дни «несовременные» мысли Берлина, если не смотреть на даты под эссе, едва ли произведут впечатление сенсационных откровений. По справедливому замечанию Н. Лукаса [3], Берлин сообщает тривиальные вещи, не претендующие на академичность, автор «Истории свободы» избегает всестороннего анализа рассматриваемого предмета, его выводы и оценки отличаются сильным налетом субъективизма. Однако не следует забывать, что Берлин никогда и не был бесстрастным наблюдателем современных ему социальных, экономических, политических и культурных процессов, происходивших в Советском Союзе. Об этом свидетельствуют не только его «Встречи с русскими писателями», также изложенные в книге «История свободы», но и весь образ его мышления, свойственный человеку дореволюционной России. Что же до философских изысканий и мемуарной литературы, то такие произведения всегда отличались той или иной долей субъективности, что не означает отсутствия их ценности.

О том, что только теперь настает время, которое даст возможность правильно оценить и применить наследие Берлина, говорит он сам: «Либералы не любят насилия, они могут жить только в либеральном обществе, строить общество они не способны. Люди, которые умеют строить, всегда имеют твердость, силу, которой либералы вообще не имеют и не должны иметь. (...) Ельцин, конечно, не либерал, но без Ельциных строительство невозможно. Когда общество построено, тогда возможно быть либералом» [4, с. 161].

Именно теперь живое мировоззрение Берлина становится подчас интереснее и красноречивее суих выверенных схем: образ мыслей сложно уложить в схему, а попытки сделать это как раз и свойственны тому самому тоталитаризму, против которого так восстает либерал Берлин.

Максимально емкое воплощение мысли Берлина нашли в его эссе «Молчание в русской культуре».

Написанное в 1957 г., оно стало логическим продолжением эссе «Генералиссимус Сталин и ис-

куство властвовать» (1952) и предшественником эссе «Обязательства художника перед обществом» (1966). В наиболее раннем из этих произведений Берлин рассматривает особенности идеологического и внутриполитического влияния советского тоталитаризма на интеллектуально-духовную жизнь гражданского общества, в наиболее позднем – эволюцию идеи исканий истины русской интеллигенции, истины, связанной прежде всего со служением народу. Обе вышеуказанные темы содержатся в эссе «Молчание в русской культуре».

Вполне очевидно, что целью Берлина было показать логическую взаимосвязь между современным ему угнетенным положением русского (советского) народа с тем отчаянным поиском его блага и борьбой за него, которые предпринимала русская интеллигенция на протяжении всего XIX в. Такая логика повествования исключает понимание молчания как феномена, издревле свойственного русской культуре, как традиции, как символа [5] и даже протesta. Тем не менее такая, предельно конкретная трактовка «молчания» Берлином, связанная с концепцией молчания как непродуктивной творческой мысли в атмосфере господства официальной идеологии, вполне оправдана общей канвой повествования.

Вынужденное молчание интеллигенции в условиях официально «найденной истины» мыслится Берлином как логический тупик напряженных поисков, как абсурд, увенчавший многословные литературно-идеологические баталии, в которых с таким пылом участвовала русская интеллигенция конца XIX – начала XX в.

Первая глава «Молчания» посвящена эволюции образа мышления передовой части российского общества в XIX в. Немецкая идеалистическая философия, затем учения французских социалистов и, наконец, марксизм подготовили ту почву, на которой сформировался советский тоталитарный режим. При этом Берлин справедливо отмечает особую восприимчивость российского общества к влиянию идей: «В отличие от Запада, где философские системы... постепенно выыхались в атмосфере циничного безразличия, в Российской империи они становились символом... веры, вскормленной ненавистью к консервативной идеологии... В условиях абсолютного государства, где отвлеченные идеи и мечты легко становятся заменой реальности (...) эти учения определяли судьбу своих приверженцев в такой мере, которая вряд ли известна в других культурных сообществах» [2, с. 339]. Из этого Берлин контекстуально выводит мысль о тоталитарности российского мышления: «Превратить историю, или логику, или одну из естественных наук... в теодицею, искать и... найти в рамках этих наук ответы на мучительные нравственные и религиозные сомнения, трансформировать эти науки в светскую теологию – все это...

не ново в истории человечества. Но русские довели этот процесс до острого и отчаянного героического наслаждения» [2, с. 339]. И далее: «Вера в существование одной-единственной истинной цели, служению которой нужно подчинить всю свою жизнь, одного-единственного метода, позволяющего эту цель обнаружить, и лишь избранного круга людей, способных открыть и объяснить и объяснить истину, – это древнее и хорошо известное убеждение может принимать разные формы. Но и в самом идеальном варианте оно... тоталитарно» [2, с. 341].

Интересно, что это замечание Берлина о тоталитарности мышления русской интеллигенции последних двух третей XIX в. перекликается с мнением Николая Бердяева. Однако, в отличие от Берлина, полностью сосредоточившегося на осмыслении влияния западных идей на передовую русскую мысль XIX в., Бердяев, заглянувший несознательно глубже в историю России, не связывает проявление тоталитарности русского мышления с появившейся в XIX в. возможностью ухода в мир отвлеченных размышлений. Он пишет о тоталитарности как о неотъемлемом свойстве русского мышления: «Очень важно отметить, что русское мышление имеет склонность к тоталитарным учениям и тоталитарным миросозерцаниям. Только такого рода учения имели у нас успех. В этом сказывался религиозный склад русского народа. Русская интеллигенция всегда стремилась выработать себе тоталитарное... миросозерцание, в котором правда-истина будет соединена с правдой-справедливостью» [6, с. 62]. И далее: «Русское мышление гораздо более тоталитарно и целостно, чем мышление западное, более дифференцированное...» [6, с. 72]. На первый взгляд, налицо перекличка с Берлином. Однако в этом выводе Бердяев, в отличие от Берлина, опирался, помимо прочего, и на анализ трудов славянофилов, тогда как Берлин, по справедливому мнению Ж. Нива, «показывает нам лишь левую половину русской мысли. (...) Целая сторона русской философии скрыта или задавлена, что является следствием то ли свободного выбора, то ли простого отвращения» [7].

Значимость определения истоков тоталитарности русского мышления заключается в возможности конструктивного поиска средств к недопущению рецидивов тоталитаризма в России по принципу *sublata causa tollitur effectus* (устранена причина – устранена и болезнь (лат.)).

Однако с точки зрения истории культуры ограниченностью взгляда Берлина на первоистоки русского тоталитарного мышления можно пренебречь. Дело в том, что Берлин довольно четко прослеживает цепочку сменявших друг друга идей, приведших в итоге «к торжеству социализма», и большая правда заключается в том, что славянофильских учений среди них не было. Весь ряд учений от

гегельянства до марксизма был сплошь заимствованным. И ленинизм, возникший на основе марксизма, сложно назвать абсолютно самостоятельной, самобытной философией [8]. Впрочем, об этом заявляет и сам Берлин в эссе «Обязательства художника перед обществом»: «Я вовсе не хочу сказать, что если бы Герцен и его друзья не прочли Сен-Симона, либо если бы Белинский с Тургеневым ... не прочли Жорж Санд, либо если бы в Россию не ввозили контрабандой трактаты Пьера Леру, Луи Блана или... Фурье и Фейербаха, то в 40-х годах XIX века не было бы никакого общественного недовольства, никаких кающихся дворян, а в 60-х – никаких заговоров, репрессий и, хотя бы в знатке, организованного революционного движения. (...) Мне просто хочется отметить, что русская мысль и литература приобрели известные нам формы прежде всего благодаря влиянию, оказанному на конкретные слои русского общества 30–40-х годов XIX века данными французскими доктринерами и возникшими на их основе дискуссиями – особенно теми, что касались искусства» [2, с. 65–66].

Так что в любом случае Берлин прав в том, что «семена марксистской идеологии, проникшей в Россию в 1870–1880-е годы, пали здесь на почти идеальную почву» [2, с. 341].

Этот промежуточный вывод, который логически делит анализируемое эссе Берлина на две части, очень важен для правильного понимания мысли автора о том, что вынужденное молчание русской культуры стало не столько результатом внезапного влияния на нее «сторонних» социально-политических процессов, начавшихся в 1917 г., сколько органичным продолжением (и в чем-то завершением) процессов собственно культурных, подготовленных ходом российской истории.

Примечания

1. Существует достаточно обширный материал о биографии и творческом наследии Берлина. См., например, Эткинд А. Предисловие // Берлин И. История свободы. Россия. М., 2001. С. 5–8. См. также Шайтанов И. Русское интервью Исаии Берлина // Вопросы литературы. 2000. № 5. С. 127–167. Последующие ссылки на Игоря Шайтанова даны по этой публикации.

2. Берлин И. Философия свободы. Европа. М.: Новое литературное обозрение, 2001. 448 с.; Берлин И. История свободы. Россия. М.: Новое литературное обозрение, 2001. 544 с. Далее все ссылки на И. Берлина даны по этому изданию в тексте с указанием номеров страниц.

3. Лукас Н. Краткий обзор необходимых фактов // <http://www.strana-oz.ru/?numid=1&article=118>.

4. Шайтанов И. Русское интервью Исаии Берлина // Вопросы литературы. 2000. № 5. С. 127–167.

5. См. Эпштейн М. Слово и молчание в русской культуре // Звезда. 2005. № 10. С. 202–222.

6. Бердяев Н. А. Русская идея: основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Мыс-

лители русского зарубежья: Бердяев, Федотов. СПб., 1992. С. 37–258.

7. Нива Жорж. V. Pro et contra: Исаия Берлин, скептический наблюдатель // <http://nivat.free.fr/livres/retour/07c.htm>.

8. См. Василенко Л. В., Прохоренко А. В. Влияние идей Карла Маркса на российскую общественно-политическую жизнь конца XIX – начала XX в. // Карл Маркс и Россия: рубежи столетий. Третья Марксовские чтения: материалы Всероссийской научно-практической конференции, г. Нижневартовск, 18–19 мая 2001. Екатеринбург, 2002. С. 101–106.

УДК 391

М. А. Михеева

ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ПОДХОД В ИЗУЧЕНИИ ФЕНОМЕНА МОДЫ

В статье рассматриваются социально-психологические и социально-классовые основания моды, мода как явление культуры, а также эстетический подход к изучению моды.

In article are considered socially – psychological and socially – the class bases of a fashion, a fashion as the culture phenomenon, and also the aesthetic approach to fashion studying.

Ключевые слова: мода, эстетика.

Keywords: fashion, aesthetic.

Мода является важнейшим фактором эволюции не только костюма, но и современного общества в целом. Изучать моду как особый феномен человеческой культуры начали еще в конце XVIII в., трактуя ее как эстетическое явление, связанное прежде всего с изменением эстетического идеала и вкуса в области искусства и в костюме.

Однако понять истинную сущность явления «мода», раскрыть глубинные механизмы ее возникновения и функционирования в обществе дал возможность социологический подход к изучению моды. Исследователи моды в конце XIX–XX вв. рассматривали моду прежде всего как социальный феномен, анализируя социальные причины ее прохождения и развития, а также социальные, экономические и культурные последствия ее действия.

Моду изучали с самых разных точек зрения: социальной психологии и психоанализа, экономики рыночного капитализма и культурологии, – и в каждом случае мода представляла как важнейший компонент современного человеческого общества, определяющий динамику его развития. Дизайнеру, создающему культурные образцы, которые могут

МИХЕЕВА Мария Александровна – аспирант кафедры философии и политологии Нижегородского государственного архитектурно-строительного университета

© Михеева М. А., 2009

стать (а в ряде случаев и должны стать) модными, необходимо иметь целостное представление о природе модного феномена, ведь мода является одним из регуляторов социальных и экономических отношений в современном обществе.

В каждом европейском языке есть слово, аналогичное русскому «мода» (от лат. *Modus* – мера, правило, предписание, образ действия): французское “*mode*”, итальянское “*moda*”, немецкое “*mode*”, английское “*mode*”, хотя чаще употребляется “*fashion*”.

Многие исследователи моды давали ее толкование исходя из того, что мода связана с правилами массового поведения.

Можно предложить несколько подобных определений понятия «мода».

Мода – это особый способ, образ, мера обработки социальной информации (определение психолога Л. Петрова).

Мода – тип реагирования на нововведения, свойственный значительному количеству людей. Она зачастую проявляется в периодической смене объектов выбора, как новый образ действия или мышления (определение социального психолога Э. Бодардуса).

Мода наряду с обычаем и социальными институтами (правом) является формой социальной регуляции поведения. Мода – специфическая регуляция, обуславливающая периодическую смену и циклический характер развития образцов массового поведения (определение социолога А. Гофмана).

Мода распространяется на все явления культуры – на все, что относится к материальным и духовным ценностям и находится в процессе изменения: искусство, литература, наука (особенно медицина, социология, экономика, философия), техника, политика, идеология, спорт. Дизайн является областью культуры, в которой активно действуют механизмы моды. Может быть мода на действия, идеи, вещи.

Структура моды состоит из следующих элементов:

1) модные стандарты. Модный стандарт – способ или образец поведения или действия;

2) модные объекты. Модные объекты могут быть материальными и нематериальными – это вещи, идеи, слова и их свойства. Например, среди молодежи существует молодежный сленг (нематериальный объект);

3) модные значения, или ценности моды. Когда модный стандарт или объект приобретает модное значение, он становится модным, когда утрачивает модное значение – «выходит из моды»;

4) модное поведение участников моды – поведение, ориентированное на модные стандарты, объекты и ценности.

Каждое проявление моды предоставляет возможность ее последователям стремиться к достижению определенных ценностей.

Выделяют первичные (внутренние) ценности моды: современность, универсальность (мода не признает никаких границ, кроме временных), демонстративность (мода является способом коммуникации и позволяет демонстрировать социальный статус и сообщать информацию о себе), игра (мода связана с эвристической творческой деятельностью, стимулирует поиск нового, создание нового и открытие старого в качестве нового).

Культурология XX в. рассматривает игру как универсальный элемент человеческой культуры. Игра является формой постижения мира, а мода – одной из форм игрового поведения, следования своеобразным «правилам игры» (модные стандарты). Мода также связана с понятиями «ролевая игра» и «социальная роль», являясь знаком определенного социального статуса или имитации социального статуса.

Существуют также вторичные (внешние) ценности моды, определяемые конкретной ситуацией и категорией участников моды, которые могут преодолевать противоположные ценности: социальное равенство или элитарность, красоту или комфорт (удобство) и т. п. Вторичные ценности демонстрируют отношение человека к миру и самому себе, к обществу и социальным институтам, к природе (экологические ценности).

Моде свойственны следующие функции:

1. Инновационная мода стимулирует экспериментальное начало в обществе и культуре, поиск нового, выявляет новые, более совершенные по сравнению с предыдущими культурные образцы.

2. Регулятивная – мода внедряет в образ жизни новые формы поведения и новые культурные образцы, отбирая из множества культурных моделей одну, которая на какое-то время становится нормой, облегчая человеку выбор и помогая тем самым приспособливаться к меняющемуся миру. Мода обеспечивает возможность разрыва с ближайшим прошлым и подготавливает к ближайшему будущему.

3. Психологическая – мода удовлетворяет психологические потребности человека в новизне, создавая иллюзию изменений, в самовыражении, компенсирует неудовлетворенность своим социальным статусом. Мода является способом эмоциональной разрядки, будучи элементом механизма защиты от психологических перегрузок, предлагая готовые образцы поведения личности в массовом масштабе.

4. Социальная – мода приобщает человека к социальному и культурному наследию, помогает восприятию определенных социальных норм и ценностей и способствует воспроизведству определенной социальной системы. Кроме того, мода регулирует социальное напряжение в обществе, выполняя регулирующую функцию, одновременно обозначая и маскируя социальное неравенство.

5. Престижная – мода обозначает социальный статус, демонстрируя либо высокий социальный статус, либо создавая иллюзию более высокого социального статуса. Путем подражания модным стандартам и объектам элитарных социальных групп мода позволяет преодолевать чувство неполноты.

6. Коммуникативная – мода представляет собой одну из форм массовой коммуникации. Например, покупатель, заходя в магазин, довольно часто обращает внимание на внешний вид продавца. И если последний выглядит опрятно, то общение облегчается и у покупателя возникает желание совершить покупку.

7. Экономическая – мода является формой потребления и формой рекламы новых товаров, регулятором поведения потребителей и средством расширения сбыта. Мода влияет на поведение человека в сфере потребления, на формирование определенной структуры потребностей. В области моды вырабатываются стандарты потребления и социальные образы вещей.

8. Эстетическая – мода удовлетворяет эстетические потребности, отражая особенности массового эстетического вкуса, является способом распространения и изменения эстетических оценок в обществе.

Рассмотрим эстетический подход к изучению феномена моды.

Эстетический подход сложился ранее других. Его методологической основой является сужение области действия моды и подмена ее содержания конкретными формами сферы культуры, где она проявляется. При таком подходе мода предстает как изменение вкусов, как проявление художественного стиля, как специфическая эстетическая деятельность.

С точки зрения эстетики мода рассматривается лишь как господствующее представление о красоте, а ее изменения толкуются как движения эстетического вкуса в рамках более широкого понятия – художественного стиля эпохи. Смена мод, согласно эстетической интерпретации, диктуется эстетическим старением канонов и идеалов, износом ценностей культуры. При таком подходе для распространения моды необходим определенный уровень эстетических знаний и вкуса ее носителей.

Эстетический подход к моде мы находим у таких ученых и мыслителей, как Ларошфуко, Буало, Шефтсбери, Вольтер, Руссо, Гегель, Юм, Фихте и др. Например, английский философ XVII в. Т. Рид в своих «Лекциях об изящных искусствах» обращал внимание на то, что мода создает иллюзию значительности человека, если он следует её рекомендациям [1].

Гегель в «Философии духа» отмечал, что мода хорошо влияет на нравы. Он видел ее положительную роль в межличностном общении, прежде всего в привлекательности одного человека для

другого. Гегель рассматривал моду как механизм формирования привязанностей, дружеских чувств, симпатии. Мода – это средство формирования атракции, т. е. особого вида специальной установки одного человека на другого, в которой представлено в основном эмоционально-положительное отношение к нему.

Д. Дидро считал, что «moda – это когда безумцы диктуют правила мудрецам» [2].

Английский философ к. XVII – н. XVIII в. Э. Э. Купер, лорд Шефтсбери, в своем знаменитом сочинении «Sensus Communis, или Опыт о свободе острого ума и независимого расположения духа» обращал внимание на деспотическую власть, которую мода приобретает над людьми. Тем не менее он признавал и благотворное влияние моды, называя модными господами тех, кому «природный добный гений или сила хорошего воспитания придали чувство того, что изящно и пристойно по самой своей природе» [3].

Эстетический подход к анализу моды существует и в наши дни, поскольку основывается на объективной связи моды с искусством и эстетикой и отвечает практическим потребностям некоторых областей прикладного искусства. Суждения о моде отражают эстетический вкус конкретной социальной группы в конкретный период. В силу этого эстетический подход дает материал для выводов, представляющих интерес не только для искусствоведов, но и для социологов. Распространенности эстетического подхода к моде способствует и то обстоятельство, что развитие моды, временное преобладание определенных эстетических взглядов позволяют судить об экономических, идеологических и социально-психологических процессах.

Среди отечественных исследователей, рассматривающих моду с позиций ее обусловленности эстетическими требованиями эпохи, следует отметить А. П. Велик, В. И. Казаринову, О. Д. Кащенко, З. А. Совдагарову, Н. Т. Савельеву, А. Г. Харчева.

Мода чрезвычайно изменчива, и вопрос о ее значимости для исследования социальных систем в стратегическом плане долгие годы оставался дискуссионным. В то же время сегодняшнее состояние социума убеждает в сильном детерминирующем влиянии моды не только на особенности индивидуального поведения, но и на процесс выработки ценностей в социуме.

Примечания

1. Петров О. В. Социальная природа художественной оценки // Этическое и эстетическое. Л., 1971.
2. Зеленов А. А. Система эстетики: учеб. пособие. Н. Новгород; М.: Изд-во ГХИ ННГАСУ, Российской академии образования, 2004. 418 с.
3. Shaftsbury. Characteristics of men, manners, opinions, times etc.. L., 1900. Vol. I. P. 57–58.
5. Хрестоматия по дизайну. Тюмень: Институт дизайна, 2005. 1056 с.

**ПРАВИЛА ПОДАЧИ СТАТЕЙ ДЛЯ ПУБЛИКАЦИИ
В РЕЦЕНЗИРУЕМОМ НАУЧНОМ ЖУРНАЛЕ
«ВЕСТНИК ВЯТСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО ГУМАНИТАРНОГО УНИВЕРСИТЕТА»**

Срок публикации – по мере поступления материалов.

Для публикации статьи в реферируемом журнале необходимо

1) представить в редакцию

- а) отзыв-рекомендацию научного руководителя;**
- б) заключение кафедры, на которой проходило выполнение научной работы;**
- в) текст статьи в печатном варианте и в электронном виде с приложением сведений об авторе (см. ниже);**

2) возместить стоимость издательских услуг, исходя из действующего тарифа (включая тариф НДС).

В сумму платежа входит получение автором 1 экз. журнала.

Статьи, в которых отражаются результаты исследования, должны полностью отвечать требованиям, предъявляемым к научным журнальным статьям. К публикации принимаются научные статьи объемом от 0,5 до 1 печатного листа, выполненные в строгом соответствии с техническими требованиями.

**ТЕХНИЧЕСКИЕ ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЬИ,
ПРЕДСТАВЛЯЕМОЙ В РЕДКОЛЛЕГИЮ ЖУРНАЛА**

Общие требования

Распечатка на бумаге А4 в 2 экземплярах, дискета с текстом статьи в формате Word или RTF (файл обозначается фамилией автора).

Параметры страницы

Поля: левое – 25 мм, правое, нижнее и верхнее – по 20 мм.

Интервал: 1,5.

Гарнитура: Times New Roman.

Размер кегля: основной текст – 14 пт; сноски и примечания, формулы – 12 пт.

Запрет висячих строк.

Оформление статьи

Текст начинается с указания фамилии, имени и отчества автора статьи (на русском и английском языках). Далее следует название статьи (на русском и английском языках), до десяти ключевых слов на русском и английском языках. После названия (для аспирантских работ) указывается: работа представлена кафедрой (название кафедры и вуза). Статья сопровождается индексом УДК (универсальная десятичная классификация).

Аннотация статьи. Аннотация пишется на русском и английском языках – не более 400 знаков каждая, включая пробелы (помещается непосредственно перед текстом).

Ссылки на литературу в тексте статьи даются в квадратных скобках.

Ср.: напр.: Этот вопрос уже рассматривался лингвистами [1].

Литература указывается в конце статьи под заголовком ПРИМЕЧАНИЯ. Далее под номерами указывается литература *в порядке цитирования ее в тексте статьи*. Автор, источник, место и год издания, страница оформляются в соответствии с ГОСТ Р 7.0.5–2008 Библиографическая ссылка. Ср., напр.:

Примечания

1. Луфия А. Р. Язык и сознание. Ростов н/Д, 1998.
2. Леонтьев А. А. Психофизиологические механизмы речи // Общее языкознание. Формы существования, функции, история языка. М., 1970. С. 314–370.

3. Кутепов В. И., Виноградова А. Г. Искусство Средних веков / под общ. ред. В. И. Романова. Ростов н/Д, 2006. С. 144–251.

4. Пафинов С. И., Ляпунов В. М., Пузырев Р. А. Система Соционет как платформа для разработки научных информационных ресурсов и онлайновых сервисов // Электрон. б-ки. 2003. Т. 6, вып. 1. URL: <http://www.elbib.ru/index.phtml?page=elbib/rus/journal/2003/part1/PLP/> (дата обращения: 25.11.2006).

Рисунки

Формат bmp, tif

Диаграммы

Формат Excel

Таблицы

Формат Word

Математические и физические формулы

Редактор MS Equation

Сведения об авторе (на отдельном листе)

1. Фамилия, имя, отчество (полностью)
 2. Специальность
 3. Ученая степень, звание, должность по кафедре
 4. Полное название кафедры, вуза
 5. Научный руководитель (ФИО, научная степень, ученое звание, должность)
 6. Адрес с почтовым индексом, контактный телефон, e-mail
- Аспиранты очного обучения указывают ведущую кафедру и полное название вуза.
 - Аспиранты заочного обучения и соискатели указывают место работы и должность.
 - Докторанты и преподаватели вузов указывают ученую степень, звание, должность по кафедре, полное название кафедры и вуза.

Все документы необходимо отправлять в одном письме по адресу

610002, г. Киров, ул. Красноармейская, д. 26,

Редакция журнала «Вестник ВятГГУ»,

направление «Философия и социология; культурология».

Редакция рецензируемого научного журнала
оставляет за собой право отклонять представленные материалы,
если они не соответствуют установленным требованиям.
Авторам присланные материалы и корректуры не возвращаются.

**Вестник
Вятского государственного гуманитарного университета
Философия и социология; культурология**

Научный журнал № 1(4)

Подписано в печать 25.02.2009 г.
Формат 60×84 1/8 . Бумага офсетная. Гарнитура Mysl.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 18,0. Тираж 1000. Заказ № 1146.

Издательский центр ВятГГУ
610002, г. Киров, ул. Ленина, 111
(8332) 673-674