

Министерство образования и науки РФ
ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»
Факультет социологии и философии
Кафедра философии

Научно-исследовательская школа
«Социальная онтология в аспекте герменевтики и конструктивизма»
Философский семинар «PROXIMA»

СОЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ

В СТРУКТУРАХ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

МАТЕРИАЛЫ VI МЕЖДУНАРОДНОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ

30 — 31 мая 2014 года



Ижевск 2014

УДК 1:316
(063)
ББК 87.62я431
С 692

Редакционная коллегия:
Бушмакина Ольга Николаевна
профессор, доктор философских наук;
Полякова Наталья Борисовна
доцент, кандидат философских наук

Социальная онтология в структурах теоретического знания: Материалы VI Международной научно-практической конференции 30 — 31 мая 2014 года /
С 692 Под общ. ред. О. Н. Бушмакиной, Н. Б. Поляковой. —
Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2014. —
548 с.

Настоящий сборник включает статьи участников V Международной научно-практической конференции 30 — 31 мая 2014 года «Социальная онтология в структурах теоретического знания», проводимой факультетом социологии и философии Удмуртского государственного университета, научно-исследовательским направлением «Социальная онтология в аспекте герменевтики и конструктивизма», философским семинаром «PROXIMA».

Материалы сборника представляют собой научный интерес для исследователей в области философии и гуманитарных наук, а также они могут быть использованы студентами, аспирантами, преподавателями в учебном процессе.

ISBN 978-5-4312-0288-9

УДК 1:316(063)
ББК 87.62я431

© Авторы статей, 2014
© Составители: Бушмакина О. Н., Полякова Н. Б. 2014
© ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет», 2014

СОДЕРЖАНИЕ

СЕКЦИЯ 1. КОНСТРУИРОВАНИЕ СМЫСЛОВ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ В СТРУКТУРАХ ДИСКУРСИВНОСТИ

Демин И. В. Либеральная модель социальной реальности в консервативном дискурсе	8
Довгань А. В. Конструирование смысла в контексте социальной онтологии	16
Зинченко В. В. Индетерминация рациональности в перспективах глобальных институциональных общественных трансформаций	24
Иванова О. Э. Конструирование смыслов в континууме коммуникации	36
Маххамов К. О. Роль социологических методов и функций в формировании исторического сознания	41
Москаленко М. Р. Взаимоотношения между наукой и религией в дискурсивном поле социальной реальности	47
Муллер Л. А. Конструирование философско-онтологических смыслов в сказке	51
Обухов К. Н. Идентификация субъектов в социальном пространстве «между» в философии Ж.-Л. Нанси	57
Разина Ю. Н. Индивиды-незнакомцы: выход за границы самого себя	65
Сахарова А. В. Конструирование коммуникативной реальности: к вопросу о роли языковой личности	70
Сюткина И. С. NATIONAL MEMORY WITHIN A TRANSNATIONAL MEMORY FRAMEWORK	79
Тимощук Е. А. Структуры дискурсивности: генезис, функции, методология познания	83
Шпакова А. В. Конструируемая составляющая концепции информационного общества	95
Юрkevич Е. Н., Лаптинова Ю. И. Конструирование парареальности невербальными средствами	100
Яркеев А. В. Социальное зло в дискурсах объективации и субъективации	109

СЕКЦИЯ 2. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ КОНСТРУИРОВАНИЯ МЕДИА-РЕАЛЬНОСТИ

Дорожкин Е. Л. Субъект медиа-реальности	120
Шадрин А. А. Возвращение к вопросу о происхождении языка в онто-лигвистике Л. С. Липавского	122
Штайн О. А. Цифровой режим времени	132

**СЕКЦИЯ 3.
КОНСТИТУИРОВАНИЕ ОБЪЕКТОВ
В СОЦИАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ**

Баева Л. В. Фронтир на Юге России: критерии и реалии	139
Ставропольский Ю. В. Институциональная идентичность и социологический конструктивизм	143
Ромащенко М. А. Онтологические основания социальной идентификации	155

**СЕКЦИЯ 4.
СТРУКТУРЫ ПОЛЯ КОММУНИКАТИВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ**

Бушмакина О. Н. Бытие социального в пространстве фатической коммуникации	161
Дерябин М. Л. Пневматическое сообщение тела	170
Паршикова Г. В. Философское обобщение лингвистических, информационных, биологических подходов к сознанию	175
Сидорков С. С. Роль особого категориально-понятийного аппарата новых религиозных движений в процессе десоциализации личности	178
Скобелева В. В. Отношение дискурсивного и недискурсивного пространств как граница условности различных дискурсов	182
Тюгашев Е. А. Философия волхвов в социокультурном поле российской философии	189

**СЕКЦИЯ 5.
БЫТИЕ ЦЕННОСТЕЙ В СТРУКТУРАХ СОЦИАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА**

Буряк А. А. Бытие иллюзий в качестве ценностей в структурах социального пространства	200
Василькова С. Н. Предпосылки философского понятия в учении Гегеля	210
Гущин Ю. Г., Сутягина А. Ю. Запад – Россия – Восток (к проблеме ценностей в социальных структурах)	221
Дружинина И. А. Формирование системы ценностей на сознательном и подсознательном уровнях	236
Емельянов А. В. Проблема отражения гедонистических ценностей в постмодернистских теоретических концепциях	240
Кардинская С. В. Этнические ценности современных иммигрантов: определение направления исследования	253
Лященко М. Н. Смертная казнь как деструкция социально-правового пространства	260
Мирзахмедов А. М., Дехконова С. Э. Духовность как базовая ценность гражданского общества	265

Мусийчук М. В. БЫТИЕ КОНТРОЛЬНО-ОЦЕНОЧНОЙ ФУНКЦИИ В АКСИОЛОГИЧЕСКОМ МЕХАНИЗМЕ КОМИЧЕСКОГО	269
Семенов А. И. ФУНКЦИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ФЕНОМЕНА ДУХОВНОСТИ	279
Симомян Л. Д. О ДИНАМИЧЕСКОЙ СТРУКТУРЕ ТРАДИЦИИ И МОДЕЛЯХ ЕЕ ПЕРЕМЕНЧИВОСТИ	285
Черепанова М. В. РОЛЬ МОРАЛЬНОГО ДИАЛОГА В РАЗВИТИИ КОММУНИТАРНЫХ ЦЕННОСТЕЙ	296
Шлюндт С. А. АКСИОСФЕРА ЭКОЛОГИИ КАК ВАЖНЕЙШАЯ ЧАСТЬ СОВРЕМЕННОГО КУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА	305

СЕКЦИЯ 6.

БЫТИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ СМЫСЛОВ В СТРУКТУРАХ ЭТНИЧНОСТИ

Дик П. Ф. БЫТИЕ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОГО КАК СО-БЫТИЕ	313
Кушаев У. Р. МЕСТО ХАДИСОВ В РАЗВИТИИ СОЦИАЛЬНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ (НА ПРИМЕРЕ ХАДИСОВ О ДОБРОСОСЕДСКИХ ОТНОШЕНИЯХ)	322
Матвиенко В. А. КОНСТРУИРОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ	327
Скосарь В. Ю. СВЯТАЯ ТРОИЦА — ИСТОЧНИК КОСМИЗМА ПРАВОСЛАВНЫХ НАРОДОВ	334
Филькин К. Н. РЕПЛИКАЦИЯ СИСТЕМЫ ОТНОШЕНИЙ В РАННЕМ БЕНГАЛЬСКОМ ВАЙШНАВИЗМЕ	344

СЕКЦИЯ 7.

БЫТИЕ ПОЛА В СТРУКТУРАХ СОЦИАЛЬНОЙ ДИСКУРСИВНОСТИ

Семенова В. Э., Семенова Л. Э. ФЕМИННОСТЬ И МАСКУЛИННОСТЬ КАК ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ДЕТЕРМИНАНТЫ: ОТ КОНЦЕПЦИИ АНДРОГИНА ДО ГЕНДЕРНОЙ ТЕОРИИ	352
Шадрихина И. А. АНДРОГИННОСТЬ И БЕССМЕРТИЕ В СЕРЕБРЯНОМ ВЕКЕ (НА ПРИМЕРЕ З. ГИППИУС И М. ЦВЕТАЕВОЙ)	360

СЕКЦИЯ 8.

ИДЕНТИЧНОСТЬ В ГЛОБАЛИЗИРОВАННОМ ОБЩЕСТВЕ

Акчулпанова Р. К. ФОРМИРОВАНИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В СЕМЕЙНОМ ВОСПИТАНИИ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА	368
Белоусова Ю. В. МАСКИ РЕАЛЬНОСТИ: РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ О.А. ШТАЙН «МАСКА КАК ФОРМА ИДЕНТИЧНОСТИ»	372
Волошин Д. А. ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ ОБ «ИМПЕРИИ» И СПЕЦИФИКА СОЦИАЛЬНОГО ЦЕЛЕПОЛАГАНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ	377
Мелкая М. В. КАТЕГОРИЯ СТЫДА В РАЗМЫШЛЕНИЯХ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА	386

Мирзахмедов Х. А. ТОЛЕРАНТНОСТЬ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ	389
Соукупова Б. СОВРЕМЕННАЯ ЧЕШСКАЯ НАРОДНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ – ЧЕШСТВО КАК МИРОВАЯ ВЕЛИЧИНА	393

**СЕКЦИЯ 9.
СОЦИАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ В СТРУКТУРАХ ПОТРЕБЛЕНИЯ**

Злотникова Л. М. КОММЕРЦИАЛИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВЕННЫХ БЛАГ КАК ОТРАЖЕНИЕ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМ ПОТРЕБЛЕНИЯ	402
Кондрашов П. Н., Кручинина А. В. ТОТАЛЬНАЯ ОРИЕНТАЦИЯ НА ОБЛАДАНИЕ И ПОТРЕБЛЕНИЕ	412
Кунафин М. С. ФУТУРОЛОГИЯ ПОТРЕБЛЕНИЯ	423

**СЕКЦИЯ 10.
КОНЦЕПТ «ПОЛИТИКИ» И «ВЛАСТИ»
В СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИХ КОНСТРУКТАХ**

Бочаров А. В. ОНТОЛОГИЯ ЦВЕТНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПОЛИТИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ: ОТ ОТГОЛОСКОВ МАРКСИЗМА К ТЕОРИИ «УПРАВЛЯЕМОГО ХАОСА»	429
Вершилов С. А. СТРУКТУРА КУЛЬТУРЫ ВОЕННОЙ БЕЗОПАСНОСТИ В ЗЕРКАЛЕ СЕМИОТИЧЕСКОГО ПОДХОДА	439
Гнатышин И. Ю. КАТЕГОРИЯ ПОЛИТИЧЕСКОГО КАК ВЫРАЖЕНИЕ БЫТИЯ ПОЛИТИКИ В УСЛОВИЯХ ПОСТСОВРЕМЕННОСТИ	450
Еремеева В. Ф. ТРАНСФОРМАЦИЯ ПОНЯТИЙ ВЛАСТИ И ПОЛИТИЧЕСКОЙ СВОБОДЫ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ О ПОЛИТИЧЕСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ	459
Салиев Р. С. ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПАРТИИ УЗБЕКИСТАНА	468
Скрынник В. Н. ПОЛИТИЧЕСКИЙ РЕЖИМ В РОССИИ. ИМИТАЦИЯ И РЕАЛЬНОСТЬ	473
Шарапов Р. И. ПОЛИТИЧЕСКИЙ КОНФЛИКТ И ДИНАМИКА ПОЛИТИЧЕСКИХ КОНФЛИКТОВ	482

**СЕКЦИЯ 11.
ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПРАВОВЫХ ТЕОРИЙ**

Пырина М. В. ОНТОЛОГО-ПРАВОВЫЕ ОСНОВАНИЯ КУЛЬТУРНО- СОЦИАЛЬНЫХ СМЫСЛОВ СВОБОДЫ	488
Тимошук А. С. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПРАВОВОЙ ТЕОРИИ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ	498
Щенина Т. Е. К ВОПРОСУ ПРОЦЕССУАЛЬНЫХ ОСОБЕННОСТЕЙ ПРОИЗВОДСТВА ПО УГОЛОВНОМУ ДЕЛУ В ОТНОШЕНИИ ПОДОЗРЕВАЕМЫХ И ОБВИНЯЕМЫХ ЖЕНЩИН	511

**СЕКЦИЯ 12.
СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ
ПЕДАГОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА**

Ганина С. А. Социально-философские проблемы феномена детства в России	519
Канаева Л. В. Эффективность высшего образования в России	529
Коровин Р. В. Педагогические модели формирования личности выпускника военного вуза	535
Ломако О. М. Генеалогия европейского педагогического дискурса: социально-философский анализ	538
Соловьева М. К. Индивидуальное консультирование в нарративной и тьюторской практике в образовательном процессе	545

СЕКЦИЯ 1. КОНСТРУИРОВАНИЕ СМЫСЛОВ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ В СТРУКТУРАХ ДИСКУРСИВНОСТИ

ЛИБЕРАЛЬНАЯ МОДЕЛЬ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ В КОНСЕРВАТИВНОМ ДИСКУРСЕ

Демин Иван Валериевич

ассистент, аспирант кафедры философии и социологии
ФГБОУ ВПО «Алтайский государственный технический университет
им. И. И. Ползунова»
Россия, г. Барнаул

В начале XXI в. в русском проекте национально-государственного развития отчетливо проявились черты либерально-консервативного синтеза, что породило множество до сих пор не прекращающихся критических замечаний не только в адрес конкретной политической формы современного российского бытия, но и русского исторического наследия (национальной социокультурной матрицы) в целом. В возобновленном споре сегодняшних западников и самобытников по-прежнему не хватает взаимопонимания, основанного на изначальной открытости коммуницирующих субъектов цивилизованному интерсубъективному диалогу. Вместе с тем очевидно, что абсолютизация крайностей внешне совершенно противоположных дискурсов в перспективе далеко не продуктивна, поскольку так или иначе замораживает самоидентификацию общества, оставляя его в плену догматизированных социально-философских и политических концепций. Так в число важнейших проблем социального теоретизирования вновь попадает давнишняя дискуссия между либералами и консерваторами, как никогда актуализированная императивом обнаружения их общего коммуникативного пространства, являющегося условием достижения согласия.

Вышеозначенный поворот к модели коммуникации имел несколько источников. Во-первых, его непосредственной эмпирической предпосылкой стало исчерпание продемонстрировавшей свою несостоятельность логики непримиримой борьбы альтернативных

дискурсов времен холодной войны. Постепенно приходит осознание, что в данном случае нужен не монолог с позиции силы, а современный диалог с целью выработки наиболее пригодной для жизни модели «хорошего общества» (В. Г. Федотова). Подчеркнем, что речь здесь вовсе не идет об очередных попытках социального утопизма. Наоборот, здесь присутствует настоятельный призыв к трезвому реализму социальной теории и практики, освобожденному в одинаковой степени от всех идеологических догматик (в нашем случае либеральной и консервативной). Во-вторых, под влиянием теорий коммуникативного действия (К.-О. Апель, Ю. Хабермас) культура и знание о ней были поняты как «дискурс со своей семантикой, своим синтаксисом и своей прагматикой, а коммуникативность этого дискурса и составляет его *differentia specifica*» [4.С.190]. В многообразии «языковых игр» эпохи глобализации ни одна модальность не может претендовать на статус монологического обладателя истины. Каждый дискурс по-своему репрезентирует социальное бытие, акцентируя определенные стороны социального. Вглядываясь в «зеркало» чужой концепции, мы можем рефлексировать и находить сильные и слабые стороны своей собственной концепции. Как следствие исследователь преодолевает манихейский дуализм классических дескриптивных научных суждений. Там, где в предмет анализа вносятся оценочные суждения типа «хорошее» и «плохое», «приемлемое» и «неприемлемое», самопроизвольно проступает умеренная релятивность получаемого знания, ведь какой-либо строгий эпистемологический критерий в данной ситуации отсутствует. Связано это с тем, что любая ценность имеет как проявленное вовне содержание, так и остающееся скрытым смысловое ядро, которое, в свою очередь, в немалой степени определяется преобладающим интересом, или мотивом оценивающего.

Покажем в общих чертах, как осуществляется коммуникация между конкурирующими дискурсами на примере отображения либеральной модели социальной реальности в «зеркале» консерватизма, в том числе русского. Социальная онтология – это тот раздел метанаучной социальной философии, который как раз и аккумулирует наиболее общие теоретические представления о социальной реальности, наиболее общие принципы «социальной статики». Ю. М. Резник даже пишет в этом контексте, что согласно самому высокому уровню глобальности социального познания главным объектом социально-философского исследования оказывается

именно социум вообще, социальная реальность в контексте их «внешних» связей [5.С.311]. Социальная реальность в ее «внутренних» связях (между компонентами социума) – это уже нижний уровень объектов социальной философии. Таким образом, говоря об образе либерализма в «зеркале» консерватизма, мы имеем в виду понимание специфических черт либеральной модели социальной реальности сквозь призму социальной онтологии консерватизма. Фиксированные и устойчивые концепты либерального нарратива, преломляясь в социально-онтологической концепции консерватизма, описываются исходя из коррелятивных консервативных концептов.

Стоит сделать одно немаловажное замечание. Поскольку традиционное напряжение между либерализмом и консерватизмом есть прежде всего ценностное напряжение, то при разборе обеих концепций как своеобразных «символических программ жизнедеятельности» мы должны учитывать в их структуре две диалектически связанные противоположности – с одной стороны, «идеальную» форму нарратива, а с другой – его «реальное» инобытие (те социальные практики, в которых проживаются артикулированные в нарративах ценности). Образую конкретное тождество, эти противоположности внутри самого дискурса взаимопереходят друг в друга, создавая противоречивые сочетания. Нередко они предельно различны, если не сказать антагонистичны, но все-таки неразрывно связаны в стремлении к снятию взаимных крайностей в некоем «синтезе». Отсюда проистекает реальная методологическая проблема. Что описывают консерваторы в своей социальной онтологии: либерализм как «идеальное» или либерализм как «реальное»? Диалектика предлагает следующий ответ на этот вопрос. В сущности, он прослеживается в постнеклассическом варианте социальной онтологии. Дихотомия «научный реализм – конструктивизм» разрешается, если признать, что социальный мир и познающий его субъект (здесь – либеральный теоретик) взаимно открыты друг другу. Реальные, объективные структуры «социального мира», воплощающиеся еще в дорефлексивных ориентациях индивидов («габитус» по П. Бурдьё), интериоризируются субъектом познания в идеальной плоскости, оказывая, в свою очередь, обратное влияние на реальное бытие общества. Методологическая корректность, следовательно, требует не разрывать в целостном бытии либерализма его «реальный» и «идеальный» модусы. Впрочем, это

касается и консерватизма, когда он становится изучаемой проблемой внутри либерального дискурса.

Диалектика способствует также и адекватному постижению сути взаимодействия либеральных и консервативных принципов. Тожество либерализма и консерватизма несомненно в части двустороннего признания культуротворческой роли неких универсальных ценностей «в том смысле, что признается их безусловная значимость безотносительно к предмету применения» [9.С.171]. На базе же этого признания уже идут расхождения касательно степени важности тех или иных ценностей. Для либерала социокультурная традиция – концепт релятивный (ведь высшая цель для него – абстрактная «общечеловеческая цивилизация»), в то время как для консерватора он универсальный (первостепенный в социальных предпочтениях). Аналогично с концептом индивидуальности. У либерала на почве номиналистической онтологии индивидуальность – атрибут человека; у консерватора же на почве античного космоцентризма – общества, традиции и др. коллективных субъектов («симфоническая личность» евразийцев). Другими словами, целостное поле смыслов и значений, варьирующихся в зависимости от предпочтительности их применения к тому или другому объекту в наличной, конкретной ситуации, либеральный и консервативный дискурсы раздробляют, абсолютизируя какой-то один смысловой полюс.

С. Жижек, ссылаясь на Лакана, верно объясняет механизм консолидации идеологии. По его мнению, различные аморфные концепты («плавающие означающие») должны быть «пристегнуты» к доминантному «означающему» (лакановскому «Нечто»), которое и придаст всей идеологической системе твердую идентичность [1.С.93-94]. Устойчивый, оформленный и упорядоченный характер такой системы может и позитивен для идеологии в ее задаче социального конструирования реальности, но крайне негативен для социально-философской концепции, которая тем самым окостеневаает в рутинизированном образце, мешающем динамике идей, становлению и обновлению мысли в перманентном потоке. Подчеркнем, что для идеологического объединения общества чрезвычайно необходимо трансформировать скрытое, самоочевидное знание повседневной жизни в явленное и социально признанное знание своей «социальной реальности» [7.С.445-446]. Для этого существуют специальные механизмы социального конструирования реальности, как правило заканчивающиеся легитимацией об-

щепризнанных в обществе смыслов, образцов поведения и институтов.

В консервативном дискурсе, как нам представляется, лакановским «Нечто» является критика разума. К смысловому ядру антирационализма и антимодернизма «пристегают» практически все собственно консервативные концепты. И с этой точки зрения рассматриваются аналогичные концепты в либеральной модели социальной реальности. Хабермас, занимаясь типологизацией постлеггелевского консерватизма, приходит к этой же мысли: «Критикуется разум, основа которого – принцип субъективности... такой разум всего лишь доносит, рассказывает о всех явных формах угнетения и эксплуатации, унижения и отчуждения и подрывает их, чтобы заменить неоспоримым господством самой рациональности. Эта власть, режим раздутой до ложных абсолютов субъективности превращает средство осознания и эмансипации во все тот же инструмент опредмечивания и контроля...» [8.С.63]. В аспекте либеральной социальной философии бездумный культ разума ведет к тому, что просветительская мифология «свободы», «равенства» и «эмансипации» перестает работать, превращаясь в новые виды рабства. По Хабермасу, консервативная реакция на либеральный проект социальной реальности уже в XIX в. была острокритической. Отрицая антисубстанциальное государство либералов, правые критически подошли к либеральному гражданскому обществу как государству «необходимости и рассудка, которое имеет своей целью исключительно благо и пропитание отдельного человека, своим содержанием – труд и наслаждение частного лица, принципом – естественные желания, последствием – умножение потребностей» [8.С.76]. В дальнейшем эта консервативная критика либеральных постулатов была существенно усилена.

Рассмотрим более подробно понимание в консервативном дискурсе таких либеральных концептов, как «свобода» и «справедливость». Показательно в этой связи обратиться к дискуссии между либертарианцами и коммунитаристами, развернувшейся на Западе еще в 1970-е гг. «Свобода» либертарианца Р. Нозика принадлежит только естественно отделенному от социального окружения индивиду. Индивидуальное благо ни при каких условиях не может приноситься в жертву тотальным социальным целостностям, которые есть всего лишь «фикция, прикрывающая стремление одних людей господствовать над другими» [2.С.70]. С помощью неотчуждаемых прав самозаконный индивид реализует свою естественную свободу,

условием для чего является анархия. Верный классическим локковским интуициям, Нозик допускает государство как необходимость, возникающую вследствие «парадокса свободы». Но это государство для «экономического человека» всего лишь нечто вроде «охранного агентства», обеспечивающего безопасность прав (защиту от воровства, нарушения договоров и пр.) [Там же.С.74-75]. Более широкие полномочия государства отвергаются как атрибут тоталитарных обществ. Индивид лично ответственен за свое социальное преуспевание; фактически задача государства – оградить эгоистического, преуспевшего индивидуалиста-собственника от нападков аутсайдеров. Налицо типичная экспликация «негативной свободы» как формального равенства возможностей по обустройству себя в «социальных джунглях». Более того, такое состояние социальности объявляется «естественным» и справедливым. Социальная справедливость – не более чем «правильность организации свободных обменов между людьми – собственниками своей свободы и своего имущества» [Там же.С.72-73].

Разумеется, эти либеральные концепты абсолютно чужеродны консервативному дискурсу. В их характеристике на примере Нозика мы уже применили консервативный инструментарий. С особой интенсивностью он развернут в коммунитаризме А. Макинтайра. Американский политический философ считает концепцию «прав человека» вполне естественной для такой теории, как у Нозика. Никакие другие критерии в ней и не могут фигурировать, потому что изначально общество видится как «собрание чужаков», лишенное общей моральной субстанции (общего блага)» [Там же.С.96-97]. В результате у самого Макинтайра, восходящего к традиции Аристотеля, свобода есть самореализация личности во имя блага политической коммуны, а справедливость трактуется в качестве равноценного поощрения тех, кто вносит вклад в общее благо. При этом в теории Макинтайру удастся избежать неудобного вопроса о возможном противоречии личной самореализации «общему благу». Для Макинтайра оно элиминируется, коль скоро гражданин приобщается к «истинному благу», «истинным добродетелям». Последние же – результат общественного воспитания человека в едином моральном духе коммуны. Легко заметить, что тут сквозит не только аристотелевская, а вообще античная мысль об отличии подлинного знания (истины) от мнения (кажимости). Проблема здесь заключается в том, что субстанциальность (бытие по истине), обычно легитимируемая у консерваторов духовной

аристократией, легко оборачивается авторитарными институтами, совершенно устраняющими индивидуальную свободу.

В тех случаях, когда консервативный дискурс развенчивает либеральную модель социальной реальности, он делает это, прибегая к собственной политической мифологии. Вследствие этого и получается, что концептуальным слабостям противника (формальная свобода и справедливость, дефицит солидарности и разложение общественной нравственности) он противопоставляет собственные мифы наподобие «просвещенного монарха» как умудренного отца-выразителя единой воли народа, церкви как духовного оплота народного организма, аристократии и меритократии как правления бескорыстных и беззаветно преданных одной-единственной идее Отечества людей. Это может быть «добродетельный гражданин» Макинтайра или же жертвенный аристократ в идеократическом государстве евразийцев. Но дело в том, что и консерватизм в социально-практическом плане весьма далек от собственной мифологии. Если возвеличиваемые либералами «права человека» для свободного и справедливого общества очень часто оказываются приспособленными к праву сильнейшего и наиболее беспринципного дельца, то и консервативный патриотизм нередко лишь идеологический камуфляж для сохранения политического господства и порождаемых им привилегий бюрократии. Настоящий тезис подтверждается изысканиями А.Ф. Лосева в области мифического сознания. С его точки зрения, при переходе от абстрактного (понятия мифа) к конкретному (в нашем случае – практической реализации мифа) мы отмечаем переход к «частичному гипостазированию (или воплощению) мифа как понятия, т.е. к гипостазированию отдельных моментов понятия мифа» [З.С.425]. Либеральный миф в этом смысле – предсказуемая ответная реакция на авторитарный миф объективно-онтологических ценностей [Там же.С.430]. Правда, подобно авторитарной мифологии, реакция односторонняя, гипостазирующая субъективно-личностный принцип.

Блестящим разоблачением лицемерной природы политического консерватизма является Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского. П. Слотердайт не случайно занес «чиновника христианского государства», утверждающего победу институций над свободной личностью в свой «паноптикум циников» [6.С.289-290]. Религиозно-политическая риторика Инквизитора скрывает под собой отсутствие веры в свободную сущность человека. В своем монологе он стремится доказать, что человеку нужна не свобо-

да, а только ее видимость. Действительные его потребности – это безопасность, стабильность, комфорт, даруемые общими институциями, состоящими из тотальности государства, коллектива, традиций, законов, привычек и предрассудков. В то же время государство, якобы понимающее необходимость лжи, наружно объявляет о своей приверженности высшим нравственным ценностям, Христову идеалу и т.д. Цинизм такого политического консерватизма сопоставим разве что с цинизмом либерального мифа о «свободном» человеке, в действительности всесторонне манипулируемом структурами «массы».

Итак, мы рассмотрели некоторые методологические вопросы рецепции либеральной модели социальной реальности в консервативном дискурсе. В ходе этой рецепции осуществляется одновременная коммуникация конкурирующих дискурсов, посредством которой яснее обнаруживается диалектика взаимоотношений либерализма и консерватизма.

Список литературы

1. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / пер. с англ. В. Софронова. М.: Художественный журнал, 1999. 235 с.
2. Канарш Г. Ю. Социальная справедливость: философские концепции и российская ситуация: монография / Г. Ю. Канарш. М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2011. 236 с.
3. Лосев А. Ф. Диалектика мифа / сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. М.: Мысль, 2001. 558 с.
4. Неретина С. С. Концепты политической культуры / С. С. Неретина, А. П. Огурцов. М.: ИФ РАН, 2011. 279 с.
5. Резник Ю. М. Социальная теория: предмет и междисциплинарный статус // Вопросы социальной теории. 2007. Том I. Вып. 1. С. 306–320.
6. Слотердаjk П. Критика цинического разума / пер. с нем. А. В. Перцева. Екатеринбург: У-Фактория, М.: АСТ Москва, 2009. 800с.
7. Федотова В. Г. Хорошее общество: монография / В. Г. Федотова. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 544 с.
8. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций / Ю. Хабермас. М.: Весь мир, 2008. 416 с.
9. Честнейшин Н. В. Консерватизм и либерализм: тождество и различие // Полис. 2006. № 4. С. 168-173.

КОНСТРУИРОВАНИЕ СМЫСЛА В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ

Довгань Алексей Валентинович

кандидат филологических наук, ответственный редактор
Научно-производственное частное предприятие «Форум»
Украина, г. Киев

Постановка проблемы. Проблема смысла является основополагающей для человеческого существования, прежде всего потому, что высказывая осмысленные суждения, субъект тем самым конституирует собственное «при-сутствие» в структуре языкового бытия как системы знания [7]. Таким образом, смысл представляется неким средством «со-отнесения» человека с социальным дискурсом.

Именно поэтому смысл особенно интересен в контексте социальной онтологии – учения о бытии общества, включающего учение о человеке, о человеческих индивидах, взаимообусловленных в их самореализации [5]. На наш взгляд, упомянутая «взаимообусловленность», т. е. обусловленность со-отнесенная с кем-то или чем-то, представляется ключевой вследствие антропологического начала мышления индивидуума: так, необходимость в точке отсчета, объекта для сравнения и пр. является тем самым «рычагом», который позволит совершить субъекту когнитивное действие (собственно, сформировать мысль).

Говоря традиционным философским языком, значение человеческих индивидов в социальном бытии (соответственно – в тех онтологических схемах, которые его описывают) возрастает по мере того, как социальное бытие предстает как становление [5], т.е. потенциально открытая система. Логично при этом исходить из того, что это, в первую очередь, становление смысла во всех его возможных прочтениях и модификациях. Последнее связано с тем, что та же социальная онтология экстраполируется из различных форм социального опыта, главным из которых представляется способность субъекта мыслить.

При этом мышление может быть интерпретировано как «произ-ведение» или некое производящее движение, самоопределяемое в языке, где совпадение означающего и означаемого реализует-

ся как «слово», конституирующее смысл какого-либо «действия» [7]. Отметим важность актуализированного смысла, который должен быть со-отнесен с дискурсом, т. е. быть понятным не только субъекту, но и окружению, в котором он находится. Таким образом, смысл представляется главным средством коммуникации, но не как бесцельного процесса, а целенаправленного действия, совершаемого для получения данных, определенных благ и пр.

Бесспорно, что свое отношение к миру, к другим людям каждый осуществляет не только практически, но и высказывает, т.е. выражает языковыми средствами. Таким образом, для каждого человека язык представляет собой реальность, с которой необходимо считаться [4.С.445]. Интересно, что для современного человека, в отличие от его дальних предков, именно языковая реальность предстает не только моделью действительности, но ею самой, поскольку графическая и вербальная коммуникация играет чрезвычайно важную роль в наше время. Это связано с тем, что сейчас реальность приобретает все больше черт виртуальности, следствием чего является все большее усиление вербального дискурса в жизни как отдельного индивидуума, так и общества в целом.

Анализ последних исследований и публикаций. Смысл – полидисциплинарное понятие, поэтому естественно, что его исследования затрагивают разные научные сферы, среди них: семиотика (Р. Барт, Ю. Лотман, Т. Себеок, Ю. Степанов, У. Эко); лингвистика текста и теория дискурса (Р. Аликаев, А. Баранов, В. Богданов, Б. Гаспаров, Т. ван Дейк, В. Карасик, М. Макаров, П. Серио); когнитивная лингвистика (А. Баранов, Е. Кубрякова, В. Красных, Дж. Лакофф, Ч. Филлмор); прагмалингвистика (Б. Норма, Дж. Остин, Г. Почепцов, Дж. Серль, В. Шаховский); социалингвистика и лингвокультурология (Е. Верещагин, В. Костомаров, Ю. Сорокин); социология (Р. Андерсон, Пирс У. Барнет, Г. Блумер, М. Вебер, Р. Вест, Д. Вомак, Дж. Вуд, Е. Гриффин, Д. Инфант, С. Литтлджон, С. Кравченко, Дж. Краган, Ч. Кули, О. Матьяш, Дж. Мид, А. Ранкер, В. Росс, Л. Турнер, А. Уайтхед, Д. Шилдс) и культуральная социология (Дж. Александер и др.); философия: феноменология (П. Бергер, Э. Гуссерль, Т. Лукман, А. Шюц), аналитическая (Б. Рассел, Г. Фреге) и лингвистическая (Л. Витгенштейн, Ж. Лакан, Ф. де Соссюр) философия; этнометодология (Г. Гарфинкель, Х. Сакс); социалингвистика (Б. Бернштейн, Дж. Гамперц, У. Лабов, Е. Поливанов, Д. Хаймс, Л. Якубинский);

социальная коммуникация, в частности – семиосоциопсихологическая парадигма (Т. Адамьянц, Т. Дридзе).

Кроме того, для изучения конструирования социальной реальности приоритетное внимание следует уделить работам, определившим ключевые междисциплинарные основания конструктивизма (Ф. Варела, П. Вацлавик, Э. фон Глазерсфельд, Н. Луман, У. Матурана, Г. Рот, Х. фон Ферстер), в частности, социологического конструктивизма, разработанного П. Бергером и Т. Лукманом, а также рядом других авторов (Дж. Бест, К. Джержен, Д. Лосик) и т. д.

Формулирования целей статьи (постановка задания). Целью статьи является рассмотрение особенностей природы конструирования смысла в контексте социальной онтологии. Предметом – конкретная специфика функционирования смысла, а также его искажения в процессе формирования и восприятия.

Изложение основного материала. Проблему конструирования смыслов в социальной коммуникации можно отнести к одной из наиболее актуальных в постмодернистском дискурсе. В условиях формирования информационного общества объемы передаваемой и доступной для потребления информации растут, но при этом все большую популярность получает видение процесса коммуникации не как технической передачи сообщений от источника к реципиенту, а как дискурсивного конструирования социальной реальности [2.С.3]. Наиболее четко эту тенденцию можно проследить на примере политического дискурса: так, предвыборные лозунги не являются констатацией объективной реальности, но представляют собой ее моделирование, соотношенное с предпочтениями электората, выраженными в обещаниях социальных изменений, экономических реформ, политических пертурбаций и т. п. Таким образом, программу (грубо говоря, графическую форму наносного, возможного смысла, сконструированную на «пике» актуальных проблем) каждого кандидата можно рассматривать как социальную реальность, главная цель которой состоит не в ее материализации, т.е. воплощении в жизнь избирателей, но в целенаправленном воздействии на нее (реальность), что приводит к изменению системы их (избирателей) смысловых координат.

Закономерно, что коммуникация – совместное, координируемое всеми участниками конструирование смыслов в процессе социального взаимодействия [2.С.13]. При это логично, что смоделированная социальная реальность, изложенная в программе политиче-

ского кандидата является всего лишь вторичной по своей природе: фактически – средством манипулирования, которое призвано реконструировать реальность объективную. То есть пока зрители смотрят за помощницей фокусника (его программой) происходит «магическое действие» (реконструкция смыслов в сознании избирателей), благодаря чему кролик возникает из шляпы (кандидат получает желаемую должность).

Понятно, что тут играет важную роль степень совершенности смоделированной (сконструированной) социальной реальности. Так, в своей основе решение множества социальных, экономических, политических проблем сводится к налаживанию диалога и поиску взаимопонимания между различными заинтересованными сторонами, что делает теоретическое осмысление процессов формирования идей и мнений особенно своевременным [Там же.С.3].

Логично, что для современного человека, как мы уже упоминали, реальность является скорее социальной, т. е. сотканной из разнообразных смыслов, навязанных и усвоенных от других, а также продуцированных сознанием индивидуума в их контексте, чем физической или материальной – действительности, характерной для, к примеру, пещерных людей, со-относящих существования «Я» не только и не столько с другими человеческими особями, сколько с физическими явлениями или объектами. Последние при этом воспринимались и ставали фигурантами каждодневной реальности жизни, с которым необходимо было считаться. (Гроза – светло, громко; зверь – опасно и т. д.).

В наши дни многие вещи и явления воспринимаются, как правило, «на веру». К примеру, услышав про дожди в Китае мы просто воспримем, сконструированный смысл (реальность) этой информации по двум причинам: во-первых, проверить эмпирически мы ее не сможем, поскольку это событие уже произошло, а значит – приехав в Китай сейчас нельзя будет с уверенностью указать, что было раньше; во-вторых, количество такой информации лавинообразно растет, что приводит к элементарной невозможности проверки ее в призме чувств нашего «Я». В этом контексте коммуникацию можно рассматривать как координированное управления смыслообразованием, в соответствии с которым события и объекты социальных миров являются не внешними, объективными сущностями, а продуктом социальных действий, существование которых зависит от их реконструирования в паттернах коммуникации [Там же].

По нашему мнению, активное развитие социальной коммуникации в наши дни спровоцировано вследствие прагматичного характера развития современного общества, в котором поставщик и потребитель играют первоочередную роль. Понятно, что это чрезвычайно упрощенный подход, однако, как нам кажется, он наиболее сущностный: поскольку так или иначе эти роли активно эксплуатируются, иногда даже параллелизуются, современным индивидуумом. Так, искусство в наши дни – такой же товар как шоколад или кетчуп, потому как любое произведение, созданное художником (тут в самом широком смысле – композитором, вокалистом, живописцем и пр.) предполагает окупаемость (потребительство), т.е. должно приносить доход.

Дискурсивность – специальный термин постмодернистской философии, введенный для фиксации автохтонной процессуальности дискурсивных практик, демонстрирующих, будучи не ограниченными социокультурными нормативами и запретами, безграничный креативный потенциал в отношении феномена смыслопорождения [1]. Тут важно не упускать того, что понятие смысла можно рассматривать в плоскости его природы: так, смысл, порожденный субъектом-творцом, вовлеченным в процесс коммуникации, представляется нам первичным; смысл же, воспринятый ее объектом, является вторичным, поскольку он модифицирован слушателем, со-творен заново. В контексте же социальной онтологии смысл представляется сугубо вторичным, поскольку практически он всегда конвертируется, со-относится с человеческой общностью, проходя через каналы ее коммуникации.

Закономерно, что смысл выражается не только вербально, но еще и графически (частично мы писали об этом выше). Так, сложнейшую смысловую конструкцию представляют собой янтры – тантрические диаграммы, которые использовались в духовных практиках, в Древней Индии. Янтра – чаще всего геометрическая конфигурация. Ее основные элементы: точка, линия, круг, треугольник, квадрат [6]. Понятно, что графический смысл имеет существенные ограничения, самым важным из которых является необходимость материального выражения. Иначе говоря, такой смысл должен быть графичным, т. е. начертанным на каком-либо материальном носителе – единственный способ коммуницирования тут.

Дискурсивность как свойство текста (графического или вербального) – это явная или максимально скрытая связь данного про-

изведения с определенным типом дискурса, которая проявляется в его включенности в некий фрагмент картины мира путем использования ее концептов, фреймов, сценариев и схем построения [3]. Показательными в этом плане являются произведения классической русской литературы (в частности, очерк И. Тургенева «Касьян с красивой мечи», входящий в цикл «Записки охотника»). Так, в тексте мы находим такие строки: «Впереди, в телеге, запряженной одной лошадкой, шагом ехал священник; дьячок сидел возле него и правил; на телеге четыре мужика, с обнаженными головами, несли, гроб, покрытый белым полотном; две бабы шли за гробом...». К примеру, для иностранца были бы непонятны: элемент дублирования (необходимость наличия священника и дьячка на похоронах, а также разница в функциях и иерархии последних); белое полотно, покрывающее гроб и т. д. Понятно, что эти строки связаны с целым пластом славянской культуры, истории, этнографии, а значит этот текст – дискурсивен по отношению к нему.

Упомянутый пример подводит нас к выводу, что восприятие символа (иначе говоря – смысла) не исчерпывается раскодированием его значения. Форма знака имеет свою функцию и способна окрашивать смысл различными эмоциями. Так, художник всегда стремится создать гармоничную пластическую структуру, вызывающую необходимое на его взгляд эстетическое переживание у зрителя [6]. Однако это вовсе не означает, что первичный смысл пластической структуры будет правильно интерпретирован последним.

Конечно, разночтение в интерпретации произведения искусства – его привычная и неотъемлемая деталь, но если рассматривать эту тенденцию в контексте понимания любого смысла как элемента структуры моделируемой (им в том числе!) социальной реальности, то подобная поливариантность усвоения любого явления, объекта и пр. ведет к параллелизму социально сконструированных реальностей, курсируемых в обществе, т. е. к краху процесса коммуникации как между отдельными индивидуумами, так и этносами, странами и т. д. К примеру, в Японии нет культа молодости, которым «болеют» страны Европы, напротив – в этой стране преобладает культ старости. Интересно, что даже новогодняя символика связана с ней: так, если в христианской Европе традиционными рождественскими сувенирами являются куколки-детки и ангелочки, то в Японии это черепаха, искривленная многолетними

ветрами сосна и креветка, форма которой напоминает скрюченную спину старика.

Понятно, что для того, чтобы понять истинный смысл этих украшений, в каком бы виде (графически или вербально) не была представлена информация, надо обладать инструментарием дискурсивности, которая проявляется на всех уровнях, исследуемых в одноименном анализе: уровне описание сложившихся жанровых форм, уровне смыслового, коммуникативного и речевого построения текста, внелингвистического «фона», а также уровне межтекстовых связей, реализуемых как использование речевых вкраплений – цитат, сносок, аллюзий, реминисценций [3]. Одним из таких «вкраплений» представляется информация об особенностях социального взаимодействия, морально-этических, фольклорных традициях японского народа, среди которого, уже в Средневековье было много долгожителей, последних окружали заботой и почтением, а перед домами таких граждан ставили специальные таблички, чтобы все знали, где живет мудрец.

По нашему мнению, включение в лингвистическое описание дискурсивного подхода, ориентированного на выявление механизмов использования функциональных подсистем языка (и не только), во множестве современных исследований связывается со сменной гуманитарной парадигмы, с переходом от онтологии материального физического мира к онтологии мира гуманитарного, построенного по антропоцентрической модели [Там же]. Заметим, что упомянутый «переход» является закономерным, поскольку именно гуманитарный дискурс противопоставим естественнонаучному. На наш взгляд, это продуцируется графической природой естественнонаучной парадигмы, для которой характерна знаково-цифровая (физическая) природа познания действительности, чуждая абстрактному когнитивизму гуманитарной.

Выводы. Смысл – основополагающая категория жизни индивидуума, значение которой огромно. Однако главной ее функцией является конструирование социальной реальности, поскольку в наши дни физическое восприятие уступает место социальному – выработанному в контексте призмы субъективности не только «Я» самого индивидуума, но и других людей. Так, подобно лазерному лучу, современная социальная реальность отдельного индивидуума «считывает» не только островки дискового пространства, отражающие луч (другие люди, пропускающие смысл сквозь фильтр своего «Я»), но и те, что его не отражают («слепые» зоны – смыслы,

превалирующие в субъективности отдельного человека, фактически – его индивидуальные особенности мышления и мировосприятия).

Неразрывно связана с вопросом смысла проблема дискурсивности, которая характерна для всех типов текста (вербального и невербального). Это особая категория, проявляющаяся в реализации связи данного текста с другими, его вовлеченности в непрерывный процесс коммуникации, который свойственен социальному дискурсу.

Главной особенностью последнего является возрастание роли языковых и социолингвистических факторов в изучении социального взаимодействия, а также социальный конструктивизм, в рамках которого сложилась методология анализа социальных феноменов как искусственных конструктов, порождаемых в процессе взаимодействия.

Перспективой данной работы является возможность межпредметного исследования понятия смысла в таких сферах как философия, культурология, лингвистика, психология и т. д., что позволяет на более глубоком уровне проанализировать основополагающее понятие, определяющее жизнь не только современного человека, но и всю полноту междуиндивидуальных связей его существования как составляющей социальной реальности.

Список литературы

1. Дискурсивность // НЭС: Национальная философская энциклопедия. Режим доступа: <http://www.term.ru/dictionary/1113/word/diskursivnost>.
2. Ионова О. Е. Конструирование смыслов в теории координированного управления смыслообразованием: автореф. дис. ... на соискание науч. степени канд. социолог. наук: 22.00.01 – Теория, методология и история социологии. Москва: Изд-во Московского государственного института международных отношений (Университета) МИД России, 2010. 25 с.
3. Карчаева С. Х. Дискурсивность научного текста: дис. ... на соискание науч. степени канд. филол. наук: 10.02.19 – Теория языка. Нальчик: Изд-во Кабард.-Балкар. гос. ун-та им. Х. М. Бербекова, 2010. 209 с. // *disserCat* – электронная библиотека диссертаций. Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/diskursivnost-nauchnogo-teksta>.
4. Кривуля О. М. Філософія: навч. посіб. Х.: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2010. 592 с.

5. Онтология социальная // НЭС: Национальная философская энциклопедия. Режим доступа:
<http://terme.ru/dictionary/183/word/ontologija-socialnaja>
6. Семенько В. Я. Конструирование смыслов // GIV'ART: девелопмент & строительство & дизайн. – Режим доступа:
<http://гиварт.рф/page.php?id=article2>.
7. Соловей И. В. Автономизация поля политики в структурах дискурсивности // Психология человека. – Режим доступа:
<http://psibook.com/philosophy/avtonomizatsiya-polya-politiki-v-strukturah-diskursivnosti.html>.

ИНДЕТЕРМИНАЦИЯ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В ПЕРСПЕКТИВАХ ГЛОБАЛЬНЫХ ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫХ ОБЩЕСТВЕННЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ

Зинченко Виктор Викторович

доктор философских наук, профессор
главный научный сотрудник Института высшего образования
Национальной академии педагогических наук Украины;
профессор, заведующий кафедрой менеджмента
Украинского гуманитарного института;
профессор Института общества Киевского университета имени Б.Гринченко;
руководитель Международной лаборатории образовательных технологий
Центра гуманитарного образования Национальной академии наук Украины
Украина, г. Киев

С идеей «подлинного бытия», которое снимает противоречие между субъектом и объектом, сущностью и явлением, мышлением и бытием, а именно с ним соединяла философия представление об истинном разуме, связано то, что «существующее не является разумным непосредственно», но только должно быть приведено к разумному состоянию.

Концепция всего современного неомарксизма сосредоточена на понятии «разума». Согласно ей, до сих пор философия сохраняла свое право на существование именно настолько, насколько ее разум еще не получал своей практической реализации в человеческом бытии: «доныне жила тем, что разума еще не было действительностью» [13.С.103]. Разум возникает, таким образом, как высшая способность человека и всего существующего, и как челове-

ская возможность он включает в себя также и то, что фиксируется понятием свободы. И поскольку все это (истинное бытие, реализация человеческих потенций, его свободное самоопределение, охватываемой философским представлениям о разуме и разумности) еще не свершилось, постольку «философия разума» сохраняет определенное отношение к истине и в силу последнего право на существование.

Неомарксисты пришли к выводу, что в качестве силы, которая разрушает разум, выступают не только «институты господства», обусловленные функционированием экономики, но и еще большую опасность включает в себя идеология, техника, «технологическая рациональность», что ведет к технизации всех сфер жизни современного общества. Рост производительности, увеличение экономической мощи создают парадоксальную ситуацию: по мере увеличения власти человека над природой растет его зависимость от техники, технического аппарата господства [5.С.43]. В трактовке неомарксизма все современное общество предстает как воплощение «технологической рациональности», которая организует и контролирует производство, фабрики и служебную бюрократию, труд и свободное время людей. Техническая цивилизация целиком растворяет собственное Я человека, устраняет последнюю разделяющую инстанцию между индивидуальным поведением и общественной нормой, и превращается в конечном счете в стихию бесчеловечности. В этих условиях социально-экономические и социально-политические отношения, которые играли решающую роль в доиндустриальных обществах теряют свое определяющее положение и поглощаются технико-организационными взаимосвязями. «Технологический универсум становится политическим универсумом – самой последней ступенью осуществления специфического общественного проекта, а именно – превращения природы как голого материала господства» [3.С.228].

Общество немислимо без природы. Человек – это наиболее высокоразвитое существо природы, и основой человеческого общества является обмен веществ между человеком и природой: человеческий труд. Развитие экономики, техники, науки будет постоянно вызывать новые следствия, оказывать влияние на все сферы общественной жизни, которые никогда не смогут быть предусмотрены совершенно, абсолютно. Объективные условия, хотя и рационально регулируемые, будут определять сознание существующих поколений людей, общество сможет и дальше будет двигаться вперед

только в бесконечном процессе преодоления противоречий, хотя и не антагонистических, а в процессе борьбы нового против старого. И даже в бесклассовом обществе нет другой возможности объективно обосновать рациональность, как только выводя ее из историко-материальной общественной реальности.

Совокупность человеческих способностей возникает из истории. И человек развивается в истории. Удовлетворение его потребностей зависит от контроля над природой и обществом. Поэтому их действующим измерением – в конечном счете – является измерение разума. Природу и общество нужно преобразовать таким образом, чтобы имеющиеся способности и качества могли свободно развиваться. При этом необходим и воспитательный процесс с целью усовершенствования этих способностей и качеств. «Осуществление разума (...) предполагало конец любого внешнего авторитета» [13.С.37]. Этот разум имеет общезначимое значение, потому что из подчеркивания разума следует, что поступки человека – суть действия мыслящего субъекта, который руководствуется понятиями познания. Понятия как инструменты этого познания позволяют проникать в сущность универсальных и необходимых законов, которые объясняют внутренние изменения формы вещей. Общие понятия становятся рычагом, изменяющей мир практики. «Общее настолько же реально, как и особенное, оно только существует в другом виде, а именно как сила, *dynamis*, возможность» [15.С.109].

С самого начала современного этапа развития идея и действительность разума содержали небезопасные элементы: «порабощение человека его собственной продуктивностью», «прославление ожидания грядущего счастья», «репрессивное господство над человеческой и внечеловеческой природой», «развитие человеческих задатков в рамках господствующей структуры» [Там же.С.369].

Гегель не постиг реальности тиранического государства. Он принял капитализированную модель общественного и человеческого развития, буржуазный строй и буржуазное государство за историческое осуществление разума. Высший уровень осуществления как обожествление духа означает признание его поражения в действительности. В негативности Гегель видел жизненный элемент разума. В конечном счете, это означает, что факты надо понимать под углом зрения их сменяемости.

Разум в своей глубочайшей сущности – это противоречие, оппозиция, отрицание, во всяком случае, пока он еще не осуществился. Если эта отрицательная сила разума является уничтоженной, то действительность в соответствии с ее собственными законами развивается в репрессивную силу. Такой упадок негативности характеризует «позднеиндустриальную» цивилизацию: растущая концентрация и тем самым растущая власть экономического, политического и культурного контроля ликвидируют оппозицию. Функция духа меняется: он способствует господствующим силам в управлении и организации, разрушая негативность. Разум отождествился с действительностью: что является истинным, то является и разумным, хотя то, что является разумным, еще не стало действительностью.

Разум создает единство природного и человеческого мира. Субъект мышления во всех людях является одним и тем же. Исходя из этого, представляется природным и естественным существенное равенство людей. «Кроме того, мыслящий субъект как производитель общих понятий необходимо должен быть свободным. Свобода составляет самую внутреннюю сущность субъективности» [14.С.230]. Таким образом, разум не связывается с непосредственно данной формой сущего, а может выходить за его пределы и изменять его в соответствии с понятиями. Из этой свободы следует моральный долг, потому что истина как объективная возможность должна быть осуществлена. Разумные действия практикуются естественными науками. В результате идея разума попадает в подчинение техническому прогрессу, а экспериментальный метод становится моделью рациональных действий. «Вследствие этого современный рационализм приобрел тенденцию кроить по модели природы как индивидуальную, так и общественную жизнь» [15.С.227]. В этом заключается позитивистская тенденция: мир рассматривается как мир, в котором царят объективные законы, которые действуют как физические законы, и к этому должна приспособляться личностная экзистенция, личностное существование. «Поэтому бросается в глаза конформистский скептицизм, который сопровождает развитие современного рационализма» [3.С.228]. Чем больше побеждал этот технологически смоделированный разум, тем все менее решительно стремился он к общественной свободе. Под давлением этого процесса постепенно исчезали критические и мыслящие элементы, ища убежище в еретических и оппортунистических доктринах: «Лейбница, Канта и Фихте

примирили свой радикализм с явной иррациональностью господствующих общественных отношений путем обращения внутрь разума и свободы» [5.С.227].

Концепция неомарксизма считает, что забота о счастье человека и убеждение, что эта забота требует проведения материальной революции, определяет характер общественного развития. Определенный «нефилософский» характер социальной критической теории объясняется тем, что философия до сих пор существовала через недействительность разума, с реализацией которого она, следовательно, отмирает. Неомарксистская социальная онтология показывает, что «буржуазные» рационалисты в общественном познании придерживаются единого мнения о том, что действительное уже не является непосредственно разумным, а должно еще быть приведенным к разуму. «Такова философия идеализма, ставящая сознание над бытием» [12.С.104]. В анализе явления рациональности неомарксизм исследует в качестве исходного «буржуазное» понятие разума. Разум – это критический лозунг, с помощью которого и буржуазия ведет борьбу против всех, кто препятствует ее политическому и экономическому развитию. Буржуазный разум не ограничивается одним заданным порядком. Не обязательно, чтобы разум по своей направленности был деятельностным, но в любом случае он должен содержать в себе право строить мир в соответствии с потребностями буржуазии и капитала. Толкование мира как мира рационального изначально включало в себя в первую очередь возможность понять и изменить его с помощью деятельности человека, которая основывается на познании. Природа по своей внутренней структуре рассматривалась как нечто рациональное, причем субъект и объект совпали в сфере разума. Классический «буржуазный» рационализм, который сводит бытие к сознанию и тем самым к его конкретному носителю – лишь к индивиду, является индивидуалистическим и субъективистским. Все, что существует вне субъекта, представляется чужеродным, оно является разумным лишь только в той мере, в которой оно является созданным субъектом.

Требованием становится превращение бытия в соответствии с требованием разума субъекта, но это возможно лишь в том случае, если субъект априори имеет свободу. «Буржуазный» разум и «буржуазная свобода» идентифицируются. Неомарксизм отмечает буржуазный характер этой концепции и выводит его из индивидуализирующих воздействий буржуазной собственности. «Буржуазная

разумность» – это только видимость разумности в иррациональном мире. Разум и Свобода становятся сугубо внутренним свойством (*verinnerlicht*) [3.С.45]. Потенциально это присуще всем идеалистическим решениям общественных проблем. Однако, если поставить своей целью сделать правильные, конкретные выводы, то необходимо исследование самого вопроса о том, при каких условиях эта возможность будет осуществляться. Тот, кто признает необходимое в качестве необходимого, преодолевает, таким образом, его простую необходимость поднимать его до уровня разума, становится свободным, говорил Гегель. Неомарксизм видит в этом псевдокритичное содержание этого решения вопроса о взаимосвязи свободы и необходимости: свобода таким путем никогда не выйдет за пределы необходимости, а только лишь освящает ее.

Свобода только тогда может стать истинной необходимостью, если эта последняя сама по себе является истинной. Свобода должна выйти за пределы необходимости. Свобода возможна лишь постольку, поскольку происходят детерминированные процессы, поскольку эта детерминированность является познаваемой, поскольку человек может планировать в соответствии с детерминантами и осуществлять свои планы по крайней мере в определенном объеме. В недетерминированном невозможно ни планирование, ни запланированные действия, ни реализация планов.

Критическая онтологическая, гносеологическая и социальная теория согласно неомарксизму, приходит на смену прежней философии. Подобно философии, она выступает против правомерности реальности, против самодовольного позитивизма. Но по-другому, чем философия. Она черпает свои целевые установки всегда только из существующих в наличии тенденций общественного процесса. «Поэтому она не боится утопии, ее не пугает, что новый порядок обвинят в утопичности. Если истина не может быть реализована внутри существующего общественного порядка, то она и без того имеет для этого общества характер простой утопии. Такая трансцендентность свидетельствует не против, а в интересах истины» [12.С.111]. Точка зрения Гегеля, на которой строится нынешняя капитализированная реальность и против которой борется неомарксизм, действительно сводит свободу к осознанной необходимости. Все, следовательно, сводится к интерпретации необходимости.

Неомарксистская социальная онтология формулирует своего рода закон о том, что внутреннее развитие европейского типа об-

щественного мышления и западной философии вызвало необходимость перехода к критической теории общества. Если Гегель прав в том, что разум в данной действительности стремится к своей реализации и, следовательно, трансцендирование является излишним, если истина, также по Гегелю, представляет собой такое целое, которое должно быть имеющимся в каждом отдельном элементе, то теорию Гегеля разрушает т.н. пролетариат, так как он противоречит ложной действительности разума, в целом как социальное явление представляет собой олицетворение отрицания этого разума. Если свободная личность связана с собственностью, то пролетарий не является свободным и не является личностью. При этом отрицается не только философия права Гегеля, потому что пролетариат складывается в процессетруда. Согласно неомарксизму, «пролетариатом» является не какой-то определенный класс. Это общественное явление не сконцентрировано в определенной социальной группе. Им есть как отдельные индивиды, так и различные общественные группы, сознание и деятельность которых, по выражению Э.Блоха, являются «неодновременными» существующим антагонистическим отношениям, а воображение, мысль и действия направлены на рациональное будущее. Таким образом, необходимо полностью отрицать «эту» философию, т.к. «критику общества не может осуществлять философское учение, это становится задачей историческо-социальной практики» [13.С.128].

Маркс хотел по-новому определить разум. Он считал, «что индустриальное общество создало условия для осуществления разума и свободы, но этому осуществлению единственно препятствует капиталистическая организация» [16.С.307]. Марксизм требовал создания предпосылок освобождения: полное развертывание производительных сил, овладение природой, создание материальных богатств для удовлетворения основных потребностей всех членов общества. Эти предпосылки были налицо. Он также показал, что, несмотря на существенную связь между капиталистической производительностью и социалистической свободой, социальная революция нужна для того, чтобы осуществить этот переход, который, однако, должен принести нечто большее, нежели освобождение и рациональное использование производительных сил, а именно – освобождение самого человека: уничтожение его порабощения инструментами его же труда, индивидуального и общественного функционирования и тем самым полную переоценку всех общепринятых ценностей. Только это «большее» превратило бы количе-

ство в качество и создало бы другое, нерепрессивное общество, что означало бы определенное отрицание капитализма.

Весомым теоретико-практическим направлением в сфере как социальной онтологии, так и в моделировании общественно-экономического, политико-правового развития является созданное еще в 1986 году в Германии неомарксистское (точнее, постмарксистское) объединение «Кризис» как «теоретический форум для радикальной критики капиталистического общества», носившее до 1989 объединения название «Марксистская критика». Его членами являются современные философы, социологи, правоведы, экономисты, в частности, Роберт Курц и Гельмут Райхельт, Розита Шольц и Норберт Тренкле, Эрнст Лохоф и Ахим Белгарт, Франц Шандл и др. Объединение «Кризис» проводит анализ и критику современного капитализированного общества, основанную на фундаментальном переосмыслении понятий товара, стоимости и денег, проанализированных Марксом в «Капитале». В «Манифесте против труда» группа «Кризис» выступает против утверждения Маркса о классовой борьбе как двигателе истории, поскольку борьба между пролетариатом и буржуазией не является борьбой революционного класса со своим угнетателем, а это борьба двух противоположных интересов, интегрированных в капитализм. По мнению группы «Кризис», борьба против капитализма – это не только борьба за освобождение труда, а борьба и за освобождение от труда: общественное противоречие между трудом и капиталом – это всего лишь противоречие между различными (хотя обладающими разной силой) интересами внутрикапиталистической самоцели. Классовая борьба была формой выражения этих противоположных интересов на общей социальной почве системы товарного производства [6.С.14].

В обществе, где как самоцель властвует товарное производство, действительным богатством может считаться только то, что существует в денежной форме. Этим и определяется понятие труда, оно охватывает все остальные сферы, но лишь негативно, оттеняя их как зависимые от себя. На место товарного производства должны прийти открытая дискуссия, обсуждение и совместное принятие решений членами общества по разумному использованию ресурсов. Господство труда раскалывает человеческую индивидуальность. Оно отделяет экономического субъекта от гражданина, личности, абстрактное публичное от абстрактного частного и противопоставляет изолированного одиночку его собственному общественному целому как чужой, господствующей над ним силе. Про-

тивник труда стремится к ликвидации этого состояния путем присвоения общественного целого сознательно и осознанно действующими людьми.

Для осуществления социальной революции необходим класс-катализатор социальных перемен, но он сможет выполнить свою миссию только в том случае, если он освободится от всех репрессивных преформаций [9.С.101]. В неомарксизме это связано с новым пониманием «пролетариата», под которым подразумеваются общественные группы, которые не заинтересованы в увековечении системы отношений наемничества и эксплуатации, товарного фетишизма и гегемонии, глобальной экспансии, а стремятся к ее трансформации на совершенной иной основе разума, морали и мировоззрения [2.С.128]. Неомарксизм обращает внимание на то, что господство классовых сил внутри «развитого общества» при новых формах социального контроля теряет абсолютный политический характер. Согласно неомарксизму, социальная группа, класс, если он хочет находиться в центре общественной борьбы и быть выразителем интересов всего общества, должен поставить во главе своей борьбы не только собственные узкоэкономические цели, а проблемы всего общества, в частности: бюрократическое (и в частности, технбюрократичное) господство, этатизм, манипуляция сознанием и поведением масс, эксплуатация, засилье массовой культуры, противоречия между злоупотреблением и разбазариванием производственных сил и всем тем, что создают современная наука, техника и труд, что все больше и больше превращается в общественную силу, в главный антагонизм [7.С.64].

Неомарксистская социальная онтология, руководствуясь дедуктивным методом логических «триад», рассматривает в качестве правильного, решение о создании такого разумного общества, в котором бытие и сознание не будут уже более взаимоотношенными. Там исчезает и абстрактный характер свободы. Таким образом, он объясняет научно-познавательную связь субъекта и объекта как выражение овеществления, которое при социализме будет устранено, в результате чего бытие и сознание придут к единству, будет достигнуто тождество объекта-субъекта. Предыстория закончится, когда бытие и сознание освобождены. «Заинтересованность критической теории в освобождении человека связывает ее с четко определенными старыми истинами, которые она должна сохранить. Убежденность в том, что человек может быть чем-то большим, нежели некий субъект, используемый в производственном процес-

се классового общества, глубже всего связывает критическую теорию с философией» [11.С.121].

Неомарксизм считает, что в таком обществе, которое в своей тотальности определяется экономическими отношениями, причем определяется таким образом, что ничем не сдерживаемая экономика господствует над всеми человеческими отношениями, в подобном обществе все неэкономические элементы являются определенными экономикой. Когда же это господство сбрасывают, то оказывается, что разумная организация общества, на которую нацелена критическая теория, является чем-то большим, чем по-новому устроенная экономическая форма. Это большее имеет решающее значение, только благодаря ему общество и становится разумным: подчинение экономики потребностям отдельных индивидов. Социализация средств производства как таковая является лишь «сугубо экономическим фактом» [15.С.250]. Построение нового общественного строя зависит от того, как человек дальше будет использовать социализированные средства производства. Жизнь должна определяться уже не самоцелью труда и «занятости», а организацией разумного применения общих возможностей, регулируемое не автоматической «невидимой рукой», а сознательным общественным действием. Самоорганизация и самоопределение прямо противоположны государству и политике. Завоевание социально-экономических и культурных пространств свободы осуществляется не на обходном, подчиненном, ложном пути политики, а как строительство контр-общества. Свобода означает: не позволять рынку отчуждать себя, а государству – управлять собой, это означает – организовать общественное целое под своим собственным руководством, без посредничества промежуточных, отчужденных механизмов [1.С.127].

С изменением общества снимается и первоначальное соотношение между надстройкой и базисом. В разумной действительности уже не процесс труда должен определять общее существование людей, а все общие потребности должны определять процесс труда. Главное заключается не в том, что процесс работы будет регулироваться в соответствии с планом, а в том, каким интересом будет определяться это регулирование и будут ли при этом сохранены свобода и счастье масс. «Пренебрежение к этому элементу лишает теорию чего-то существенного, оно устраняет с картины освобожденного человечества идею счастья, благодаря которому оно должно отличаться от всех прежних состояний в истории чело-

вечества» [12.С.113]. Без свободы и личного счастья в общественных отношениях людей максимальное повышение труда и даже отмена частной собственности на средства производства будут нести на себе печать старой несправедливости.

«В строгом смысле освобождения предполагает свободу» [13.С.271]: свобода может быть осуществлена только в том случае, если ее проводниками и носителями являются свободные индивиды, освобожденные от потребностей и интересов господства и угнетения. Сама общественная революция должна идти впереди через свободу, иначе будет сохраняться принцип угнетения, будет неизбежным неустранимое расхождение между «непосредственными» и «истинными» интересами индивидов, индивиды станут объектами их собственного освобождения, а свобода – делом администрации и декретирования. «Прогресс превратился бы в прогрессирующее угнетение», а промедления «в осуществлении свободы грозили бы стать самодостаточными и увековечиться» [Там же.С.374]. Социальную революцию неомарксизм рассматривает как слом этой детерминации. Общественное богатство – не просто собственность всех, но каждого, то есть такая общая собственность, где каждый является владельцем всего общественного богатства в его полном объеме [11.С.43]. Как свобода каждого является условием свободы всех, так и этим богатством прежде всего является наука, научное знание, которое в реальности может принадлежать каждому в полном объеме, не мешая владению им другими. Научное знание является по своей сущности всеобщей производственной силой, в равной мере доступной каждому.

Уменьшение, благодаря науке и технике, необходимого труда, в условиях разумного общества ведет к увеличению времени для того полного развития индивида, который сам, в свою очередь, как наивысшая производственная сила обратно влияет на производственную силу труда. В мире освобожденного человека должно быть нечто большее, нежели только экономика. Более того, приматом в этом мире должно быть именно внеэкономичное, человеческое. Под этим аспектом общественная собственность и плановое производство существенно теряют свой характер в интересах идеи человеческого счастья. Новый строй должен доказать свою высшую ценность не только путем экономических достижений, не только с помощью экономических принципов производительности, а именно благодаря этике, которая, будучи взятой автономно, формирует свое реальное содержание.

Рациональная демократическая система социума является фактором общественно-культурным, который включает в себя отношение человека к средствам не только материального производства, но и своего самопроизводства как общественного, разумного существа. Она как бы выводит человека за пределы непосредственно материального производства, за пределы его сугубо экономического существования и необходимости в более широкую социальную сферу свободного и многостороннего развития [16.С.65]. В идее разумного общества выражается историческая тенденция перехода к свободе от политического и экономического детерминизма, благодаря чему человек становится совладельцем всеобщих условий своего личного развития, независимо от выполняемых им социально-экономических функций и ролей

Список литературы

1. Exner A. Die Grenzen des Kapitalismus. Munster: UNRAST-Verlag, 2008. 220 s.
2. Gorz A. Arbeit zwischen Misere und Utopie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. 207 s.
3. Habermas J. Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002. 195 s.
4. Habermas J. Vergangenheit als Zukunft. Das alte Deutschland in neuen Europa. Zurich: Pendo Verlag, 1993–158 s.
5. Hardt M. and Negri A. Multitude: War and Democracy in the Age of Empire. New York: The Penguin Press, 2004. 450 p.
6. Jappe A. Die Abenteuer der Ware. Munster: UNRAST-Verlag, 2005. 253 s.
7. Kockshott P. W., Kotrell A., Alternativen aus dem Rechner. Für sozialistische Planung und direkte Demokratie.-Köln: PapyRossa Verlag, 2006. 267 s.
8. Kurz R. Kollaps der Modernisierung: vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie. Frankfurt am Main: Eichborn, 2009. 288 s.
9. Lafontaine O. Keine Angst vor der Globalisierung: Wohlstand und Arbeit für alle. Berlin/Bonn: J. H. W. Dietz Verlag, 2009. 352 s.
10. Mallet S. Die neue Arbeiterklasse.- Neuwied/Berlin: Luchterhand, 2002. 267 s.
11. Mandel E. Arbeiterkontrolle, Arbeiterrate, Arbeiterselbstverwaltung. Eine Anthologie. Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt, 2001. 466 s.
12. Marcuse H. Das Ende der Utopie. Berlin: Verlag Neue Kritik, 1995. 190 s. Marcuse H. Kultur und Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Verlag, 1970. 183 s.

13. Marcuse H. Vernunft und Revolution. Darmstadt, Neuwied: Luchterhand, 1979. 399 s.
14. Mouffe Ch. and Laclau E. Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics. London: Verso, 2001. 240 p.
15. Reichelt H. Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik. Hamburg, 2008. 384 s.
16. Sintschenko V.V. Weltgesellschaft: postimperialismus und die aufteilung der welt//Aktualne problemy nowoczesnych nauk. 2013. Volume 15. Przemysł: Nauka i studia. S.63-71.

КОНСТРУИРОВАНИЕ СМЫСЛОВ В КОНТИНУУМЕ КОММУНИКАЦИИ

Иванова Ольга Эрнстовна

кандидат философских наук, доцент

кафедры общегуманитарных и социально-экономических дисциплин
ФГБОУ ВПО «Челябинский государственный педагогический университет»

(филиал в г. Миассе)

Россия, г. Миассе

Проблема конструирования смыслов традиционно относится к полю конструктивизма как направления в эпистемологии, отрицающего онтологический смысл и возможность его обнаружения сенситивным способом. Истинного смысла для конструктивистов не существует. Ему на «смену» приходит жизнеспособный смысл, приспосабливающийся к коммуникации.

Предпосылкой конструирования смысла является указание на его проективную сущность. Для конструктивистов не имеет значения, каков смысл на самом деле. Важнее решить головоломку развития общего смысла из личного смысла как индивидуальной конструкции человеческого сознания.

Смысл – это результат конструирования познающим субъектом мыслей и действий. Центральную роль конструктора выполняет активный познающий субъект, опирающийся на личностное знание: «он строит смысл, значение и реальность через свои мысли и действия» [З.Р.64]. Отсюда – неизбежность вопроса о том, как объединить когнитивную автономию субъекта с успешной коммуникацией, превратить личный смысл в смысл, сконструированный в коммуникации. Выражаясь языком коммуникации, вопрос заключается в том, каким образом преодолеть аутопойэтичность смысла

как «шума» коммуникации». С целью разрыва аутопойэтичности смысла современный исследователь конструктивизма и коммуникации Р. Пальмару предлагает использовать «схемы» (набросок) смысла. Схемы смысла подобны изображениям в нашей голове, когнитивным структурам, функционирующим в сознании человека как система, основанная на предшествующем опыте. Схемы представляют некие пучки хранимой информации, внутренних моделей представления знания, основанных на знаниях априори и организации новых впечатлений, облегчающих производство смысла путем сравнения «входящих» сообщений со структурой уже существующего знания.

Но как связать схему, работающую на индивидуальном уровне с социальным миром? Ведь человек не в состоянии вложить результаты собственных мыслей в сознание другого. Поделиться конструкциями с другим человек может, только вступив в коммуникацию. Коммуникация в этом случае выступает «монтажником» и корректором аутопойэтичности сознания. Для реализации этой особенности коммуникации, понятия и схемы, существующие в индивидуальном сознании, должны быть промаркированы и представлены в виде заменителей (подобий), которые позволят уловить смысл другим участникам коммуникации. В качестве заменителей могут быть использованы как естественные объекты, так и артефакты (камни, следы, жесты, прикосновения, знаки языка, картины, звуки, одежда и др.). Какого именно вида задействуются заменители – вопрос выбора. Социальное значение заменителей заключается не в том, что они соответствуют особенностям материала, а в том, что они являются носителями смысла. Заменитель – это ментальный концепт вещи. В терминах коммуникации заменитель представляет собой шенноновскую «избыточность» как средство уменьшения ошибок и приближения к достоверности сообщения, но не столько с помощью многократного повторения сообщения, а сколько «путем статистического изучения различных принятых вариантов сообщения» [2.С.280].

Кроме личного опыта, в придании смысла в коммуникации участвует и предшествующий социальный опыт, выраженный в уже выработанных общих смыслах. Но их значения постоянно изменяются в коммуникации. Несовместимый с общепринятым, смысл отвергается. Смысл, выраженный в коммуникации, оценивается не только на основе его соответствия внешним объектам, к которым у когнитивных систем нет доступа, а измеряется внут-

ренной согласованностью с существующими коллективными конструкциями. Таким образом, смысл проявляет когерентность коммуникации. Появляющийся в коммуникации общий смысл – это значение, которое придается личному смыслу участниками общения. Общий смысл – тот, который улавливают участники коммуникации. «Статус смысла как общего смысла, – отмечает Р. Пальмару, – означает нечто, достигнутое во взаимодействии. Таким образом, общий смысл не означает знакового соответствия, гомоморфизма или соответствия индивидуальной конструкции, это просто их взаимная установка» [3.Р.67]. Однако общий смысл не означает существование одинаковых личных смыслов. Во взаимодействии смысл развивается, позволяя наблюдателю сделать выбор из числа имеющихся возможностей и действовать сообща. В описании и значении смысла Р. Пальмару выделяет два критерия оценки. Первым критерием он определяет «успех коммуникации» – когерентность индивидуального смысла коллективным конструкциям. Но решающим критерием выдвинут практический критерий – удобство в использовании смысла в определенном значении.

Конструирование смысла как идеального образования происходит в определенном континууме коммуникации. Такой постановке вопроса не противоречит представление о сущностных характеристиках «континуума». К исследованию континуума обращались еще натурфилософы. На общее и различное в представлениях античных мыслителей обратил внимание А.Ф. Лосев применительно к философско-эстетическому исследованию. Элейцы, милетцы и Гераклит указывали на сплошной континуум. У элейцев континуум абсолютен и изолирован от всего остального, не содержащего континуум. Такое представление указывало на континуум элементов вещества. В результате образовалось противоречие: элементам вещества свойственно становление, тогда как оно не свойственно цельным вещам. Милетцы признают всеобщий континуум, но его конструирование происходит в непрерывном переходе одних элементов материи в другие. Континуум милетцев – элементно-становящийся. У Гераклита континуум общематериальный – взаимное и непрерывное превращение элементов и самих вещей. Как отметил А.Ф. Лосев, переход к диалектике в рассмотрении континуума намечился только в поздних натурфилософских представлениях. Диоген Аполлонийский не отходит от рассмотрения общекосмического континуума, но выделяет в нем сознание и мышление, его континуум – мыслительно-материальный континуум.

ум. С целью устранения односторонности в исследовании континуума, А.Ф. Лосев указывает на использование диалектического подхода, опирающегося на математическое представление. В этой связи континуум можно понять как «бесконечное множество, определенным образом упорядоченное, в котором объединяются в одно целое, и прерывность и непрерывность (в противоположность прежним попыткам строить континуум из отдельных дискретных точек или представлять его как нечто абсолютно сплошное, исключаящее всякую раздельность» [1].

А. Ф. Лосев, опираясь на учение атомистов, предлагает рассматривать континуум как предельную категорию, «континуум вообще», независимо от его наполнения качествами и количествами: «этот континуум сам по себе лишен всяких качеств и количеств – пуст» [Там же]. Это позволяет рассматривать пространство как пустое само по себе, бескачественное, максимально обобщенное и само по себе не влияющее ни на что. Качество этой пустоте «придает» протекающая в ней коммуникация как со-общение бытия смысла.

Континуум коммуникации – это часть сущего, объединяющего прерывность и непрерывность и допускающего бытие смыслов и проявляющее черты реальности. Но при реализации в нем общей идеи социального смыслового взаимодействия, следует различать «коммуникативный» и «коммуникационный» континуум. Коммуникативный континуум подразумевает становление смыслов, их движение, развитие и изменение в условиях непрерывного диалогического взаимодействия перед «лицом» Другого в реальном времени и пространстве. В случае доминирующего воздействия технических систем обмена информацией, объективирующих существование человека, коммуникативный континуум приобретает свойства коммуникационного континуума. Как коммуникационный, континуум детерминирован полимагистральностью структуры, в пределах которой он существует, спонтанностью дискурсивной среды. Коммуникационный континуум не предполагает «привязанность» к определенному пространству и времени, напротив, он обладает возможностью преодолевать за счет собственной непрерывности жестко детерминированные границы.

И в коммуникативном, и в коммуникационном континууме возможна амбивалентность смыслов – проявление противоположных свойств смыслов по отношению к собственному первоначалу. Амбивалентность смыслов в коммуникативном континууме, в

первую очередь, указывает на непостоянство смыслов и предполагает возможность их изменения. В частности, это позволяют осуществить методологические особенности ведения спора софистами: пространность и ускорение речи, эмоциональное раздражение собеседника и отсутствие последовательности в чередовании вопросов. Смыслы у софистов представляют дериваты субъективно-допускающие взаимоисключающие суждения при неизменности одной и той же «вещи». Деривация смысла – отклонение смысла от первоначального значения, подразумеваемого источником сообщения и подлежащего пониманию в коммуникации, а также – значение, используемое вне контекста. Амбивалентность смыслов в коммуникационном континууме усиливается спецификой киберпространства как виртуального пространства, представляющего порядок организации пространства в мышлении при обмене сообщениями. постоянным изменениям, «сцеплением» реального и виртуального.

Таблица 1
 Сравнительная таблица конструирования смыслов
 в континууме коммуникации

№	Сущностные характеристики конструирования смысла	Особенности конструирования смысла	
		в коммуникативном континууме	в коммуникационном континууме
1.	Конструктор смысла – субъект с личностным знанием	Конструктор смысла существует физически	Конструктор виртуализируется, существуя в форме «аватара», «ника», «невидимки» и пр.
2.	Смысл – результат конструирования субъектом мыслей и действий	В реальном времени и пространстве	В виртуальном времени и пространстве
3.	Использование схем смысла, их маркировка и представление в подобиях как носителей смысла с целью устранения аутопойэтичности смысла	В преодолении аутопойэтичности смысла в коммуникации допускается использование «заменителей» как носителей «избыточности».	Необходим отказ от «избыточности» в условиях «коммуникационного переизбытка» и «фейковой угрозы» (в форме ложных аккаунтов, ложных сообщений, репрезентативности физически несуществующих пользователей), контекстное «наполнение» смысла.
4.	Задействование личного и социального опыта, когерентность индивидуального смысла коллективным конструированием, выра-	Происходит в определенном, диалогическом, сообществе перед «лицом» другого.	Неопределенность конструктора смысла (субъекта сообщества) порождает проблему метаконструктора смысла, которого невозможно распознать в виртуальном сообществе.

	ботка общего смысла как достигнутого во взаимодействии.		стве и проблему когеренции индивидуального смысла коллективному в связи с неопределенной множественностью участников взаимодействия в сетевой коммуникации.
--	---	--	---

Таким образом, в коммуникации смысл представляет непрерывное образование, находящееся в постоянном движении от личного к общему смыслу. Коммуникация представляет рефлексивный социальный процесс использования знака, в котором монтируется и корректируется смысл. Коммуникация определяет релятивизм смысла.

Список литературы

1. Лосев А.Ф. История античной эстетики (в 8 томах). Т. I. Ранняя классика. М.: Фолио; АСТ, 2000. Режим доступа: <http://philosophy.ru/library/lofef/iae1/index.htm>.
2. Шеннон К. Математическая теория связи [Текст] / К. Шеннон / Работы по теории информации и кибернетике. М.: Издательство иностранной литературы, 1963. С. 243-663.
3. Palmaru R. Making Sense and Meaning: On the Role of Communication and Culture in the Reproduction of Social Systems // *Constructivist Foundations*. 2012. Volume 8 (1). P. 63-75.

Роль социологических методов и функций в формировании исторического сознания

Махкамов Кодир Одилжонович
преподаватель

Наманганский государственный университет
Узбекистан, г. Наманган

Всякое научное социологическое исследование осуществляется с помощью разных методов. Комплекс этих методов называется «инструментарием». В него входят конкретные цели, подходы, а также правила для познания. В социологии и других науках, в

частности, психологии, демографии, истории, географии, математике, широко используются методы статистики [3.С.31].

Социологическое исследование может быть разного типа, т.е. разной формы, разного направления. Обычно различают такие типы исследования, как теоретическое, эмпирическое, прикладное, повествовательное, прогностическое, полевое, лабораторное, клиническое и другие. Для того, чтобы исследовать разные социологические явления, в нашем случае, историческое сознание и историческую память, используют следующие методы.

Методы исследования исторического сознания:

- наблюдение – сбор информации;
- массовый опрос – формальный опрос;
- свободное интервью – выборочный опрос;
- парное сравнение – логический, экспериментальный;
- сравнительно-исторический – лингвистический;
- имитационное моделирование – математическое моделирование;
- социологический метод – контент-анализ.

Часть исследования, изучаемая социологом, называется «переменные показатели». В нее входит все, что подлежит измерению, т.е. пол, возраст, профессия, доходы, семья, статус и другие.

Социологическое исследование феномена исторического сознания начинается с изучения его структуры, с познания его компонентов.

Структура исторического сознания. Изучение всякого социального явления или внутренней структуры процесса, составных частей, связи между ними, а также изучение задач, выполняемых этой системой, осуществляется через структурно-функциональный анализ.

Основателем структурного анализа общества в современной философии является английский ученый Герберт Спенсер. Его социологическая концепция отличается тем, что сравнивает общество со своеобразным живым организмом, всегда стремящимся к равновесию. Равновесие является базисом и условием нормальной жизненной деятельности.

А общество, которое является «социальным агрегатом», проходит разные жизненные фазы как и индивид: развивается, усложняется, расслаивается изнутри и увеличивается взаимозависимость между его частями.

Спенсер не учитывал существенных различий между обществом и живым организмом. Он утверждал, что на основе всякой общественной эволюции лежит «мультипликация» (возрастание) общественных различий. Ценный вклад в развитие структурно-функционального метода внесли такие социологи, как Т. Парсонс, Р. Мертон. В особенности, считается очень значительной идея Парсонса о том, что структурный подход открывает пути для глубокого осознания статического положения общества, а функциональный – процессы его развития и динамики [5.С.217].

Как и всякое духовное явление, историческое сознание имеет внутреннюю структуру, связанную со сложным строением, путями своего формирования и развития, методами и средствами. Используется метод деления исторического сознания на несколько этапов эмпирическое – социальная психологическая степень и теоретическое сознание – идеологическая степень. Это можно увидеть на примере степени повседневного исторического сознания. Эта степень исторического сознания включает в себе первичные впечатления, память и выводы явлений, о которых знал или слышал, иногда и участвовал сам, жизненный опыт, собранный в течение всей жизни каждого индивида. Впечатления, мнения, накопленные в течение жизни, и оценки, выражающие отношения к ним, со временем закрепляются в памяти. Эти исторические факты не являются еще систематизированными и охватившими ход общего исторического процесса.

Люди, которые полностью не осознали преимущества метода «беседы», в социологическом анализе, прислушиваются к мнениям интересных личностей, ставших свидетелями многих событий, прослуживших на высоких должностях, имеющих богатый опыт; во время общения больше привлекают внимание жизненные воспоминания людей зрелого возраста, чем знания тех, кто намолоте.

Всякая социальная единица (народ, нация, род) трактует свое происхождение, связывая его с определенной исторической эпохой (событием, личностью и даже мифологическим образом); сочиняет идеализированные, во многих случаях преувеличенные рассказы о происходивших в прошлом важных событиях о великих личностях (или считающихся только ими великими); создает определенные представления о своем месте в истории человечества и хранит в памяти.

Такие представления существуют, в первую очередь, благодаря разного рода историческим легендам, притчам, мифам, сказ-

кам; они составляют неотъемлемую часть духовной жизни общества и являются одним из способов ее самореализации.

Историческое сознание, как и другие формы и компоненты социального сознания, сложное по составу, многоэлементное по структуре, многосложное по отражению прошлого, настоящего и будущего [2.С.24].

Первая степень нижняя исторического сознания формируется обычными способами, т.е процесс формирования происходит на основе накапливания жизненного опыта, человек, в протяжении всей своей жизни наблюдает определенные события, участвует в них, собирает и хранит в своей памяти впечатления, размышления о них.

Индивиды, являющиеся обладателями повседневного сознания, которое считается нижней ступенью исторического сознания, не способны систематизировать, оцепить его как определенную часть всего исторического процесса. Эта степень, обычно, состоит во многих случаях из неполных, неопределенных, субъективных представлений и воспоминаний.

Вторая степень исторического сознания включает в себе историческую память в развитой форме, чем в прежней степени; к конкретным фактам, его можно описать отвращающим значение и актуальность информации о прошлом в тесной связи с настоящим и будущим.

Третья степень исторического сознания развивается, формируясь в степени определения принципов исторического развития, на основе всестороннего теоретического понимания исторического сознания и исторической памяти; в большой и меньшей степени создается впечатление о силах, развивающих природу и человеческое общество, его периодизации, содержании истории, типологии социального развития, о моделях. В этой степени исторического сознания и исторической памяти прошлое человечества истолковывается со всеми противоположностями и сложностями как на конкретном историческом, так и на теоретическом уровне.

Формирование и развитие исторического сознания и исторической памяти на теоретическом уровне помогает рассуждению с помощью исторических категорий, пониманию исторического процесса в динамике, в хронологической последовательности и во взаимосвязи с точки зрения времени. Историческая наука, включающая в себе научные постоянные знания по истории обще-

ства, может определить ведущие принципы социального прогресса, характеризовать некоторые прогнозы.

Таким образом. Структура исторического сознания – это его внутренний состав, взаимосвязь составляющих его мелких частей и разделов. Как и разделение понятия сознания на части, так и историческое сознание тоже можно изучать, распределяя по следующим частям

Структурные социально исследуемые элементы исторического сознания:

- историческое чувство;
- историческое познание;
- историческое воображение;
- историческая память;
- историческое мышление и другие.

Одной из мыслей, связанной со структурой исторического сознания, но логически неправильной, является мысль о том, что историческое сознание – составная часть «исторической памяти, одной из её элементов». В этом случае вводится понятие социальной памяти, которое является более обширной категорией, опускается до уровня субэлемента.

Опровергая эту мысль, Р. Рахманов и Ф. Файзиев констатируют следующее: По нашему мнению, ссылаясь на опыт, можно утвердить то, что понятие «историческое сознание» по сравнению с понятием «социальная память» считается более широким понятием по своему содержанию. Потому что, как и было сказано раньше, понятие «память» является одной из многочисленных взаимосвязанных элементов, образующих «сознания» в том числе является, можно сказать, центральным элементом понятия «сознание».

В качестве доказательства этому приводиться следующая мысль, взятая из философского энциклопедического словаря, изданного в Москве; «память в сфере сознания – это способность сохранению и воспроизведению воображения; память является, образно выражаясь, «камера хранения». По-моему, истолкование исторической памяти как склада «актуальных фактов» социального сознания всех форм, является неточным и непонятным, так как известно, что существует своя история каждого социального сознания (например, история философии, история религии, история искусства и другие). Но не будет заблуждением, если скажем, что

историческая память связана только с позицией философского понимания и запоминания истории, прошлого [6.С.13].

Достойны внимания мнения об исторической памяти учащихся общеобразовательных учреждений во время проведенного конкретно- социологического исследования. Сведения, приведенные в нижеследующей таблице, дают возможность понять историческую память, во-первых, как свод национальных ценностей, формировавшихся веками, а во-вторых, как наследие, оставленное предками.

Кроме вышеизложенных, память в сфере исторического сознания «не только хранит историческое сознание, но и анализирует события, формировавшихся в прошлом на основе знаний, формировавшихся в человеческом сознании, делает заключения, воплощает в жизнь и определяет ценности, сопоставляя их с нынешними условиями». Полагаем, что сознание и разум – процесс, а память – способность.

В настоящее время в Узбекистане формировались новые подходы к изучению и освещению истории; уделено существенное внимание восстановлению исторической памяти предприняты профилактические меры против такого недуга, как забытые сегодняшнего и завтрашнего дня, очаровавшись прошлым. Тем временем осуществляются учебно-воспитательные, организационные и духовно-просветительские, работы по ряду направлений. Предприняты действия по формированию рационального исторического сознания и по объективному освещению истории. Определено как основная задача обновления и развития исторического сознания молодого поколения. Так как не без основания глава нашего государства отмечал о мобилизации всех сил и возможностей «для того, чтобы наш народ не жил хуже других, чтобы дети наши были сильнее, умнее, мудрее и, конечно же, счастливее нас; при этом имеет огромное значение задача духовного воспитания.

Если при этом мы потеряем свою бдительность и проницательность, то можем лишиться духовности, упитанной священными ценностями, исторической памятью, сойти с пути общечеловеческого прогресса».

Список литературы

1. Гидденс Э. Социология. Москва, 2008. С. 71.
2. Durkheim E. The Rules of Sociological Method. Simon and Schuster. 1982 PP. 24.

3. Karimov I.A. O‘zbekiston mustaqillikka erishish ostonasida. Toshkent: “O‘zbekiston”, 2011. B-31.
4. Hollis M. The Philosophy of Social Science: An Introduction. “Cambridge University Press”. 1994 PP. 99.
5. Collin F. Social Reality. “CRC Press”. 2002 PP. 217.
6. Fayziyev .F, Rahmanov .R Yoshlar dunyoqarashni shakllantirishda trahiy ongning roli. Toshkent: “Sharq”, 2008. B 13.

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ МЕЖДУ НАУКОЙ И РЕЛИГИЕЙ В ДИСКУРСИВНОМ ПОЛЕ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Москаленко Максим Русланович

кандидат исторических наук, доцент
доцент кафедры истории науки и техники
Уральский федеральный университет
Россия, г. Екатеринбург

Взаимоотношения между религией и наукой в современном мире достаточно противоречивы и многоаспектны. Постиндустриальная цивилизация, построенная на культе рационального мышления, прогресса науки и разума, обнаруживает удивительную потребность в религиозных институтах и вере в иррациональное. Религия остается важнейшей составляющей духовно-нравственной сферы общества. Особенности этого явления будут рассмотрены в данной работе.

Отношения религии и науки всегда были достаточно сложны и противоречивы. В традиционных дохристианских цивилизациях – доколумбовая Америка, Египет, Индия, Китай, Античность – они часто носили синкретический характер. Там научные знания были частью сакрального эзотерического учения, хранимого жрецами. Само противостояние между наукой и религией начинается в Средневековье и усиливается в Новое время, когда возникает новая мировоззренческая парадигма: природа это мастерская, и в этой мастерской каждый человек – «кузнец своего счастья». Естественно, что данное положение противоречило религиозной картине мира: христианский девиз «Верую, потому что нелепо» (Августин Блаженный) приходил в явное противоречие с идеалом экспери-

ментального подтверждения как обоснованности любого научного знания.

Научная картина мира потеснила религиозную, и в XIX в. стало казаться, что религия как способ познания мира уйдет в прошлое, а впереди нас ждет век торжества науки, разума, прогресса. Естественно, что были философы консервативного направления, которые предупреждали, что безрелигиозное будущее человечества может быть ужасным и мрачным, и рисовали апакалиптические сценарии. Например, русский мыслитель К.Н. Леонтьев полагал, что кризис Православия и распространение демократии ведут к усилению государства и установлению новых, еще более жестких форм неравенства и нового, «сознательного поклонения деспотизму» [2.С.45]. Ф.М. Достоевский и Д.С. Мережковский с тревогой отмечали, что вместо высоко нравственного «Богочеловека» на историческую арену может прийти «Человекобог», который ассоциировался с Антихристом [1;3].

Но общее направление прогнозов развития науки и отказа от религии было радужным и оптимистичным. В XIX в. полагали, что религия с ее верой в недоказанное знание, догматичностью и стремлением контролировать массовое сознание является серьезным тормозом для развития науки. Призыв Призыв Вольтера относительно церкви «раздавите гадину!» в некоторых обществах воплотился радикально и почти буквально (во Франции времен Великой Революции, в СССР в 1920-е гг., процессы гонения на традиционные религии были и в Китае времен Мао Цзэдуна). Молодежь, как правило, поддерживала данные процессы, пожилые люди молчаливо осуждали, продолжая пользоваться религиозной атрибутикой.

В классической научной картине мира и развивающейся индустриальной цивилизации стала актуальной проблема поиска более эффективных методов познания мира, движущих им законов и его преобразования. В этом плане религия и суеверия стали рассматриваться как препятствие, сдерживающее движение к познанию объективных научных законов и мешающее торжеству разума и науки. Поэтому часто в начале крупных проектов по модернизации общества страны догоняющей модели развития провозглашали радикальный разрыв с религиозной традицией, чтобы быстрее «осовремениться» и догнать соседей.

Великая Французская революция стала своеобразным ответом Франции на «вызов» ушедшей вперед Англии (напомним, что

одним из факторов социального взрыва во Франции стало то, что английские товары вытесняли с внутреннего рынка «отечественного производителя», в результате чего росли безработица и нужда).

Про цивилизационные проекты «Советская Россия» и «Социализм с китайской спецификой» и говорить нечего – и той, и другой стране угрожала колониальная зависимость, и модернизационный рывок, «догнать и перегнать», был необходим им для самосохранения. Соответственно, данные проекты и нацеливались на привнесение в массы культуры научного познания, «осовременивания», и поэтому столь ярко и непримиримо они боролись с религиозностью.

В конце XX в. цивилизация, основанная на безграничной вере в науку и технический прогресс, столкнулась с рядом вызовов. Глобальные проблемы современности, кризис сциентизма, нарастающие социальные противоречия в современном мире, переосмысление основных проблем бытия в культуре постмодерна – все это поставило под сомнение ценность научного познания. Кроме того, наблюдается кризис в самих естественных науках, прежде всего, в теоретической физике, связанный с тем, что некоторые научные проблемы не решены, а теории противоречат друг другу.

Благодаря достижениям науки человечество создало оружие такой силы, что само может уничтожить всю планету. Возникает риторический вопрос: а надежны ли моральные ограничители, удерживающие от применения данного оружия?

XX, да и едва зарождающийся XXI вв. показывают невиданную ранее дегуманизацию искусства и культуры. Экраны и динамики современных СМИ зачастую заполнены либо бессмысленными рекламными слоганами (прямо призывающими к потреблению и оболванивающими сознание человека), либо сюжетами с обилием насилия и агрессии. Глядя на экран телевизора, где в очередной, сотый раз за вечер раздаются крики и выстрелы, задаешься вопросом: это что, триумф прогресса? Это что, в таком мире «светлого завтра» и «прекрасного далека» мечтали жить наши отцы и деды?

И вновь оказались востребована такая важнейшая функция религии, как установление моральных ограничений и смыслообразующих ценностных норм.

Наука во всех ее проявлениях оказалась неспособна (да и вообще, была ли эта задача ей по плечу?) помочь человеку в решении его экзистенциальных проблем: ответить на вопросы о смысле бытия, духовности, смысле жизни. В XIX в., когда средний рабочий

на заводе работал 14-16 часов в сутки и жил в среднем 30-40 лет, ведя полунищенское существование, считалось, что увеличение производительности труда, рациональное использование природных ресурсов, более справедливое социальное устройство общества приведут к достижению материального изобилия и высокого уровня потребления. Высокий уровень материального изобилия и образования сделают человека счастливыми. Сейчас выяснилось, что именно материальная обеспеченность ведет к обострению экзистенциальных потребностей. Особенно это касается развитых стран.

Подводя итоги статьи, можно сделать следующие выводы:

1. Современная наука нуждается в морально-этической оценке своих действий. Полет мысли ученого, как правило, слишком радикален и революционен, направлен на научный прорыв, и исследователь часто не задумывается над последствиями опытов. В этом плане перед любым крупным ученым-новатором всегда стоит «призрак Франкенштейна».

2. Есть сферы научных исследований, прежде всего, в медицине и биологии, в которых дать однозначную моральную оценку тех или иных опытов и экспериментов достаточно затруднительно. Здесь благим пожеланием будет, чтобы общество отнеслось к ним осторожно и соблюдался главный принцип: не навреди.

3. Современная цивилизация имеет несколько достаточно порочных принципов развития, которым часто, бывает, вынуждена служить и наука: «культ потребления», «гонка вооружений» и ряд других. В этом плане религиозные морально-этические нормы, направленные на аскезу, взаимное примирение, терпимость, способны быть важным фактором, сдерживающим данные деструктивные тенденции.

4. Очень часто возможности науки опережают моральную зрелость человеческих обществ.

5. Религия в оценке достижений науки неизбежно консервативна, и не всегда данный консерватизм является здоровым.

6. Религиозные морально-этические соображения и оценки относительно научных экспериментов и изобретений можно использовать в рекомендательных целях.

Список литературы.

1. Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. Глава 8. Великий Инквизитор. Богочеловек и человекобог. Режим доступа: http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/berdyaev_mirosozerc_dosto/8/

2. Леонтьев К. Н. Поздняя осень России. М.: Аграф, 2000. 335 с.
3. Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. Вступление. Режим доступа: http://modernlib.ru/books/dmitriy_merezhkovskiy/ltolstoy_i_dostoevskiy/read/

КОНСТРУИРОВАНИЕ ФИЛОСОФСКО-ОНТОЛОГИЧЕСКИХ СМЫСЛОВ В СКАЗКЕ

Муллер Лилия Анатольевна

доктор философских наук, доцент,
профессор, заведующий кафедрой гуманитарных,
исторических и математических дисциплин

Северо-Кавказский институт Российской академии народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ
Россия, г. Пятигорск

Антиномичность многомерности и одномерности социального бытия человека как существа духовного и социально-экономического, эмпирического зачастую разрешается в пользу природной феноменализации и социальной необходимости. Сказка, будучи вариантом ноуменальной провокации по поводу «человеческой ситуации» (К. Левин), может быть позиционирована как преодоление онтологической одномерности и эмпирической монотонности социального бытия, «прорыв» из тесных рамок повседневного существования человека в пространство многомерного духа в форме оборотничества: отстранение себя, превращение себя в проблему означает для человека выход за свои пределы, «надевание» героем не своего костюма – шкуры, панциря или крыльев – суть осмысление себя через Иное и его атрибуты. Самосознание переходит свои границы, воображение становится способом интеграции в реальность через инореальность и в образ самого себя через себя Другого. «Чтобы познать себя, надо иметь возможность себя вообразить», – так считает итальянский сказочник Дж. Родари [4.С.317]. Оборотничество – перевоплощение, т. е. временное пребывание в «низком» состоянии проявляется в том, что чудесные лица и предметы приобретают уродливый, «невзрачный» вид. Идеализация «низкого» происходит в сказке на уровне философско-

онтологического осмысления и антропо-социального обобщения: если основа эстетики «низкого» в фольклорной сказке – идеализация социально-обездоленного, социально отчужденного, то основа эстетики «низкого» в авторской сказке – идеализация психологически-обездоленного, психологически отчужденного.

Поворот от классического философского рационализма к образно-концептуальной онтологии ознаменовали и осуществили Г.- Х. Андерсен и Ф. Кафка, реализуя образно-концептуальный интерес к феномену бытия человека в разное время, но с опорой на единые духовные основания-универсалии в лице С. Кьеркегора: известно, что именно этот датский философ был «духовным родителем» и Андерсена, и Кафки. Он отрицал возможность познания и понимания бытия человека рациональными методами, не соглашался с установками рациональной философии Г.Ф.В. Гегеля о том, что человек подчинен всеобщим законам, доступным анализу разума.

С. Кьеркегор не просто критиковал позицию Г.Ф.В. Гегеля, но исключил возможность проникновения в человеческую Самость средствами рационального мышления, допуская только саморефлексию и чувственность. Философ рассматривал бытие человека как предмет особого вненаучного иррационального типа познания из-за его запредельности и трансцендентности, а потому недоступности теоретической науке. Человек – это отдельное, единичное, индивидуальное, его эссенция и экзистенция – загадка, разгадать которую полностью невозможно, его бытие – тайна и вопрос. Сказочники, используя приём оборотничества-превращения, предлагают варианты возможного ответа как протестного движения души («Гадкий утёнок» Г.-Х. Андерсена) или самозащиты аутичности («Превращение» Ф. Кафки).

1. Г.-Х. Андерсен облакает философско-онтологическую провокацию С. Кьеркегора в образно-концептуальную парадигму самоидентификации. Особенности философского дискурса сказки «Гадкий утёнок» во многом обусловлены своеобразием концептуальной глубины этого далеко не детского произведения: здесь непосредственно «низкое» состояние героя-аутсайдера выражает особый онтологический статус, идею о скрывающемся / потенциальном святом и прекрасном. Человеческие нравы в масштабах птичьего двора, экзистенциальная диалектика вытеснения-блокирования индивидуального бессознательного безжалостными условностями сверх-Я и сублимационное преодоление серьёзных

затруднений в самоидентификации и онтологическом прорыве индивидуальности – главные компоненты смыслового пространства «Гадкого утенка». Филистерская корпоративность социума (в сказке – птичье общество) – наиболее опасное образование, модель открытой и демонстративной социальной агрессии, когда сплоченный эгоизм есть консолидация «против»: общая ненависть к Иному, Другому, желание избавиться от него, потому что Иной неудобен, проблематичен и бесполезен: «...Этот не удался! Хорошо бы его переделать!» [1.С.243].

В данной модели присутствуют явные механизмы устранения: враждебность, приоритет грубой силы, выдавливание, выживание Инеродного, Иного из корпоративного единства социума. Отторжение происходит по принципу несоответствия социальным стандартам: когда «совсем не похож на остальных», когда возникает угроза нарушения Иным «сословной» стереотипности, тогда появляется соблазн «перекроить под себя» – «хорошо бы его переделать» – или вовсе избавиться.

Самоутверждение Иного в подобных условиях суть преодоление неспособности вписаться в принятую социумом за эталон систему ценностей, обнаружение своего Я, «пробуждение» как момент осознания человеком невозможности продолжать жизнь в прежних границах, в «тесном и узком старом платье» – протестное движение души. Его сущность состоит в отвержении зависимости от собственного комплекса неполноценности – важнейший шаг к преодолению кризиса идентичности как момент становления зрелой личности. Ситуация самосозидания, в которую сказочник погружает своего героя, приобретает очертания душевного лабиринта, сбивчивости, произвольного возвращения в круг, когда никак не найти верный путь. Наконец, открывается проекция собственных устремлений внутреннего Я на внешнеповеденческую активность и достижение гармонии с самим собой – верный путь найден, лабиринт бессознательного пройден, противоречие разрешено.

В простой истории Гадкого утенка Г.-Х. Андерсен предложил нечто очень важное – модель интровертивной гармонии индивидуальности, которая достигается посредством преодоления комплекса неполноценности как выраженного кризиса идентичности – инициальный путь к себе, своей индивидуальности в условиях жёстких социальных стандартов.

2. Трагическая и печальная онтологическая модель любви размещена в сказочном пространстве «Превращения» Ф. Кафки. Она строится на отрицании чудесности: «всамделишность» жестокости социума и «заброшенности» человека в социальное бытие становится возможна при условии, что «отказали» какие-то коренные его законы. История абсолютного онтологического абсурда – прецедент сказочного пессимизма, совершенно невозможного в фольклорной сказке, выражающей невольную общечеловеческую мечту о счастье, и так характерного для авторской сказки, выражающей персональную тревогу автора по поводу индивидуальной «человеческой ситуации». Не случайно одно из самых удивительных произведений Ф. Кафки называют притчей с изысканным смыслом, ужасной фантазией, сказкой об «абсолютной ненадежности всех и всяческих гарантий». Так или иначе, но благодаря Ф. Кафке мы с неизбежностью попадаем в круг образа-концепта «абсурд бытия».

Уже с первой фразы автором преподана абсурдная «мнимая ситуация»: «Проснувшись однажды утром после беспокойного сна, Грегор Замза обнаружил, что он у себя в постели превратился в страшное насекомое» [2.С.292]. Простой коммивояжер Грегор Замза – теперь странное несуразное насекомое: огромный жук, выпуклый со спины и брюшка, с коричневой, панцирно-твёрдой спиной и «многочисленными, убого тонкими по сравнению с остальным телом ножками», которые «бесполезно копошились у него перед глазами» [Там же.С.293].

Поскольку Кафка не уточняет видовую биологическую принадлежность, то это «насекомое вообще» ещё и символ неопределённости, неясности индивидуального бытия, символ онтологического кошмара, заявленного «без разбега», без мотивировки и потому приобретающего зловещее значение всеобщности, всенаходимости, всепроницаемости абсурда. Превращение/заколдовывание Грегора Замзы в насекомое – многослойный образ-концепт – грандиозная метафора онтологического абсурда:

- во-первых, произошедшее с Грегором Замзой ассоциировано с переходом / трансцендированием в Иномирие, в иное бытие собственной души, которая таким образом видимо пытается освободиться из-под семейно-социального гнета и разрешить кризис самоидентификации;

- во-вторых, превращение Грегора Замзы – констатация противоречия между эссенциальной фатальностью социального бытия

и экзистенциальным смыслованием субъективного бытия, причем в форме поражения последнего, в форме провала смысла реального бытия: нечто невероятно страшное разрушает привычный образ жизни, создавая угрозу коренным основаниям индивидуального существования;

– в-третьих, новое состояние Грегора Замзы – образ-концепт чудовищного одиночества человека среди людей, тотальной отчужденности человека от общества, человека от человека, трагической и безысходной изолированности в окруженности: «Грегор подумал, что отсутствие непосредственного общения с людьми при однообразной жизни внутри семьи помутило, видимо, за эти два месяца его разум, ибо иначе он никак не мог объяснить себе появившейся у него вдруг потребности оказаться в пустой комнате» [Там же.С.317].

Образно-концептуальная репрезентация фундаментальной абсурдности бытия обретает форму всеобщей трагедии: обычное человеческое существование не ждет от мира ничего хорошего. Поэтому сказочный размен на нечеловеческий облик воспринимается здесь как некое терапевтическое средство: обретение защиты от жестокости, предательства семьи воплощено в панцире, который выглядит твердым и надёжным поначалу, но, в конце концов, оказывается таким же уязвимым, как и человеческая плоть и душа Грегора.

Апогей абсурдности человеческих отношений дан в собирательном образе семьи Грегора Замзы. Убедившись в превращении Грегора, его родные цепенеют при мысли, что он нарушил привычный распорядок их повседневной бытийности. Инстинкт самосохранения превращает сестру и родителей в эгоистичных бездушных монстров-обывателей. Сначала «они опустошили его комнату, отняли у него всё, что было ему дорого», затем сестра перестала убирать комнату Грегора: «по стенам тянулись грязные полосы, повсюду лежали кучи пыли и мусора; она видела грязь ничуть не хуже, чем он, она просто решила оставить её» [Там же.С.327]. В итоге к нему снесли ненужные вещи: «ящик для золы и мусорный ящик из кухни» обрели место здесь. Родные сформировали вокруг Грегора чуждое, враждебное, уродливое пространство – страшное и безысходное, в котором утрачено Человеческое.

Ситуация расколдовывания Грегора также содержит глубинную онтологическую «премудрость»: душа человека беспомощна в условиях прямой угрозы индивидуальному существованию

со стороны социальности. Несколько позже Ж.-П. Сартр выразит это словами, которые прозвучат как приговор социальности: «Рая нет. Зато есть Ад: это другие люди» [5.С.458]. Смерть Грегора Замзы – логическое завершение его абсурдного существования: «Вскоре он обнаружил, что вообще не может шевелиться. Он этому не удивился, скорее ему показалось неестественным, что до сих пор он ухитрялся передвигаться на таких тонких ножках» [2.С.331]. Разрушение формы лишь усиливает концептуальную наполненность онтологической интриги, которая комплексна и многозначна. Перед нами:

- образ-концепт абсолютной отчужденности «Я» и «Ты». Этой смертью Ф. Кафка, вероятно, обозначил чудовищный принцип бытия, делающий жизнь бессмыслицей: как только «Я» перестает видеть в другом «Я» себе подобного, уничтожение становится «технической» проблемой («Мы должны попытаться избавиться от него. Ты только должен избавиться от мысли, что это Грегор» [Там же.С.330]);

- образ-концепт консолидированной негации. Семья сплотилась против Грегора-насекомого – того, кто более всего одинок и несчастен. Смерть одного – условие счастья других. Люди «питаются» друг другом: после смерти Грегора семья «обсуждала виды на будущее», сестра «расцвела и стала пышной красавицей»;

- образ-концепт зыбкости, сомнительности христианской нравственности, видимо утратившей свои сдерживающие рычаги в поведенческих актах субъекта, переставшей быть абсолютной гарантией высокой духовности и человечности. Смерть Грегора в который раз высвечивает эгоцентричность человека, ибо родные воспринимают её не как облегчение для Грегора, а как облегчение для себя, ведь они избавились от того, что мешало размеренному обывательскому течению жизни: «Теперь мы можем поблагодарить Бога» [Там же.С.335].

Таким образом, «высший и всеобщий смысл» онтологической трагедии человека: Абсурд отовсюду, во всем, всегда...

Сказочники могут утвердить нас в наших лучших надеждах («Гадкий утёнок» Г.-Х. Андерсен) и, в то же время, развеять все наши онтологические иллюзии («Превращение» Ф. Кафка). Они сталкивают разные жизневоззрения, чтобы проявить бесконечное множество мнений, устроить / разрушить гармонию индивидуального бытия путем смягчения / обострения онтологической дисгармонии. В этом просматривается сквозная онтологическая смысло-

насыщенность сказки: «Что это – определённая философия или, скорее, тон высказываний о человеческих делах: о статусе личности, смысле жизни, ценности выбора и пределах свободы? Философия, мотив которой, в силу своего характера атакует и подчиняет себе литературу? Или же литература, которая вторглась в философию, эпатуируя смыслоёмкостью и драматизмом ситуаций?» [3.С.24-25].

Список литературы

1. Андерсен Г.-Х. Калоши счастья. Архангельск: Изд-во «Северо-Западное книжное издательство», 1993. 470 с.
2. Кафка Ф. Замок. Новеллы и притчи. М.: Изд-во «Прогресс», 1991. 575 с.
3. Коссак Е. Экзистенциализм в философии и литературе. М.: Изд-во «Просвещение», 1980. 359 с.
4. Родари Дж. Сказки по телефону. Путешествие голубой стрелы. Запорожье: Изд-во «Интербук-Хортица», 1994. 476 с.
5. Сартр Ж.-П. Тошнота. Изб. произведения. М.: Изд-во «Республика», 1994. 495 с.

ИДЕНТИФИКАЦИЯ СУБЪЕКТОВ В СОЦИАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ «МЕЖДУ» В ФИЛОСОФИИ Ж.-Л. НАНСИ

Обухов Константин Николаевич
старший преподаватель кафедры социологии,
ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»
Россия, г. Ижевск

Логика рассмотрения социального как пространства «между» находит свое развитие в работах французского философа Жан-Люка Нанси, предпринимającego попытку построения новой социальной онтологии, базирующейся на принципиально отличном от пространственно-географического способа рассмотрения социального, тяготеющего к субстанциализации и эссенциализации бытия. Принимая во внимание продуктивность использования метафоры «между», как внутритропической и производящей структуры про-

странства социального, философ выстраивает рассуждения о социальном существовании исходя из актуального. Социальная реальность мыслится исключительно как со-временность, раскрывающаяся в определенных пространственных (топологических) конфигурациях со-вместности. Подобное пространство социального не состоит из традиционных для классической мысли субъектов и объектов (и не несет в себе регионально-географический смысл) и не лишается временной перспективы, оно лишь является экс-позицией или дис-позицией существующей «между» выказываемых друг к другу единичностей (которые могут носить различный характер). Общим для каждой единичности становится способность к разделению бытия, как бытия со-вместно с другими единичностями в каждый конкретный момент времени.

Единичное в подобной системе не индивидуация в чистом виде, которая обозначает (одну) тиражируемую сущность или тиражируемого индивида. Единичность – аналитический конструкт, позволяющий предьявлять различия в существовании, которые всегда пространственно оформлены, выражены и расположены в пространстве бытия: «Единичный – это сразу же каждый, а значит, также и каждый вместе и среди всех других. Единичный – это множественный. Видимо, он также располагает индивидуальным качеством неделимости, но он не является неделимым, наподобие субстанции, он неделим от случая к случаю, в событии своей сингулярности» [1.С.60]. Иными словами, любая единичность существует в-месте с (и благодаря) изначальной множественностью, как множественностью других единичностей, разделяющих с ней пространство совместного со-существования или самого бытия. Сама единичность может быть выделена только в изначальном полагании множественности, как пространства соотнесения, тем самым она эту множественность (в пространстве бытия) и предьявляет: «Он [единичный] неделим как мгновение, то есть так же бесконечно делим или точечно неделим. Он также, впрочем, подобен частикулярному, но при условии *pars pro toto*: единичный всякий раз есть за целое, на его месте и ввиду его» [Там же.С.61].

Таким образом, бытие задается в своих пространственных конфигурациях, как определенное со-бытие, момент совместности множества единичностей. «Если бытие – это со-бытие, в со-бытии именно это вместе и создает бытие, а не прибавляется к нему. <...> Значит, не бытие сначала, а затем прибавление некоего вместе, но это вместе в центре бытия» [Там же.С.58]. Бытие понимается исхо-

дя из изначальной пространственной соотнесенности множества единичностей. Именно соотнесенность или дистанция, то что находится «между», кладется в основу обнаружения существования. Только в результате наличия «между», как пространственной соотнесенности, возможно говорить о наличествующем множестве единичностей или расстановке, представляемой в некой моментальной целостности или единстве бытия. При этом изначальная принадлежность к «пустому/вмещающему» пространству или тому, что находится «между» (устанавливает дис-танцию), позволяет оставаться в пределах или границах бытия, предъявить целостность существования множественности в единичностях или единичности во множественности. Одновременно с этим может быть обнаружено «множество» потенциальных или виртуальных способов структурирования: так как пространство «между» принципиально «пусто», возможно проводить различие и структурирование на разных основаниях, не нарушая границ целостности.

Различия в едином пространстве бытия возникают из способности устанавливать дистанции или конфигурации «между» единичностями (в своем существовании с-другими). Но эта множественность обнаруживается в своем изначальном/одновременном единстве, как принадлежности к общему разделяемому пространству или моменту бытия: «Сущность бытия – это удар. «Быть» – это всегда, всякий раз, мгновенный толчок бытия. <...> И, следовательно, всегда также со-удар: уникальное сочетание единичностей, и это сочетание не является ни суммой, ни обобщением, ни «обществом», ни «сообществом». Сочетание единичностей само по себе единично. Оно их «объединяет» в той мере, в какой опространствует их, и они оказываются «связанными между собой» в той мере, в какой они не сводятся к некому единообразию» [Там же.С.62]. Процессуальность бытия раскрывается в ситуации пространственной расстановки/дис-позиции, которая существует на определенный момент времени или выражается в актуальном. При этом актуальность создается из ситуации со-ударения, со-участия или разделения единичностей в пространстве. Само движение бытия рождает пространственную соотнесенность, объединенную моментом времени в единичное и развернутую в актуальном пространстве как множественное. Динамизм бытия скрывается в актуальном пространстве «между» в качестве потенциала для пререструктурирования или переконфигурации.

Таким образом, мы сталкиваемся с парадоксальным существованием бытия – одновременно единичным и множественным. Единичность и целостность бытия достигается через связанность одним «пустым» пространством бытия, которое как актуальность принадлежит конкретному моменту времени и вмещает в себя все единичности. Множественность бытия возникает из способности последнего воплощать каждую конкретную точку в границах своего пространства. При этом появляется возможность рассмотрения любой единичности в качестве представленности определенного пространства или его проекции. Любая точка пространства способна представлять определенный набор конфигураций, как множество перспектив из конкретного места.

Совокупность всех «между», позволяющая представлять единичности в конкретном едином пространстве-времени, мыслится Ж.-Л. Нанси исходя из «вместе как сущностного свойства того, чье бытие – это не что иное, как одно-с-другим» [Там же.С.63]. В подобной схеме представления бытия, происходит устранение трансценденции как таковой в результате изначального полагания целостности, выразимой во множественности. При этом ««вместе» не добавляется к бытию, но создает внутреннее, имманентное условие представления в целом» [Там же.С.103]. Иными словами, «вместе» раскрывает суть пространства бытия, где каждая единичность существует в своем со-бытии воплощенности в-месте с другими единичностями в конкретный момент времени. Таким образом, категория «вместе» и использование пространственной метафоры «между» позволяют избежать удвоения или субстанциализации самого «бытия», т.к. сущность самого бытия не добавляется к бытию, а воплощается в каждой точке в каждом месте пространства различными способами, тем самым предъявляя исток бытия во множественности перспектив или в различных «точках зрения» на конституирующую целостность.

«Точка зрения» на определенное пространство со-отнесенности с другими «точками зрения» отсылает к классическому пониманию позиции субъекта. Но одновременно с этим Ж.-Л. Нанси уточняет, что «Единичное – это его, не являющееся «субъектом» в смысле отношения к себе самому. Это некая «самость» (ipseite), которая не является отношением «меня» («я») к «себе». Это не «я» и не «ты», это только отличное различие, скрытое сокрытости. Это бытие-отдельно самого бытия и в самом бытии: бытие от случая к случаю» [Там же.С.61]. Актуальный срез существо-

вания способствует представлению самости (и идентичности в значении «ipseite») в чистом виде, как определенной экспонированной со-крытости или выказанности самого бытия. При этом точка, как единичная сущность, не может существовать в своей изоляции, она таким же образом соотносится с другими точками через пространство, т.е. с другими самостями. В подобной ситуации чистой актуальности происходит обнаружение не субъективности (как определенного движения во времени), а определенного принципа построения (устроения/организации или рассмотрения) конституирующего пространства, который может быть выражен как исток или основание самого бытия (и определенного пространства со-от-несенности), закрепленного за самостью или опространствленной субъективностью – позицией/местом субъекта.

Таким образом, не возможно говорить о существовании одного, оторванного от своего пространства и окружения, субъекта. Субъект является производным от окружающего его пространства соотношенности с единичными самостями, которые разделяют определенные места и свое бытие с ним. Ж.-Л. Нанси подчеркивает, что «Единичный субъект не мог бы даже обозначиться и относиться к себе как субъект. Субъект, в самом традиционном смысле слова, не предполагает только лишь различие с объектом своего представления и управления: он предполагает, по меньшей мере, свое различие с другими субъектами, чью самость он смог бы отличить от своего собственного очага репрезентации или подчинения» [Там же.С.72]. Значимость пространства совокупности субъектов, как «вместе», является в этом случае конституирующей, но одновременно с этим: «...вместе – это суппозиция «себя» в целом. Но оно не является более под-лежащей суппозицией, по способу бесконечной авто-пресуппозиции субъективной субстанции. Как указывает его синтетическая функция, «вместе» есть пред-лог – пре-позиция – позиции в целом, и это создает, тем самым, ее диспозицию» [Там же]. Иными словами, несмотря на свою значимость и конституирующее значение, «вместе» не приводит к механическому объединению или слиянию в «одно», оно остается все тем же «объединяющим» через разделение пространства, где обнаруживается рассеянность субъектов бытия или различных «точек зрения» в едином (онтологическом) пространстве в конкретный момент времени (множественность истоков бытия).

Принципиальным отличием подобной схемы рассуждения становится то, что устраняется не только субстанциализация или

удвоение бытия, но и абсолютизация и трансценденция (появление абсолютного) субъекта. Пространство соотнесенности содержит в себе все основные принципы, представленные в различных точках зрения, т.е. удерживается его целостность во множественной соотнесенности субъектов (или принципов организации). Вышеизложенное представление позволяет выстраивать принципиально отличную социальную онтологию, порывающую с «разорванностью», «рассыпанностью», «несвязностью» социального или его пространственно-географической детерминацией: «В такой онтологии, которая не является «онтологией общества» в смысле «региональной онтологии», но онтологией как «социальностью» или как «социацией», более изначальной, чем любое общество, чем любая «индивидуальность» и чем любая «сущность бытия», в этой онтологии бытие есть вместе, оно есть в качестве со-самого бытия (событие бытия), хотя бытие и не идентифицируется как таковое (как бытие бытия), но ставит себя, дается или происходит, диспозиционирует себя – делает событие, историю, мир – как свое собственное единичное множественное вместе» [1.С.68].

Констатируя кризис определения социального в социологии и социальной теории через понятие «общество», Ж.-Л. Нанси обращается к переопределению категории «сообщества»: «сообщество приобретает свою единичную сущность: оно берёт на себя невозможность своей собственной имманентности, невозможность общественного бытия в качестве субъекта. В некотором роде общество содержит в себе и утверждает свою невозможность – это его собственный акт и путь. Сообщество – это не объединяющий, производительный или действенный проект – это вообще не проект» [2.С.44]. «Сообщество» конституирует и предъявляет множество своих оснований (субъектов) в пространственных конфигурациях в конкретный момент их со-бытия, при этом само понятие остается принципиально «пустым», т.е. ничего не добавляет, но лишь вмещает в себя своих субъектов, тем самым ускользая от абсолютной идентификации. Оно есть простая соотнесённость, которая может быть раскрыта из любой точки пространства (или позиции субъекта) в определенную дис-позицию или конфигурацию множества точек. Множественность и различность подобных точек ведет к множественности возможных конфигуративных схем, открывает множественность различных вариантов идентификаций выказанных (предъявленных во взаимообращенности) в границах сообщества.

Конституирующий характер «вместе» или «со-бытия» в пространстве конкретного момента времени, находящий свое выражение в представлении о «сообществе» (как сообществе субъектов, а не обществе индивидов), задает особый способ существования в границах целостности. Подобное существование, отсылающее к конфигуративности и дис-позитивности, пытается порвать с представлением о «связанности», когда «вместе» и «сообщество» воплощается или субстанциализируется в категории «связи», т.е. чего-то «третьего» или дополнительной сущности (чаще всего маскирующей идеологию). Единичные сущности (представляющие субъектов) разделяют свое бытие друг с другом через пространство, тем самым некоторым образом со-от-носятся, но не конституируют связь: «конечное сущее является перед другими, следовательно, оно выказано вовне: такова сущность сообщества. В этих условиях коммуникация не есть «связь» [Там же.С.65]. Коммуникация превращается в «выказывание» конечных сущностей в момент разделения единого бытия или со-бытием. «Выказанность» друг к другу и создает общее пространство со-от-несенности или сообщества, как общее пространство разделяемых смыслов, имеющих отношение к конкретному пространственно оформленному существованию. С этой точки зрения коммуникация не связывает, а разделяет существование, предъявляя его определенным способом или в определенных дис-локациях: «Эти «точки коммуникации» отныне не являются точками слияния, хотя и переходят друг в друга, определённые и выказанные в своей дис-локации. Кроме того, коммуникация разделения – это и есть сама дис-локация» [Там же.С.59].

Сообщество начинает предъявлять пространство коммуникации, в котором обнаруживается соединение «внешнего» (как выраженного во множестве) и «внутреннего» (как «единичного») аспекта существования в выказывании (которые, являясь взаимоопределяемыми, могут переходить друг в друга): «Единичные сущие даны в коммуникации. Иначе говоря, одновременно вне зависимости связей и сопричастности, на перекрёстке соединения внешних границ с мотивом общей и синкретичной внутрисложенности. Коммуникация конституирует выказывание вовне, определяющее единичность. В своём (сингулярном) бытии единичность выказана вовне как само бытие. В этой позиции, в этой первоначальной структуре единичность отделена, отличима и составляет одновременно часть сообщества. Сообщество есть презентация этого от-

рыва (или отсекания), различения, являющегося не индивидуацией, а конечным сущим, предстающим на суд других сущих» [Там же.С.66]. Коммуникация в сообществе конституирует разделение и различение на конкретный момент времени, тем самым осуществляется производство единичного субъекта в границах целостности, которая может предъявляться множеством способов (основываться на различных принципах или основаниях) и переопределяться в каждый последующий момент времени (в процессе движения/развития бытия). Разделение в процессе коммуникации – это непрерывный процесс, который задает возможность произвольного (свободного) движения и переопределения, где «сообщество» – это всего лишь «горизонт» или «предел» выказанного совместного существования на конкретный момент времени определенным способом.

Для Ж.-Л. Нанси наиболее значимым в процессе «выказывания» сообщества субъектов становится письмо (или литература), как процесс прерывания движения в бесконечном потоке времени или разделения: «Являясь перед другими, сообщество репрезентирует выход к пределу, к тому самому пределу, к которому все мы раскрыты, призваны и направлены. Этот призыв, объединяющий нас и адресованный друг другу на пределе (всегда разный и одновременно тот же самый), можно назвать письмом или литературой. Однако сущность его, как известно, не заключается в бытии «литературным объектом» <...> и не включает в себе «призыва» в воззваниях, прокламациях, декламациях и излияниях патетической субъективности. Лишь прерывающий жест, черта – насечка и/или надпись – отшлифовка и мифическая сцена составляют его сущность» [1.С.131]. Подобное письмо и создает общий горизонт (взаимообращенности или взаимовыказанности) или очерчивает пространство существования как пространство разделения определенной идентичности (профессионального/актуального) сообщества, суть которого заключается исключительно в совместности или событии смыслов (разделении знания).

Таким образом, Ж.-Л. Нанси выстраивает принципиально отличную онтологию, являющуюся ответом на критику субстанционального и эссенциалистского понимания социального. Благодаря использованию категории «между» в качестве производящего пространства актуального, возникающего в результате движения бытия или времени (по сути «виртуальной» субъективности) и конституирующего со-от-несенность взаимонаправленных друг к дру-

гу субъектов, появляется возможность избежать «удвоения» бытия или его «вынесения» («обнаружения») за пределы социального. Трансцендентализм, который обнаруживается в «регионально географическом» или «властном» понимании общества, замещается производящей имманентностью или соотносительностью субъектов в их со-бытии. В такой соотносительности «целое» и «части» социального взаимоопределяются и взаимовыражаются в коммуникативном пространстве смыслов. Применительно к пространству науки мы можем говорить об актуальной онтологии, которая связана со строго определенным базисным принципом, или всегда выстраивается из конкретного места/точки-зрения, т.е. исходя из конкретного гносеологического принципа. При этом Ж.-Л. Нанси учитывает и постулирует изначальное многообразие социального (плюральность), которое предъясняется в актуальной (конкретной, всегда уже наличествующей) расположенности взаимообращенных субъектов или точек зрения в соответствующем сообществе исследователей или пространстве знания.

Список литературы

1. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Мн.: Логвино, 2004.
2. Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество. М.: Водолей, 2009.

ИНДИВИДЫ-НЕЗНАКОМЦЫ: ВЫХОД ЗА ГРАНИЦЫ САМОГО СЕБЯ

Разина Юлия Николаевна
соискатель кафедры философии
ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»
Россия, г. Ижевск

Изменения, происходящие в современном обществе, не есть результат прерывания «застойных» периодов, но – непрерывность трансформаций. Индивиды ранних традиционных обществ были уверены в том, что возможность существования в границах определенности, узнаваемости может продолжаться вечно, то есть до тех пор, пока за границами своего существования узнается определенное, «чужое». Иначе говоря, без прошлого человек теряет соб-

ственную идентичность и все смыслы, связанные со своими родными, с соседями, с привычными событиями в своем городе, со школой, с окружающей средой.

«Чуждость» указывает на табу, являясь запретом на сближение, чертой и знаком узнавания враждебного, сигналом на неприкосновенность. Контроль «чистоты» своей территории и постоянное «бдение» «останавливают» мышление, замыкают круг узнаваемости, не давая выхода за границы «своего» и «консервируя» видение единообразного контраста: «мой» – «не мой», «свой» – «чужой», «такой» – «не такой» и т.д. В этом полярном мире узнавания остается место только для настороженности и постоянной готовности «защищаться» или «нападать».

Пока происходит узнавание «чужого» («другого»), чувство страха остается сигналом, который напоминает об опасности небытия, предупреждением о запрете взаимодействия с «чужим». Вступление же в связь с «другим» как «чужим» означает утерю бдительности и привнесение «болезни», заражающей общество. Оно грозит утратой заведенного порядка, или революционным переворотом. Но современное общество характеризуется как раз тем, что переживает состояние «...перманентной революции. Революция – это форма жизни сегодняшнего общества. Она стала его нормальным состоянием» [1.С.24].

Это обусловлено тем, что капиталистический, или современный город стал «массовым производством незнакомцев». Постоянные встречи в городе с незнакомыми («незнакомцами») становятся нормой. Границы существования «я» и «другого» уже не воспринимаются как экзистенциальный предел. Тревога за будущее и замкнутость пространства уединения сменяются уверенностью в завтрашнем дне, вступлением в новые взаимоотношения. Опыт новых взаимоотношений предлагает новые возможности. Социальная защищенность «излечивает» от нерешительности и дает решимость на поиски своего места в мире. Чувства страдания и неизбежности смерти утрачивают свою остроту. Эмпирическая свобода индивида и доверие к «другому», как к самому себе позволяют больше не чувствовать внешних угроз. Исчезновение страха обуславливает возможность допущения мышления как в «другом», так и в самом себе.

Доверие основано на вере в то, что бытие постоянно и устойчиво только в условиях проверенного повседневного бытия. Узнаваемая «таковость», «отсеивающая» все, что «не такое», – это тот

фундамент надежности, на котором можно обходиться без мышления. Но в условиях встреч индивид вынужден оказываться на границе повседневного и неповседневного. Мышление предъявляет себя в тот момент, когда индивид обнаруживает не-мышление в «другом». Оно становится, одновременно, отправной точкой для узнавания границ собственного мышления, как не-мышление. Мышление делает отсылку в прошлое. Там, в памяти, хранятся примеры идентичности как само-узнавания. Осмысление своей и «чужой» ограниченности обуславливает обнаружение себя и другого как мыслящих существ.

Встреча с незнакомцами – это нарушение уклада размеренного существования. Повседневность, предоставляющая индивиду ясность каждого момента наперед, оказывается под ударом: появляется риск утратить этот порядок. Незнакомец не знает «моих» правил, «я» не знаю установок незнакомца. Не-знание может обернуться другим знанием, другим измерением или не-бытием. «Моя» встреча с незнакомцем – страх оказаться в небытии. Индивид словно стоит перед возможностью раствориться, утонуть в небытии или в другом мире. То есть, перед ним варианты: либо оставить свое «я» у порога и раствориться в незнакомце, либо растворить незнакомца в своем «я».

Узнавание в незнакомце себе-подобного мыслящего субъекта избавляет от экзистенциальных страхов. Крайности исключаются: не нужно никого растворять или теряться в ком-то другом: есть возможность расширить свое пространство, включая в себя пространство другого – незнакомца, а значит как бы выйти за границы самого себя.

Обнаружение собственных границ индивидов становится потенциальной силой для выхода за них. Оно становится взрывным моментом для акта самопреодоления: от повседневного – к неповседневному, от обыденного – к не-обычному. Расширяя пространство в необычном и неповседневном, индивид расширяет безопасное пространство собственного существования.

Понимание предельности собственного языка и мышления заставляет выйти за пределы собственного «я». И понимание того, что «другой» тоже мыслит – дает право обратиться к «другому» как мыслящему «себепоподобному» – для поиска точек соприкосновения, языка для договаривания. Без диалога это было бы невозможно.

Становится ясно, что язык, сделавший одного индивида, понятен не только ему одному – это – во-первых. Во-вторых, язык

«другого» необходимо понять, прежде чем войти в него и стать частью его.

Культура как всеобъемлющая сеть всевозможных отношений, источник норм поведения и языковая матрица, является коммуникативной, нормативной и языковой реальностью. Движение «глобальной коммуникации» и «обширной сети обмена» охватывает больше и больше пространства и времени. Но преодоление «знакомства» с незнакомцами, – пишет З. Бауман, – становится невозможным, когда становится ясным, что число персонализируемых незнакомцев превосходит потенциал восприятия и человеческого интеллекта. Очевидно, что это бесконечный процесс, как сама культура и мир.

Во всех определениях ученые обосновывают узкую, специализированную концепцию культуры. К. Гирц рассматривает ее в интерпретационном значении. Если человека представить животным, висящим на сотканной им самим паутине смыслов, согласно идее Макса Вебера, то сама паутина, по К. Гирцу – это и есть культура. Анализ культуры экспериментальными методами мало что дает, потому что эксперимент открывает закономерности физического мира. А культура, состоящая не только из физического, но и из сложных переплетений биологического, психологического, социального и антропологического значений, считываемых человеком, должна рассматриваться интерпретативно, семиотическими методами. «Выявление и разъяснение значения – именно та цель, которую я преследую, когда разбираю внешне загадочные выражения социального» [2.С.11].

Привязанность индивида к своему социуму проистекает не только в силу практической необходимости, обязательств, а в большей мере благодаря непостижимому, безусловному смыслу. Тенденция подобных привязанностей поддерживается во всех обществах, «почти во все времена (...) скорее из чувства естественной – кто-то назвал бы ее духовной – близости, чем из социального взаимодействия» [Там же.С.297].

Таким образом, культура – это процесс поиска значений, угадывание неких смыслов, постоянное проникновение сквозь грани повседневного, чтобы расширяя эти грани, неузнаваемые вещи («чужое», «другое», «незнакомое») осваивать, окультуривать, делать понятными, узнаваемыми, своими. Это – самопрочитывающаяся инсценированная повесть, где индивиды прочитывают или разгадывают значения действий или поведения друг друга. Пони-

мание многих социальных кодировок, «конспиративных сигналов», или хотя бы таких крупниц культуры, как подмигивание и других жестов, в каждый новый момент человеческих взаимоотношений возможно лишь в каждом отдельном случае. Например, подмигивание как коммуникация «1) имеет сознательный характер; 2) направлена на конкретного человека; 3) передает конкретное сообщение; 4) передает его в соответствии с социально установленным кодом; и 5) передает его втайне от остальной компании» [Там же.С.12].

Эти грани скрывают человека за несколькими уровнями, которые наслаиваются друг на друга «слоями» культур в виде понятий и убеждений. Знакомство с индивидами другой культуры происходит познающим индивидом за счет «снятия» слой за слоем этих «налетов». В момент этих мысленных действий субъект параллельно обнаруживает в себе подобные «слои». Именно метод сопоставления «подобного подобным» позволяет ему видеть в «чужом» или «незнакомом» индивиде себе-подобные свойства или качества, роднящие и сближающие индивидов.

Данный метод мог бы способствовать нейтрализации «чуждости», «враждебности» противостоящих культур или антагонизма. Однако субъект познания интуитивно делает такое различие лишь на «комплиментарном» («симпатийном») уровне – то есть ровно настолько, насколько позволяет ему само-не-приятие своих жизненных установок.

Там, где субъект осознанно или неосознанно прячет свое неприятие или открыто его выказывает, не может быть взаимоприятия и взаимопонимания. Поэтому «незнакомцы» в своем потенциале имеют два пути: либо оказаться в ряду «чужих», сузив пространство познающего, либо «наполнить» повседневность субъекта, расширив его личное пространство собой как «неповседневностью».

Биологические, психологические, социальные и культурные отношения между индивидами существуют за счет их взаимной поддержки. «Счищая» слой за слоем в процессе изучения друг друга, познающие индивиды в первую очередь обнаруживают в «незнакомцах» психологические факторы в виде их витальных потребностей, поддерживающих биологическое существование, так как снятие «психологического» слоя открывает анатомию, физиологию, неврологию [Там же.С.47-48].

На уровне социального облачения нет иной возможности понять или познать, кроме как через язык. На уровне рефлексии социального уровня совершается разделение на «своих» и «не-своих». «Снятие» антропологического слоя дает знание «таковости» или родства. А биологический слой обнаруживается вне вербального общения, именно он в первую очередь дает возможность первого шага к узнаванию. В результате – действительная, человеческая встреча – это момент узнавания с одной стороны, языка жестов или языка тела, с другой – соответствия этических норм, обуславливающих разумный образ жизни.

Установление взаимопонимания составляет суть социального взаимодействия. При этом каждая сторона не должна ни раздражать противоположной стороне, ни превращаться в нее. Задача установления диалога – это нахождение общих точек соприкосновения, при сохранении своей субъективности и индивидуального пребывания на своей онтологической «территории».

Здравый смысл, принятие реальности и открытость к общению расширяет границы индивидуального существования. Индивид получает удовлетворение познавательных интересов, нравственно совершенствуется, т.е. овладевает социальными свойствами, необходимыми для своей жизнедеятельности.

Список литературы

1. Бауман З. Город страхов, город надежд // Логос. 2008. №3. С. 24-53.
2. Гирц К. Интерпретация культур / Пер. с англ. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. 560 с.

КОНСТРУИРОВАНИЕ КОММУНИКАТИВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ: К ВОПРОСУ О РОЛИ ЯЗЫКОВОЙ ЛИЧНОСТИ

Сахарова Анна Владимировна

кандидат философских наук,
старший преподаватель кафедры методики преподавания иностранных языков;
аспирант кафедры философии и социально-гуманитарных дисциплин
Ивановского государственного политехнического университета
Московский государственный областной гуманитарный институт
Россия, г. Орехово-Зуево

Одним из характерных признаков конца XX – начала XXI в. стало бурное развитие коммуникативной реальности, специфическими чертами которой являются диалогичность, перерастающая в полифоничность, мультикультурность, сдвиг коммуникативных кодов в сторону невербальных, дискретность и мозаичность Интернет-пространства, существенно преобразующие процесс социальной коммуникации. Как следствие происходящих изменений – проблематизация статуса языковой личности. С одной стороны, наблюдается возрастание свободы выбора стратегий речевого поведения (за счет увеличения способов коммуникации и расширения коммуникативного пространства), увеличение возможностей языковой самопрезентации (например, в виртуальной реальности социальных сетей) и самореализации ЯЛ в процессе коллективного порождения коммуникативной реальности. С другой стороны, нарастание агрессивности коммуникативной среды, неопределенности исходов коммуникативных актов (например, сетевая коммуникация в Интернете изначально построена как интеракция с открытым финалом) делает статус ЯЛ неустойчивым и нередко непредсказуемым.

Все более настоятельной становится потребность осмысления ЯЛ не как теоретической модели носителя определенных языковых структур, но как персонифицированного агента социальной коммуникации, что предполагает пристальное внимание к коммуникативному пространству, в пределах которого осуществляется интеракция субъектов коммуникации.

Прежде всего, необходимо уточнить содержание ряда терминов, которые будут использованы в данной статье. Понятие «языковая личность» – одно из ключевых в современной лингвистике – имеет богатый эвристический потенциал и за пределами наук о языке. Интерес к нему в сфере философских исследований обозначился в связи с нарастанием коммуникативной проблематики. Под языковой личностью вслед за Ю.Н. Карауловым будем понимать «совокупность способностей и характеристик человека, обусловливающих создание и восприятие им речевых произведений (текстов), которые различаются а) степенью структурно-языковой сложности, б) глубиной и точностью отражения действительности, в) определенной целевой направленностью» [5.С.4]. В этом определении языковая способность человека соединена с характеристиками порождаемых и воспринимаемых им речевых произведений.

Сущность данного подхода коротко можно сформулировать следующим образом: «За каждым текстом стоит языковая личность» [Там же.С.6]. При этом Ю.Н. Караулов отмечает, что ЯЛ следует трактовать как часть объемного и многогранного понимания личности, в соответствии с которым ее особенности мыслятся как преломленные через язык.

Вторым ключевым понятием, смысловые границы которого требуют уточнения, является концепт «коммуникативная реальность». Понимаемая предельно широко, коммуникативная реальность не отличается от социальной реальности в целом, поскольку социальная коммуникация как процесс и как совокупность создаваемых человечеством на протяжении своей истории дискурсов и составляет содержание социума. Следовательно, как инобытие социальной реальности коммуникативная реальность существовала всегда. В узком смысле под коммуникативной реальностью подразумевается медиареальность как сфера функционирования средств массовой коммуникации.

В контексте данного исследования под коммуникативной реальностью будет пониматься определенная стадия трансформации социальной реальности, детерминированной развитием СМК и сопровождающейся экспансией масс-медийного поля в поле социальной дискурсивности. В результате формируется особое коммуникативное пространство, которое, с одной стороны пока еще не захватило социальное пространство в целом, а, с другой, приобретает уже значение метареальности, проникающей во все сферы жизни социума.

Таким образом, сущность решаемой задачи заключается в том, чтобы, основываясь на сложившемся в современном гуманитарном знании опыте изучения языковой коммуникации, выявить ключевые проблемы, связанные с ролью ЯЛ в коммуникативной реальности, и наметить пути их решения.

Диктатура языка vs диктатура дискурса

Такая постановка вопроса призвана акцентировать внимание на специфике понимания онтологического фундамента языкового сознания: язык как система языковых знаков или как дискурс, т.е. отложившийся и закрепившийся в языке способ видения мира, способ упорядочения действительности, реализуемый в разнообразных речевых практиках.

По сути, оба подхода восходят к идеям создателя структурной лингвистики и семиотики Ф. де Соссюра. Основываясь на

представлении о системности языка, Соссюр понимал его как знаковую систему, сопоставимую с другими знаковыми системами (символические обряды, формы учтивости, военные сигналы). В структурализме язык рассматривался в свете гипотезы Сепира – Уорфа, согласно которой он оказывает решающее влияние на формирование моделей сознания, обладая конституирующей способностью организации эпистемы. Наиболее последовательно она была доведена до логического завершения в работах участников французского теоритического журнала «Tel Quel» (Р. Барт, Ж. Баттай, Ю. Кристева), утверждавших тождество между языком и сознанием.

Представитель позднего французского структурализма М. Фуко не только онтологизирует язык в духе Ф. де Соссюра, рассматривая его как независимую от говорящих людей реальность, но и осуществляет радикальную редукцию от конкретного содержания и смысла к формальной языковой структуре. «Когда в результате от языка останется только «чистая структура», связанная лишь с различиями в материале, который может служить знаками, у нас останется нечто вроде абсолютного (априорного) условия бытия речи» [3.С.619].

По Фуко, именно речь является инструментом освоения реальности, в ходе которой не только осваивается, «обговаривается» мир, но и складываются правила этого обговаривания, правила самой речи, а значит, и соответствующие мыслительные конструкции. Речь в таком ее понимании и следует называть дискурсом, понимая под ним и процесс, и результат (в виде сложившихся способов, правил и логики обсуждения чего-либо) [12.С.15].

Дискурс как надличностная структура, определяющая языковое сознание и фактически с ним сливающаяся в постструктурализме воплощается в концепте «текст». Объясняя свою идею о том, что «внетекстовой реальности не существует» [1.С.313], Деррида указывает, что «выдвигать тезис, согласно которому не существует абсолютного вне-текста, – это не значит постулировать идеальную имманентность, непрерывное восстановление отношения письма к самому себе. ... Если вне текста ничего нет, этим предполагается, что... сам этот текст оказывается уже не закрытым в себе нутром некоего внутреннего пространства или самотождественности (...), а иным расположением эффектов открытости и закрытости» [2.С.46], т.е. речь идет о «размыкании» контура текста, обращении его против любой трансцендентности.

Следовательно, если текст даже отсылает непосредственно к внетекстовому референту, тем не менее, он всегда отсылает к некоторому другому тексту – и это устранить или преодолеть невозможно, т.к. в любой ситуации всегда существуют другие тексты или контексты, которые являются источником данного текста, при этом ни один из этих источников не может стать по-настоящему первоначальным.

Текстоцентризм постструктуралистской философии имел в качестве своего логического продолжения деконструкцию субъекта речи, размывание границ дискурса, подчинение ЯЛ таким надличностным структурам как язык, идеология, бессознательное. Тотальность текста ведет к тому, что и сознание личности отождествляется с суммой текстов, составляющих мир культуры. Поскольку «ничего не существует вне текста», то и любой индивид неизбежно находится внутри текста, что ведет к «смерти субъекта», через которого «говорит язык» (М. Фуко).

Описанные модели языка фактически исключают из коммуникативного пространства ЯЛ как непосредственного участника процесса языковой коммуникации. Представляется, что выход из этого «кризиса идентификации» (Д. Уард) языковой личности связан с переходом от концепции дискурса-структуры к дискурсу-событию.

П. Рикер следующим образом определяет черты последнего:

1) дискурс всегда реализуется темпорально и в настоящем времени, тогда как время как лингвистическая система виртуальна и вневременна;

2) если язык бессубъектен, в том смысле, что вопрос «кто говорит?» по отношению к нему не задается, то дискурс указывает на присутствие говорящего с помощью группы индикаторов, таких как личные местоимения;

3) тогда как в языке знаки соотносятся только друг с другом в пределах системы, и язык, следовательно, утрачивает соотнесенность с миром (так же, как утрачивает темпоральность и субъективность), дискурс всегда указывает на что-либо;

4) если язык является лишь условием коммуникации, которой он предоставляет коды, то именно в дискурсе происходит обмен всеми сообщениями. В этом смысле один лишь дискурс относится не только к миру, но и к другому – иному человеку, к собеседнику, которому он адресован.

«Эти четыре черты, взятые вместе, – пишет П. Рикер, – конституируют речь как событие. Примечательно, что они возникают только в ходе исполнения языка в дискурсе. Поэтому любая апология речи как события имеет значение тогда и только тогда, когда она делает наглядным исполнение, посредством которого наша лингвистическая компетенция актуализируется в речевой практике» [10.С.26].

Понимание дискурса как события расширяет его содержание, включая в сферу значимых переменных языковой коммуникации фактор времени, личностную характеристику субъекта дискурса (в этом плане структура ЯЛ Ю.Н. Караулова имеет важное инструментальное значение), предметная определенность, не позволяющая окончательно деструктурировать означаемое, наличие другого Я.

Языковая личность: репрезентация vs конструирование реальности

Другой актуальный аспект, связанный с осмыслением роли ЯЛ как актора коммуникативной реальности, лежит в сфере изучения когнитивно-практических процессов языковой коммуникации.

Поиск внеличностных оснований коммуникации в виде априорной структуры языка и его логической формы, общей языку и миру (логический позитивизм, семиотика, структурализм) привел к формированию репрезентативной парадигмы языка.

Исследуя вопрос о соотношении сознания, языка и предметного мира, сторонники этого похода, исходили из того, что, во-первых, язык – это противостоящая миру система его отражения и, во-вторых, структуры языка и сознания идентичны. Посредством языка человек осуществляет репрезентацию, т.е. замещение объекта интерпретантой. Согласно Ч. Пирсу, репрезентация обозначает возможность представления чего-либо или кого-либо посредством совокупности знаков [9.С.25].

Из приведенной дефиниции следует, что репрезентативность языка отнюдь не может восприниматься как механическое отражение объектов материального мира и столь же механическое замещение их некими субститутами. Напротив, мысля в русле логики репрезентативной парадигмы, мы не можем не признать того, пока еще никем не опровергнутого факта, что «наиболее доступным и содержательно насыщенным способом постижения сознания другого человека является информация, которую носитель сознания создал (сконструировал) и передал при помощи самого распро-

страненного и древнего средства коммуникации – обыкновенного языка в виде вербальных конструктов, реализующих ее сущность loquor ergo sum» [4.С.38].

Однако репрезентативная парадигма языка не дает ответ на вопрос, как возможно овладение значением, т.е. наполнение содержанием тех «пустых клеток» единой языковой матрицы.

Кроме того, ни репрезентативная, ни тем более структурная парадигмы языка не нуждались в концептуализации понятия пользователя языком, поскольку предметом исследования был сам язык, который рассматривается как некий самодостаточный механизм, автономный и по отношению к человеку, и по отношению к внеязыковой реальности.

Практический (перформативный) поворот в философии предложил совершенно иную перспективу изучения языка, во-первых, связав его с деятельностью, во-вторых, выведя за пределы трансцендентальных неподвижных структур и поместив в контекст конкретных языковых практик, в-третьих, взяв на основу не язык науки, а разговорный язык.

Появление понятия «перформативность» восходит к идее Д. Остина о различии между «констативными» и «перформативными» высказываниями в рамках теории речевых актов. «Среди философов, – отмечал он, – слишком долго было укоренено убеждение, что «утверждение» может только описывать положение вещей или «утверждать нечто о каком-либо факте», который при этом должен быть либо истинным, либо ложным» [8.С.49]. Согласно его концепции, перформативные речевые акты осуществляют действия, создают факты и устанавливают сущности и, следовательно, не могут оцениваться как истинные или ложные, но только как успешные или неуспешные.

Впоследствии ученик Д. Остина Д. Сёрл развил положения о перформативности языка в концепции конструирования социальной реальности. Социальная реальность представляет собой, по его мнению, преимущественно языковую реальность, а социальность сводится к языковому взаимодействию. «Какова роль языка в институциональной реальности? Я сказал, что нечто есть деньги, собственность или брак, только если люди думают, что это есть деньги, собственность или брак, но как могли бы они вообще иметь такую мысль, если бы у них не было языка? Более того, не является ли язык именно той разновидностью социальной реальности, которую мы пытаемся объяснить?» [15.С.48].

Вводя в структуру речевого акта понятие «интенциональность», Д. Сёрл тем самым подчеркивает сугубо социальную природу речевой коммуникации. Предполагается, что наличие коммуникативной интенции, воплощаемой в желаниях, представлениях, намерениях говорящего, делает его субъектом коммуникации.

Однако может ли ЯЛ, выступающая в роли говорящего, рассматриваться как единственный источник значения и, соответственно, как истинный субъект социального действия? Действительность того или иного высказывания, особенно если речь идет о собственно перформативных конструкциях, зависит не только от порождаемого смысла и намерений говорящего, но и от интерпретации слушающего, т.е. от коммуникативной ситуации в целом.

«В большинстве случаев, – полагает Д. Сёрл, – буквальный смысл предложения или выражения задает условия истинности только при наличии набора фоновых допущений и практик» [14.С.29]. Таким образом, от идеи речевого акта мы приходим к идее контекста или фоновых практик. Значение высказывания порождает не сам говорящий субъект, но вся совокупность допущений и практик, на фоне которых осуществляется тот или иной речевой акт.

Однако легкость процесса конструирования и объектов в конструивистской концепции обманчива. Одним из существенных ее методологических изъянов, на который указывают исследователи, заключается в том, что «субъект деятельности, активно создавая реальность и строя самого себя во взаимодействии с ней, «не встречает, – по словам Е.Н. Князевой, – никакого сопротивления реальности, он не чувствует границ между собственным опытом и реальностью как таковой» [6.С.14].

Получив доступ к многочисленным средствам массовой коммуникации, разнообразным практическим способам дискурсивного взаимодействия, обретя невиданную ранее свободу конструирования знаковой реальности, ЯЛ овладевает богатым набором инструментов самовыражения в виде различных дискурсивных практик. «С помощью дискурсов, – отмечает Р. Харре, – создаются версии реальности, поскольку знать что-либо – это знать что-либо в терминологии определенного дискурса. Дискурс может быть описан как «многогранный публичный процесс, посредством которого осуществляется динамичное, постепенное достижение значения» [13.С.46].

Дискурсивные практики, реализуемые с помощью разнообразных современных средств массовой коммуникации (социальные сети, сайты знакомств, Skype, смс-сообщения), направлены, прежде всего, на конструирование моментальных, постоянно возникающих и распадающихся конкретных, чувственно-воспринимаемых ситуаций взаимодействия. Вербальный компонент в них далеко не всегда является основным. Во многом это обусловлено тем, что происходит смещение цели языковой коммуникации с достижения понимания на самопрезентацию, т.е. экспрессивная функция коммуникации явно начинает преобладать над информативной. Эффективная психо-эмоциональная вовлеченность и телесно-чувственная захваченность достигается благодаря предлагаемым информативным образам, сущностное отличие которых от лингвистических символов заключается в замене интерпретации интерактивностью.

В условиях мозаичной, сложно организованной семиотической среды, представляющей собой «сложно структурированную сеть медиа-текстов и их элементов, коррелирующую внутри себя на разных смысловых и сенсорных уровнях» [11.С.150], сам человек как носитель языка превращается в *homo mediatuus* или *homo significans*.

Эти конструкты, альтернативные понятию «языковая личность», отражают стремление исследователей акцентировать внимание на изменении статуса участника языковой коммуникации. Идея о том, что «в повседневности коммуникативных ситуаций человек имеет возможность самостоятельно осуществлять конструирование социокультурной реальности, выбирая коммуникативную стратегию конструирования интерпретанты», – становится все более распространенной» [7.С.138].

Список литературы

1. Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000. 520 с.
2. Деррида Ж. Диссеминация. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 608 с.
3. Зотов А.Ф. Современная западная философия. М.: Высшая школа, 2005. 781 с.
4. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: «Интрада», 1996. 256 с.
5. Караулов Ю.Н. Русская языковая личность и задачи ее изучения // Язык и личность / под ред. Д. Шмелева. М.: Наука, 1989. С. 3-8.
6. Конструктивизм в эпистемологии и науках о человеке (материалы круглого стола) // Вопросы философии. 2008. № 3. С. 3-37.

7. Лукьянова Н.А. Коммуникативно-семиотические стратегии конструирования социальной реальности // Известия Томского политехнического университета. 2009. Т. 315. № 6. С. 138-143.
8. Остин Дж. Избранное. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. 332 с.
9. Пирс Ч. Начала прагматизма. В 2-х т. Т. 2. Логические основания теории знаков. СПб.: Алетейя, 2000. 316 с.
10. Рикер П. Модель текста: осмысленное действие как текст // Социологическое обозрение Том 7. № 1. 2008. С. 25-43.
11. Тишунина Н.В. Методология интермедиального анализа в свете междисциплинарных исследований // Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века. СПб.: Санкт-Петербург. философ. об-во, 2001. Вып. 12. С. 149-153.
12. Фуко М. Археология знания. Киев: Изд-во «Ника-Центр», 1996. 208 с.
13. Харре Р. Союз дискурсивной психологии с нейронаукой / Харре Р. Эпистемология и философия науки. 2005. Т. VI. № 4. С. 38-63.
14. Searle J.R. Mind, language and society: Philosophy in the real world. Basic Books, New York, 1999. 192 p.
15. Searle J.R. The Background of Meaning // Speech Act Theory and Pragmatics / ed. by J. Searle, F. Kiefer, M. Bierwisch. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1980. P. 47-58.

NATIONAL MEMORY WITHIN A TRANSNATIONAL MEMORY FRAMEWORK

Сюткина Инна Сергеевна
кандидат философских наук,
доцент кафедры лингвистики и межкультурной коммуникации
ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»
Россия, г. Ижевск

The article deals with the future of national memory in the EU representing some methodological approaches to this issue and specifying the question if the national memory can be transformed within a transnational memory framework. The crucial question is how to combine national memories into the European memory and stop producing conflicts concerning the parts of history that should be

remembered. There are two ways of thinking about the European memory which are going to be represented briefly.

First of all, we could represent European memory based on the unification of particular national memory frameworks. But speaking about the unification we should consider that the historical narratives of the particular EU members are linked to the particular national identities and can be seen as competing with each other in the discussions about whose history is worth remembering within the European memory framework. This kind of competitive memory is based on the traditional nationalist logic and produces resentments and the feeling of emptiness which could explain conservative turn towards the nationalism as an attempt to rescue the national identity.

The second way of thinking is based on the idea of cultural diversity which is understood as a fundamental difference. The past and history of particular countries are considered to be unique entities without relating to the processes in other countries. As a result, this proclamation of cultural diversity produces a competition between national memory frameworks. So both models represent two sides of the same approach to memory as a competitive memory.

It needs to be clarified which strategies could assure that the European memory does not become one more example of a meta-narrative. Considering the relations between the EU and Russia there is a possibility that the shaping of the European memory can produce images opposing the Russian memory framework. The question is how to avoid the process of congealing the borders between different memory frameworks, especially nowadays when the trend towards dividing the European and Russian approach to the past has become so obvious.

Before answering this question I would like to mention a traditional approach towards collective memory. It is claimed that there is a pre-given national framework which contains national memories that each member of the community has to appropriate in order to be a part of it. This idea of the link between collective memory and group identity was provided by French sociologist Maurice Halbwachs in the first part of the 20th century. However this idea implies that national memory is a competitive one, that there are “we” and “they”. Among other things this model implies the competition of victimized groups and their narratives. Each dialogue within the national framework is being reduced to this competition. By this approach history and culture of a nation are claimed to be unique. Whereas you remember your past, you

exclude the memories of other groups from your narrative. Picture of the united Europe supports this idea by considering each country to be unique and special. However including different historical narratives in one's memory can be much more productive. According to Michael Rothberg we should re-think the relation between collective memory and a group or, in this particular case, a national identity. So the Holocaust commemoration has enabled speaking about colonization. Instead of a competitive memory of unique histories we should consider memory as multidirectional and let different historical memories interact, borrow and exchange with each other [5.PP.1-29]. This type of memory also could be called rhizomatic.

Michael Rothberg speaks of an alternative concept of “knots of memory” instead of Nora's “sites of memory” [4.P.7]. The metaphor of knots being tied up here suggests considering memories as “rhizomatic networks”. Rhizome is not a constant configuration of networks therefore being complemented with a new knot rhizome completely changes and re-configurates which makes it possible to avoid the static notion of objectivized “sites of memory”. Moreover the notion of rhizome helps to overcome the idea of the linear time as the rhizome does not require the causal relations between events and makes this relation rather contingent. Rhizome is dynamic and changing constantly, existing in the process of exchange with the environment in contrast to “sites of memory” frozen into the landscape. New encounters bring the dynamism and changes to rhizome. G. Deleuze and F. Guattari claim that any part of rhizome can be linked to any other part which can be applied to the understanding of multidirectional memory. Whereas the tree-like structure fixes a particular point of view and a particular order, the tree branch may expand into rhizome so that the meta-narrative can be de-territorialized. Since the inclusion of new elements allows the whole rhizome to change completely, the stable territorialization seems to be impossible always followed by the de-territorialization. G. Deleuze and F. Guattari call rhizome anti-memory as it does not imply the repetition and has neither the beginning nor the end, representing a direction, a plurality of lines. Instead of establishing a causal connection, an encounter that is always contingent plays a crucial role in shaping the understanding. However encounter helps rhizome to be re-configurated as well as include the novel into the network of memories. Encounter enables the dialogue about the past as well as dialogical remembering which results in the qualitative changes each element of rhizome undergoes [2.PP.3-25].

By addressing literature it can be illustrated how the methodological approaches to memory are developing so that new ways of thinking about the past, history and memory can be invented. Irina Shcherbakova, a historian from the "Memorial" society, argues that literature managed to reflect on the terror experience much faster than history and philosophy did. This is probably due to the fact that literature does not follow strict methodological rules and reducing the subjective origin of literature is much more complicated than one of the statement science. It may be literature which could find new perspectives on the subject of research and the research method in historical and philosophical studies. It can be argued that literature is a fiction and therefore cannot intend to tell anything truthful about reality. However this is exactly why literature seems to be promising since the new approach should be based on including different stories into one memory framework which can still be shared with different people who belong to different narrative traditions without demanding to establish the only truth about the past. It may be productive to look at literature written on the border between fiction and non-fiction – fictional memoirs telling about the real past (e.g., K. Petrowskaja, „Vielleicht Esther“). This is a genre that does not pretend to be realistic but provides a subjective point of view on the real past. This point of view crosses the borders of established historical discourses by narrating those past events. These stories do not deny or falsify the past as well as they are not revisionist but they link different memories with each other creating new combinations of them with other events or other elements from the past or from the present of the narrator which may result in reconstructing the traditional narrative.

According to Michael Rothberg memory and identity are not linked within a rigid framework, how Maurice Halbwachs used to see it. It is necessary to escape the competitive logic of national identities. The co-operation within the European memory framework can contribute to that but the point is to avoid just pushing the identity border towards the East by re-interpreting the notion of national identity and its link to collective memory. Memory can be multidirectional, and dialogue is its essential element. National identity is not a pre-given entity, so its borders should become transparent for transnational dialogue. The narrative can be deterritorialised by including multidirectional memories within its borders. Transnational memories should be made possible through dialogue since dialogue is a necessary condition for thinking (as

Hannah Arendt defined thinking as an inner dialogue), and memory could be seen as thinking about the past.

The ideas of dialogical remembering of Aleida Assmann [1.C.195-203] and multidirectional memory can be implemented to transform the national memory into the European memory without destroying the national identity but making its borders transparent. The European memory frame should not be seen as a ready-made frame where you can put the national narratives, on the contrary, it can invite two or more nations to dialogue about their past and create “shareable narratives” including different perspectives on the shared past.

Literature

1. Assmann Aleida. Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention. München: C.H.Beck, 2013. S. 195-203.
2. Deleuze Gilles, Guattari Felix. A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005. Pp. 3-25.
3. Petrowskaja Katja. Vielleicht Esther. Berlin: Suhrkamp, 2014. 288 S.
4. Rothberg Michael. Between Memory and Memory: From Lieux de mémoire to Noeuds de mémoire. Yale French Studies, No. 118/119, Noeuds de mémoire: Multidirectional Memory in Postwar French and Francophone Culture (2010). Pp. 3-12.
5. Rothberg Michael. Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonisation. Stanford: Stanford University Press, 2009. Pp. 1-29.

СТРУКТУРЫ ДИСКУРСИВНОСТИ: ГЕНЕЗИС, ФУНКЦИИ, МЕТОДОЛОГИЯ ПОЗНАНИЯ

Тимошук Елена Андреевна
кандидат философских наук,
старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин
Владимирский юридический институт
Федеральной службы исполнения наказания
Россия, г. Владимир

Современная культура интенсивно проектируется и генерируется через дискурсивные практики (нарративы) и иные модели производства социальной intersubjectivity (потребление, чел-

ночество, международный туризм). При этом дискурсивные практики занимают особое место в упорядочивании медиа пространства. Особенности формирования гражданского общества в эпоху глобальных перемен таковы, что мы имеем дело не с истиной, а с артикуляцией и неговорацией множеством дискурсов. В информационном обществе нам приходится фильтровать множество «фактов», которые мы не можем проверить и которые поэтому следует назвать дискурсами, т.е. знаками речи, онтичность которых нам не доступна.

Латинское *discursus* (причастие от глагола *currere* – бегу), видимо, является переводом греческого «дианойа» – движение мысли вперёд и назад, разум, выговаривающий сам себя у Платона; мыслящая часть души у Плотина. Близкими категориями будут «логос», «диалектикэ», а противоположными – «ноэзис» (интуитивное понимание), невербальная, внелингвистическая коммуникация.

В этом контексте дискурс – это отличительная особенность гуманитарных наук, где доказательство ведётся пропозиционно, в отличие от демонстративных естественных наук. Л.П. Киященко называет, поэтому, дискурсивные практики «олитературиванием науки», введением в «арсенал средств современной науки представлений о стилях научного мышления, альтернативных точках зрения, научных парадигмах (как коллективной договоренности единомышленников), образов и картин мира, допущений в форме умолчания, символов, метафор и т.д. Вся эта атрибутика гуманитарного знания была и присутствует сейчас в естественнонаучном знании, постоянно нарушая чистоту традиций классического рационализма» [6].

В другой работе Л.П. Киященко исследует границы языка науки и приходит к демаркации логического, аналитического (теоретического) и паралогического (нарративного) дискурсов в науке. «Нарративное знание – одна из форм коммуникативной рациональности, которая укоренена в опыте, языке, установлениях культуры» [7].

В более широком смысле дискурс может пониматься как близкий термин для любой устойчивой совокупности высказываний (мнения, интерпретация, концепция, теория), за которыми стоят социальные группы [8]. Можно продолжить ряд близких понятий: тренд, направление, течение; парадигма; дискуссионное поле, рассуждение (напр. дискурс о модерне – Ю. Хабермас).

Дискурс в социальном контексте – это ценностное языковое сообщество, полевая формация, где участники «нащупывают» точный язык описания реальности, подтверждают принадлежность к некому смысловому кластеру, воспроизводят коллективную идентичность (производственные, политические, религиозные и иные группы).

Отсюда целый пласт понятий, связывающих знания, интересы, высказывания и власть, политику, описанных во французской философии XX века: дискурс рациональности как дискурс власти в эпоху Просвещения, властные дискурсивные практики, власть как дискурсивный феномен, коллективный дискурс (Р. Барт), идеологии и дискурсы групп. Последние являются – структурным компонентом современного общества, который включает в свой ассамбляж наряду с властными технологиями, социальными институтами, правящим режимом и тигль социальных субъективностей, артикулированных как гетерогенные дискурсы на разных уровнях общества.

Вследствие конкуренции классов и групп, образуются публично декларируемые, доминирующие властные дискурсы и скрытые, в которых можно обнаружить другое описание статус кво. В мире вещей дискурс «склеивает» разнородные вещи в ансамбли, диспозитивы, включающие в себя социальные институты, архитектуру, законы, научные и философские положения; вместе с тем, дискурс бессубъектен, здесь нет принципа «кто против кого», он сродни коллективному бессознательному (М. Фуко). Французский историк науки через археологию гуманитарных наук стремится познать, как слово становится делом, а сказанное – вещью, на примере медицины, психиатрии, пенитенциарной системы.

Анонимность и креативность составляют внутренний нерв дискурса, в котором сообщение – это не информация, а внутренняя необходимость по самоидентификации ценностной группы; дискурс состоит из конститутивных установок и выражает ментальность благодаря своей событийной серийности [9].

Анонимность дискурса растёт по мере типизации высказываний, удаления от ситуации «здесь и сейчас» (Т. Лукман). Высказывания, разделяемые с другими людьми, составляют интересубъективную реальность, что объективирует дискурс для его участников. Через серийность, типизацию, анонимность дискурсивные формации институализируются, становятся социокультурной тканью, опредмечиваются.

Опредмечивание (объективация) процессов мышления в продукты человеческой деятельности, которые становятся понятны как производителю, так и другим людям в качестве элементов их общего мира, является точкой пересечения марксизма и феноменологии [12.С. 82.].

В филологии Ц. Годорова дискурс – это зафиксированные в них ментальные структуры, в отличие от «материального» текста. Дискурс тогда относится к акту высказывания (вербализуемому значению), а текст – к высказыванию (фиксированному тексту).

Э. Лакло рассматривает дискурс как политическую артикуляцию коллективной идентичности; социальный порядок, в котором нет разделения на базис и надстройку, а скорее присутствует нетопологическая смысловая тотальность. Каждый элемент дискурсивно-социального порядка не имеет внешних детерминаций, его место зависит от отношений в дискурсивном комплексе: реляция конституирует социокультурное бытие, которое становится подвижным, зависящим от обстоятельств [13].

Аналогичную трактовку предлагает А.П. Огурцов, называя дискурс целостной системой, включающей в себя способ мышления, теоретическую систему, поведенческие практики, навыки познания, регулятивы профессиональной деятельности [4].

Дискурс, образующий социальное поле присутствия, может быть выстроен вещами, графикой (математический дискурс [3]), но не обязательно языком: «...всякое значимое единство независимо от того, является ли оно словесным или визуальным; фотография будет для нас таким же сообщением, что и газетная статья; любые предметы могут стать сообщением, если они что-либо значат» [2.С.73].

Этим дискурс-поле отличается от дискурса-ткани, который существует как «вербальный текст, отличный от других форм воплощения текстового сознания: графических, живописных, пластических, музыкальных, числовых и т.д.» [5].

Поэтому в социальном контексте дискурс изоморфен понятию *net society*, в котором информация, идеалы, ценности, знания, ресурсы распределяются между удалёнными участниками коммуникации, не образующими дискретных топосов: «дискурс – это внешнее пространство, в котором размещается сеть различных мест», это граница контакта языка и реальности, лексики и опыта [10.С.55,48]. Дискурс разорван не только в пространстве: это расщеплённая во времени смысловая конструкция.

Сетевое общество генерирует множество коллективных идентичностей, нуждающихся в поддержании, внутри- и межгрупповой артикуляции. Дискурс не существует «ради самого себя, но во всех своих употреблениях стремится перенести в язык опыт, способ обитания и бытия-в-мире, которые ему предшествуют и требуют быть высказанными» [1.С.324]. Например, технодискурс – это язык замкнутый на технике, способствующий ее распространению, критикующий любое радикальное отступление от технократической мысли; определённый функциональный тезаурус и свои проблемы (Д. Жанико).

Конвергенция и дивергенция дискурса есть постэффект его социальности. С одной стороны, он выступает организованной когерентной (сцепленной) конструкцией терминов, определений, идеалов, образующих замкнутую непротиворечивую систему, претендующую на полноту описания некоей области реальности.

С другой стороны, дискурс знаменует рассредоточение семантического единства, эксфолиацию бытия языков культуры (отсюда бесчисленные дискурсы власти, закона, церкви, криминологии, позитивизма, психиатрии и т.д.) [11]. Множественность дискурсов коррелирует с многоуровневостью идентичностей и социокультурных ролей. Идентичности активируются дискурсом и, напротив, дискурсы формируют идентичности. Идеологии порождают монодискурсы, силой вытесняющие инаковость (военный коммунизм, национал-социализм). Поэтому структура дискурса противоречива: в нём есть индивидуализированные акторы: авторы, основатели и есть анонимные передаточные звенья.

Дискурсивный анализ можно применить к различным социокультурным группам, например современному российскому православию, которое представлено несколькими ценностно-смысловыми потоками:

1) официальный доминирующий дискурс РПЦ, представленный такими акторами как Патриарх Кирилл, протоирей Чаплин, диакон Кураев и др. Его можно охарактеризовать как консервативный по отношению к церкви и понимающе-конформистский по отношению к государству и модернизации общества;

2) оппозиционный дискурс Диомида, царебожников, последователей духовника Петра из Боголюбова и иных групп, критично настроенных к современному информационному обществу и технологиям;

3) старообрядческий дискурс, разделённый на много толков, но в общем, его можно охарактеризовать целокупно как примордиалистский, традиционный;

4) локальные дискурсы харизматических сельских священников, иногда репрезентированные в Интернет, но не имеющие большого охвата. Содержательная характеристика может меняться, но обычно преобладают алармистские настроения.

Очевидно, что для государства близок первый дискурс, как наиболее коммуникативный, публичный и открытый.

Дискурс может быть связан не только с акторами, но и со структурами.

В символическом интеракционизме П. Бурдьё он образует круг культуры и культурной репрезентации и связан с символическим конструированием смысловых порядков. Подведём итог функциям дискурса:

- интегрирующая;
- идентификационная;
- социализирующая;
- политическая;
- институциональная (языки и практики семьи, школы, вуза, армии, трудовых коллективов);
- познавательно-образовательная (профессиональные языки);
- символическая (маркировка социального пространства).

Мы выяснили, что термин «дискурс» имеет два основных значения: 1) микроанализ языка, языковая прагматика, как используется язык в каких-то контекстах, 2) нарратология знания, вышедшая из объёма неких первичных текстов.

Разработан семиотико-лингвистический метод – критический дискурсивный анализ (КДА), с помощью которого исследуется идеологическая функция языка [14].

Голландский исследователь Ван Дейк на основании изучения газетных новостей, речей учёных, парламентских дебатов, корпоративных нарративов демонстрирует, как дискурс становится частью воспроизводства тех или иных идеологий. КДА выделяет микро и макро уровни социального порядка, а также предлагает следующую матрицу для изучения: индивиды – группы, социальные акты – процессы, структуры – контексты, личное – общественное знание.

Ю. Хабермас также связывает дискурс с прагматикой речи: это политика знания, управление определённой нормативной лек-

сикой: власть, доминирование, идеология, контроль СМИ, экспертократия, класс, раса, гендер, этнические меньшинства, чёрные, беженцы, терроризм, дискриминация. Некоторые формы описания действительности с точки зрения дискурсивного анализа являются мифологемами (дискурсемами), гипостазирующими реальность: тоталитарная секта, промывка мозгов, зомбирование, гипноз и т.п.

Мы живем в эпоху, когда следует помимо научных фактов, следует выделить ещё дискурсивные и медийные факты. Конечно, в этом случае «фактуальное» знание размывается, подменяется дискурсией, intersubъективным процессом смыслопорождения. Если научный факт – это точный, объективный фрагмент реальности, истинность которого может быть доказана, медийные и дискурсивные факты зачастую не могут быть верифицированы, в силу:

1) уникальности события и невозпроизводимости в других условиях,

2) большого постпиара, не оставляющего шансов на иную трактовку событий,

3) их лингвистического характера (поэтому авторы Википедии при описании таких фактов вынуждены воспроизводить все дискурсы на эту тему).

Процедуры формирования медийного и дискурсивного факта значительно отличаются от перцептивных и материально-практических фактов, в достоверности которых можно удостовериться при помощи наблюдения и эксперимента. Дискурсивно-медийный факт (дискурсема), однако, может быть подвергнут измерению и сравнению, благо для этого сегодня в Интернете существуют хорошие инструменты (Гугл трендс, например), способные фиксировать силу и эффект факта по степени упоминания, цитирования, обращения, комментирования. И, конечно, дискурсема обладает таким свойством, как общественное признание, в этом и заключается их главная убедительность.

Если мифологема – это неэмпирический образ единства, то дискурсема – это эмпирический образ различия. И первая и вторая точка сборки реальности успешно функционируют в обществе, доминируя в магии, религии, искусстве (мифологема), науке, политике, экономике (дискурсема). В общественных науках, особенно в истории, дискурсема фактически становится идеологемой, – политически нагруженной областью знания. В чистых естественных науках, свободных от идеологии (математика, физика), дискурсема становится теоремой.

Дискурсема (дискурсивно-медийный факт) – это фрагмент социокультурной действительности, обладающий следующими признаками:

- 1) артикулированность,
- 2) дискретность,
- 3) интерсубъективность.

При этом особенность медиафакта заключается в том, что он опосредован техническими средствами, что может накладывать отпечаток на восприятие истинности (*media is the message*). Например, при медиатизации факта о захвате марсианами Кремля, восприятие истинности и социальный постэффект последовательно растут:

- а) высказывание на интернет-форуме,
- б) заметка в бульварной газете,
- в) сообщение на радио «Эхо Москвы»,
- г) главный репортаж в новостях «Первого канала».

Р. Келлер, современный немецкий исследователь дискурса, предлагает соотнести герменевтический анализ и дискурс. Первое, что должно быть сделано, это ограничение дискурса. Для этого выбираются критерии ограничения: место, время, издание, автор и т.п. В то же самое время мы должны найти связь с другими дискурсами и посмотреть, есть ли интердискурсивность. Далее, нам нужно структурировать наше изучение текстов. С одной стороны, нам нужно уменьшить количество материала, с другой – нам нужно увидеть, как она будет связана с другими. Также следует определить, что является ключевым текстом, т.е. тем, с которым другие всегда соотносятся. В своей идентификации, этот текст занимает особое место. Так, ключевым текстом к пониманию адорновской эстетики является его совместная работа с М. Хоркхаймером «Диалектика просвещения». Или книга П. Бергера и Т. Лукмана «Социальное конструирование реальности» (1966) является ключевой для социологии знания. Для фундаменталистов, важно последнее письмо Мухаммеда Аттах, написанное до того, как он совершил нападение на башни в Нью-Йорке.

Ключевой текст формирует герменевтический круг: с его помощью можно интерпретировать другие тексты, а они, в свою очередь, не могут быть поняты без него. Следует учитывать, какова роль позиция говорящего в тексте (политик, юрист, врач). Социология знания помогает эмпирически реконструировать ситуатив-

ные процессы неогоциации, а также артикуляции индивидуальности, пониманию формообразованию знания на индивидуальном уровне.

Р. Келлер предлагает следующие этапы анализа дискурса:

- 1) выделение ключевых понятий,
- 2) постановка уточняющих вопросов,
- 3) построение базы взаимозависимых значений количественными методами,
- 4) интерпретация значений в помощью качественных методов,
- 5) работа с границами контекстов – демаркация и ценностная характеристика [15].

Дискурсивный анализ обнаруживает много общего с социальной феноменологией в части следующих атрибутов:

- 1) артикулированность (дискурс должен быть озвучен, чтобы быть);
- 2) серийность (дискурс – это многократные речевые и социальные практики);
- 3) типизация высказываний (утверждения должны быть согласованны;
- 4) селективность (групповое мышление осуществляет ценностную выборку из множества утверждений для профилирования своих интересов; дискурсы могут существовать, потому что редуцируют сложность);
- 5) репрезентативность (иерархия дискурсов, доминирующие и миноритарные дискурсы);
- 6) интересубъективность (договорная концепция истины);
- 7) модальность (дискурс способен нести дополнительную информацию);
- 8) автопоэтичность, фрактальность (дискурс – это система, которая воспроизводит сама себя);

Можно выделить также о некоторые феноменологические акциденции дискурса:

- 1) анонимность (при наличии ключевых текстов, масса людей, повторяющих эти мантры, действует неосознанно, как коллективное бессознательное);
- 2) медийность (сегодня не достаточно только выразить мнение, важно ещё его воспроизводить через технические средства);
- 3) креативность (например, философия превращается в литературное творчество);

4) подвижность, динамичность (например, интернет форумы).

Дискурсивная стратегия также как и социокультурная феноменология позволяет универсализировать субъективный мир и представить его как объект научного изучения. Культура – это и производство, и продуцирующая сила и конечный продукт производственных отношений. Её полное понимание если и возможно, то только как самоконструирующегося процесса, где значительное место занимает овеществление дискурсов, материализация речевых высказываний и волеизъявлений социальных групп (см. рис. 1). В социологии П. Бергера и Т. Лукмана это названо реификация – процесс перехода идеального и социальные практики. Вопрос об опредмечивании/распредмечивании бытия уже был поднят Гегелем в учении об объективации абсолютного духа в природу и историю и деятельностно-ориентированным Марксом. Конструктивизм лишён метафизических спекуляций и гегемонии экономического принципа, поэтому он ближе к социокультурной реальности.

Существенно, что процесс опредмечивания, который носит коллективный характер, обычно не откладывается в социальной памяти. Процесс опредмечивания дискурса походит на этапы институализации в социологии. Однако не все дискурсы доходят до формализации. Допустим, новое религиозное движение может дойти до этапа институализации, а Интернет форум по организации флешмоб – остаться на уровне социальных практик. Гегелевский термин «опредмечивание» конституирование духа в истории получил вторую жизнь в марксизме, где он стал означать:

1) деперсонализация труда в процессе производства, его отчуждение (К. Марск);

2) опосредованием экономических отношений в духовной культуре (экономика – базис, культура – надстройка у В. Ленина). В социологии знания П. Бергера и Т. Лукмана использована схожая схема, которая, как они полагают, ближе к К. Марксу.

Социокультурная феноменология не может постулировать возвращения к самоданному и самоочевидному миру вещей, т.к. её объекты, как и в дискурсивном анализе, многозначны, динамичны и активны. Их сближает: стремление к беспредпосылочному познанию мира, радикальное очищение предмета познания от многочисленных наслоений, различение общественных процессов и мodusов их восприятия (мифологических, религиозных, философских, научных, политических и пр.).

Социальная феноменология и дискурсивный анализ имеют важную методологическую функцию, т.к. дают нам целостный способ познания общественной динамики. Мы можем говорить о политиках-рептилиях, инопланетянах, детях-индиго, плачущей иконе Сталина и при этом оставаться научными. Социальные науки не могут отмахиваться от дискурсов, табуируя их как ненаучные. Напротив, нас должно очень интересовать, кто говорит, что говорит, кому говорит и с какой целью. Само по себе высказывание уже является дискурсивным и медийным фактом. При этом социокультурная феноменология уточняет, что в этом случае мы имеем дело не регулярно воспроизводимым природным явлением, а с фактом особого рода, имеющего следующие признаки:

- 1) интенциональность,
- 2) коммуникативность,
- 3) выражение интересов группы.

Дискурсеми сегодня представляют объект манипуляции в области политики: миноритарные высказывания благодаря массовой коммуникации представляются как мажоритарные (феномен «воображаемых сообществ» Б. Андерсона), оказывают воздействие на политику. Парадокс коммуникативного общества заключается в том, что «хвост может начать управлять собакой»: меньшинство гомосексуалистов подавляет права других граждан считать однополые браки девиацией; Европа использует незначительная группа протестующих в Киеве как рычаг давления на государство большинства.

На основе дискурсивных методик предлагаю феноменологический анализ – список вопросов, поставленный к дискурсу, медийному продукту, художественному произведению, позволяющий прояснить содержание мышления социокультурных групп:

- 1) кто говорит и какова его позиция в тексте?
- 2) для какой целевой аудитории?
- 3) каково послание? с каким ключевым текстом (нарративом, мифом) соотнесён говорящий?
- 4) какая лексика используется и какие гшетаьты вызывает? в каком экстралингвистическом контексте существует дискурс?
- 5) какие средства передачи дискурса используются? как осуществляется диссеминация?
- 6) какая социальная группа объективирует содержание своего сознания через дискурс?

Благодаря опроснику дискурсема может быть зафиксирована, измерена через специальные процедуры, т.к. она артикулирована, дискретна и интересубъективна. Медиатизация фактов оказывает влияние на их условия истинности, убедительности, возможности верификации и фальсификации.

Таким образом, феноменологический анализ предлагает строгую описательную процедуру для дискурсивных и медийных объектов и в этом актуальное значение социокультурной феноменологии. Дискурсивный анализ находится в русле феноменологической стратегии и означает строго фактологический подход, предполагающий редукцию предрассудков обыденного или узкоспециального сознания по отношению к социокультурным явлениям.

Список литературы

1. Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. М.: Языки русской культуры, 1999. 896 с.
2. Барт Р. Мифологии // Барт Р. Избранные работы. М.: Прогресс, 1989. 616 с.
3. Гутнер Г. Онтология математического дискурса // www.philosophy.ru/gutner/ont.htm
4. Огурцов А.П. Благо и истина: линии расхождения и схождения // www.philosophy.ru/iphras/library/wealtrue/ogurzova.html
5. Ибатуллина Г. Слово Покаянной исповеди и текстовое сознание // www.philosophy.ru/library/ibatul/ibatul.html
6. Киященко Л.П. В поисках исчезающей предметности: (Очерки о синергетике языка) // www.philosophy.ru/iphras/library/kiyaschenko
7. Киященко Л.П. Мифопоэзис научного дискурса // <http://iph.ras.ru/page47850562.htm>
8. Мамчур Е.А. Релятивизм в трактовке научного знания и критерии научной рациональности // www.philosophy.ru/iphras/mamchur.htm
9. Неретина С.С. Автор и дискурс // www.philosophy.ru/iphras/library/wealtrue/neret1.htm
10. Фуко М. Археология знания. Киев: Ника-Центр, 1996. 208 с.
11. Фуко М. Дискурсия и человеческое бытие // Фуко М. Слова и вещи // www.philosophy.ru/library/foucault/01/10.html
12. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: «Весь Мир», 2003. 416 с.
13. Townshend, J. Discourse theory and political analysis: a new paradigm from the Essex School? // The British Journal of Politics and International Relations. 2003. Vol 5 (1). Pp. 129–142.
14. Principles of Critical Discourse Analysis (Dijk T. van), Discourse Critical Discourse Analysis (Fairclough N.), Methods of Critical Discourse

Analysis (Wodak P.R., Meyer M.), Text, Context, Pretext Critical Issues in Discourse Analysis by (Widdowson H. G.), Discourse: A Critical Introduction (Blommaert J.), Critical Discourse Analysis and Language Cognition (O'Halloran K.)

15. Keller R. Diskursforschung: Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen. Springer; 2011.

КОНСТРУИРУЕМАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ КОНЦЕПЦИИ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

Шпакова Анна Владимировна

магистрант 1 года обучения кафедры политологии
по направлению «Политическая коммуникативисти
НИ «Томский государственный университет»
Россия, г. Томск

Научный руководитель

Щербинина Нина Гаррьевна

доктор политических наук, профессор
профессор кафедры политологии Философского факультета
НИ «Томский государственный университет»
Россия, г. Томск

Современный мир подвержен изменениям каждый день, и эти изменения требуют от человека постоянного совершенствования (обновления). И Элвин Тоффлер, который пол века назад заострил внимание на необходимости адаптации к социальным изменениям, сегодня может оказаться очень актуальным. В психологии есть подход: проблема не разрешится, если о ней не говорить. Социальное совершенствование имеет аналогичное поведение: оно не будет происходить успешно или происходить вообще, если не иметь представление о смыслообразующих процессах нового типа общества. Здесь подразумеваем и язык, и знание, и коммуникацию, и социально-политические структуры, коренное изменение которых является важнейшим условием обозначения нового качества общества. Главным аспектом для индивида в социальном обновлении является цель, в данном контексте, это образ будущего. Аграрное общество – это мир с развитым сельским хозяйством. Инду-

стриальное общество представляется как время промышленного процветания. Таким образом возникает необходимость в рассмотрении моделей образа постсовременности, одной из которой является концепция информационного общества.

Главная проблема реализации концепции информационного общества заключается в том, что человек не имеет конкретного предметного представления о нем. И средства массовой информации, и научные сообщества сегодня все чаще говорят о вхождении в новую информационную эпоху, но в действительности концепция лишь частично отвечает социально-политическим практикам современности. Проблемы бедности или преодоления многих болезней остаются на том же этапе, что и век назад, вопрос о распределении власти практически все также носит элитарный характер, великих открытий не происходит и т.д. Согласно теории переход в постсовременное общество должен задавать новые способы жизнедеятельности и мышления, иметь свои ярко выраженные черты и демонстрировать качественно новый уровень жизни, отличный от предыдущей стадии. И рассмотрение новых аспектов социально-политического пространства является первым шагом в выявлении реальных показателей социального совершенствования или его отсутствия в контексте обозначения информационного общества.

Появление и развитие пиар-структур, политтехнологий, акцентирование внимания на вопросах имиджа, визуального представления, развитие информационных технологий и средств массовой коммуникации – данные социальные направления сегодня находятся на пике научной и профессиональной популярности, но интересно то, что они отвечают за работу над содержанием социально-политического пространства. С их помощью создаются новые смыслы окружающего мира и, тем самым, увеличивается вариативность смысловой реальности индивида. Такими темпами в научной среде в скором времени под строительством будет подразумеваться не создание новых зданий, а, в первую очередь, создание новых социальных конструктов, которые расширяют горизонты человеческого сознания при помощи IT-технологий.

Развитие информационных технологий качественно меняет общество, и они с невероятной скоростью становятся незаменимой частью жизни индивида. В связи с этим, многие ученые указывают на последующее их влияние на экономическую систему, где "конвейер производства" запускает на поток главный товар эпохи – знание, которое становится "основным ресурсом постиндустриаль-

ного общества" [5.С.11]. По мнению доктора технических наук, профессора Анатолия Швецова, именно "массовое производство" знания и свободный доступ к нему влияет на социальную структуру общества, размывая границы общественных иерархий, где критерием социальной стратификации вместо собственности становится уровень образования индивида [Там же.С.11]. Таким образом информационные процессы влияют на социально-политическую сферу. С одной стороны, они ведут общество к просвещению в огромных масштабах, что позволяет человеку выбирать свой жизненный путь в соответствии со своими знаниями и опытом, это делает социализацию более насыщенной и содержательной, а с другой стороны, данное социальное явление порождает новый вид социально-политического конфликта – информационные войны как способ борьбы за власть, где краеугольным камнем выступает принцип "кто владеет информацией – тот владеет миром". Но это положение постепенно теряет свою актуальность, и важнейшим ресурсом власти становится уже не столько информация, а то, как актер умеет ей управлять, ее контролировать и, главное, ее создавать. Таким образом, информация приобретает образ конструкта, который в профессиональных руках становится и валютой, и оружием, и способом борьбы за власть, а конструирование информационного пространства приобретает значение ведущего навыка, который является важнейшим критерием образа представителя информационного общества как модели постсовременности.

Характерные изменения способов коммуникации, в частности, с технической стороны, возникновение ее новых форм и "емкостей протекания" обновили всю коммуникационную структуру и привели к постепенному обновлению способов интерпретации индивидом мира [1.С.116]. В связи с этим, отличительной особенностью современного мира, безусловно, можно назвать появление виртуального пространства – среды сетей современной коммуникации и обитания информации, наполненной смыслами и образами. Процессы виртуализации жизни индивида становятся неотъемлемой частью его социализации, что не просто влияет на его поведение, но трансформирует его сознание и способ мышления. Например, для старшего поколения характерно линейное, последовательное восприятие окружающего мира: одно следует за другим, существует необходимость сначала изучить всю информацию, и только после сделать выбор или провести анализ для принятия решения. Представителя постсовременности отличает гипермышление, для

которого свойственна активнейшая мобильность процессов восприятия и обработки поступающей информации. Ему достаточно доли секунды при взгляде на интернет-страницу, чтобы определить характер всего контента, продумать несколько альтернатив последующих ходов, исключить варианты и принять решение. Совершенствование технологий по работе с виртуальным миром позволяет стирать границы реальностей и, тем самым, расширять социально-политическое пространство, объединять информационные потоки в единую реальность, при этом бессознательно обязывая индивида постоянно следовать новейшим тенденциям как неофициальному условию существования в новом обществе. Гонка за трендами и улучшениями в технике – становится важным аспектом социальной жизни, и постепенно это приводит к пониманию о необходимости собственного совершенствования. Как это сделать, что нужно изменить в себе – ответы на эти вопросы дает только новое знание. Постепенно поиск полезной информации превращается в автономное состояние человека, что в результате изменяет его природу. Индивид постепенно приобретает зависимость от «информационного погружения», потому что данная среда позволяет преодолеть многие социальные барьеры. К примеру, разрешается проблема коммуникации вследствие характера личности, физических недугов или социальных различий. Преодолевается проблема просвещения: незнание о многих областях жизни исчезает посредством свободного доступа к любой информации при помощи обычной поисковой интернет-системы. Сегодня обладателем знания может стать практически любой человек. Добыть знание становится все проще, а самого знания – все больше. Таким образом, информация становится ключевым аспектом жизнеобеспечения общества и, в частности, индивида. Параллельно этим процессам знание о мире утрачивает свою особенность и исключительность. Безграничный поток информации создает эффект массовости смыслов, и преимущество виртуального пространства оборачивается неоднозначными в оценке для человека последствиями. Виртуальность формирует специфическую форму культуры – неподлинную и симулятивную, где содержанием выступает "не производственный мир товаров и услуг, а символический мир брэндов, рекламы и целого ряда технологий" [4.С.75-76]. Этой теоретической симуляцией индивид уводит себя из реальности в гиперреальность – это то, что сегодня называют виртуальным пространством, символическим миром. По мнению И.А. Мальковской, современная

культура в виде постмодерна "репрезентирует смысл, который с самоочевидностью нам не дан, более того, умышленно порой "скрыт" [Там же.С.77]. Жизнь социума из естественных поступательных процессов изменения приобретает все более искусственный характер. Р.Инглхарт употребляет термин "постматериалисты" для обозначения современной общности индивидов, формирующейся в контексте универсализации образа жизни и ценностных ориентаций [2]. Сегодня этот процесс можно назвать массовизацией общества, а итоговый продукт – массовый человек, который в результате становится благоприятным объектом для управления и конструирования его социально-политического пространства.

На сегодня прослеживается тенденция: человек XXI века вследствие тотальной информатизации искусственным образом создает условия трансформации общества, используя для этого коммуникацию как технологию внедрения и распространения информации. В итоге, можно говорить о том, что средства массовой коммуникации оказываются инструментом социального строительства реальности, а доступность знания как современная форма просвещения, таким образом, обеспечивает условия массового обмана [3.С.148-152]. К примеру, массовое распространение и заселение демократический ценностей как единственно верных, становится больше похоже на политическую пропаганду, как, в свое время, это происходило с ценностями коммунизма и фашизма.

Если взглянуть на некоторые рассмотренные аспекты в совокупности, можно заключить, что происходит обновление социально-политического пространства через процессы информатизации и технологизации общества. Таким образом, концепция информационного общества уже реализуется на практике, но под контролем человека, что позволяет говорить о наличии конструируемой составляющей. Профессор Готтхард Бехменн (Институт технологий Карслруэ Германии) говоря о современности, считая, что мы движемся по направлению к обществу знания, сегодня рассматривает термин "информационное общество" скорее в качестве политической программы, чем теоретическим понятием [1.С.106]. Таким образом, информационное общество, изначально имевшее положение теоретической модели образа будущего, в эпоху информационной революции приобретает еще и практическое применение в качестве эффективной политической технологии, используемой в управлении и манипулировании общественным сознанием. Используя данную модель как способ коммуникации власть устанавливает

ливаает «прямую линию» с человеком и формирует у него необходимые представления о мире, исправляет или вкладывает новые образы социально-политического пространства.

Данная проблематика очень популярна сегодня в западной науке, поскольку технологическая и информационная оснащённость там носит высокий уровень. Но учитывая то, как быстро данные процессы распространяются в нашей стране, как они влияют на состояние и поведение внутри общества, имеет смысл начать обсуждение проблемы реализации моделей постсовременности в нашей стране, учитывая российские особенности.

Список литературы

1. Бехманн Г. Современное общество: общество риска, информационное общество, общество знаний. М.: Логос, 2010. 248 с.
2. Инглхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющееся общества. Режим доступа: http://www.polisportal.ru/files/File/puvlication/Starie_publicacij_Polisa/I/1997-4-2-Ingelheart_Postmodern.pdf (дата обращения: 25.04.14).
3. Луманн Н. Реальность массмедиа / Пер. с нем. А. Ю. Антоновского. М.: Праксис, 2005. 256 с.
4. Мальковская И.А. Многоликий Янус открытого общества: опыт критического осмысления ликов общества в эпоху глобализации. М.: КомКнига, 2005. 272 с.
5. Швецов А.Н. "Информационное общество": теория и практика становления в мире и в России. М.: КРАСАНД, 2012. 280 с.

КОНСТРУИРОВАНИЕ ПАРАРЕАЛЬНОСТИ НЕВЕРБАЛЬНЫМИ СРЕДСТВАМИ

Юркевич Елена Николаевна

доктор философских наук, профессор,
заведующая кафедрой логики
Национальный юридический университет имени Ярослава Мудрого
Украина, г. Харьков

Лаптинова Юлия Ивановна

преподаватель кафедры иностранных языков
Харьковский национальный экономический университет имени С. Кузнеця
Украина, г. Харьков

Человек в процессе социальных взаимодействий наделяет весь предметный мир значениями. «Общество рисуется Барту как организм, непрестанно секретизирующий знаки и с их помощью структурирующий действительность» [1.С.11]. Язык формирует образ действительности в сознании субъекта, который является условным, виртуальным, однако это та реальность, «которая интерпретируется людьми и имеет для них субъективную значимость» [2.С.38]. Создаваемая людьми дискурсивная реальность обладает огромной символической властью (силой смыслового воздействия) – возможностью создавать и навязывать определенные представления, мнения, ассоциации, формировать ценности, жизненные установки, идеалы, мотивы поведения. Человек вынужден приспосабливаться не к окружению, а к «псевдо-окружению», которое им управляет [4.С.14].

Социальная реальность (как система символических значений) постоянно развивается, поскольку производится индивидуумами совместно в процессе разговора и социальных практик. Общаясь, мы слушаем не только словесную информацию, но и смотрим в глаза друг другу, воспринимаем тембр голоса, интонацию, мимику, жесты. Наряду с процессом обмена вербализованными смыслами, все время идет обмен невербализованными содержаниями. В конструировании реальности, по мнению Бурдьё, играет роль и отбор средств передачи содержаний [3.С.48]. Именно на отборе средств передачи содержаний (контента), а не только на отборе событий и фактов, конструируется реальность [Там же]. Передаваемая информация может воплощаться в самых разных знаковых системах. «Слово (и текст) стали рассматривать лишь как частное выражение более широкого понятия – знака. Платье, поза, жест могут быть красноречивее слов, это – "невербальные тексты"» [Там же]. Следовательно, у массмедиа есть неограниченные как языковые, так и неязыковые возможности по конструированию образа познаваемых предметов и событий в сознании субъектов. Изучение неязыковых средств, с помощью которых конструируется социальная реальность, представляет собой особую проблему социальной философии, рассмотрение которой актуализируется в связи с необходимостью противостоять силе воздействия невербальных текстов (дискредитировать властное, манипулятивное воздействие невербальных текстов) с целью сопротивления манипулированию и утверждения свободы мышления.

Цель статьи – раскрыть нелингвистический механизм медийного конструирования социальной реальности и проследить влияние последней на форму социальных взаимодействий.

Понять внутреннее устройство (манипулятивную силу) нелингвистического механизма возможно при использовании аналитических теоретических средств современной семиотики. Современные методики исследования невербальных практик масс-медиа представлены в работах Р. Барта, П. Бурдьё, Ж. Лакана, М. Фуко, У. Эко, Ж. Деррида, Ю. Кристевой.

Социальная реальность дискурсивно конструируется с помощью определённых понятийных средств, т. е. языка, который предоставляет категории для интерпретации явлений социального мира. Через язык можно познать и эксплицировать значительную часть концептуального содержания сознания. Между тем, в объективной действительности остается то, что не может быть логически организовано, упорядочено и представлено в дискретном виде. Определенная часть концептов индивидуального сознания не подлжит вербализации. Такие элементы действительности, которые остаются вне упорядоченности и вне дискретности, «присваиваются» невербальным мышлением. Подвергаясь переработке на невербальном уровне, они составляют сферу бессознательного, которая презентуется в иной, нелингвистической семиотической системе, которая также влияет на поведение и без которой была бы невозможна адаптация в целостном мире. Действительность же в результате параязыкового воплощения становится знакомой, узнаваемой паралингвистической (недискурсивной) знаковой системой. Таким образом, невербалика предстаёт средством доступа к сознанию человека, его концептосфере, к содержанию и структуре концептов как единиц мышления. Вербальный язык, таким образом, является наиболее развитым, но не единственным средством общения и объективации реальности. Слова хорошо подходят для передачи логической информации. В то же время, чувства лучше передаются невербально. Согласно оценкам ученых 60% информации, передающейся при эмоциональном общении, проходит по невербальным каналам коммуникации. Речь выступает как конкретный способ закрепления и передачи знания о себе и мире в виде обобщенных понятий. Несловесная (бессловесная) речь выступает способом закрепления и передачи содержаний в виде паралингвистических знаков (интонация, тембр). Специфика языковой номинации в том, что любой индивидуальный предмет (вещь, мысль, эмоция) подво-

дится под общие категории, а последние не умеют улавливать и удерживать «интимное», «неповторимое» и т. п. Номинация как бы «изображает» свой предмет, называет, именуется, но не «выражает», не способна «выражать», передавать боль или радость, полноту и неповторимость переживаний, мыслей. Передать спонтанную эмоцию можно только невербаликой – при помощи живого жеста, взгляда, интонации. Слова все время сопровождаются паралингвизмами, а значит коннотируются дополнительными представлениями, вызывают целый комплекс коннотативных образов.

Невербальные знаки отличаются от словесных тем, что они:
- во-первых, передаются и воспринимаются бессознательно (неосознанно). Невербальное общение, как правило, спонтанно и непреднамеренно. Мы обычно формулируем свои мысли в виде слов, наши же поза, мимика и жесты возникают произвольно, помимо нашего сознания. В настоящее время невербальное общение достаточно хорошо изучено и для достижения нужного эффекта с успехом может контролироваться. Однако мы можем контролировать часть параметров невербального общения. Но мы никогда не будем в состоянии контролировать все параметры, так как человек может держать в голове одновременно не более 5-7 факторов [5]. Таким образом, мы сообщаем гораздо больше, чем можем проконтролировать. Коммуникация определяется сознательным намерением адресанта сообщить нечто адресату. Бессознательное реагирование больше похоже на интеракцию – взаимореагирование на невербальные знаки;

- во-вторых, они не декодируются, а интерпретируются. И слово, и невербалика в равной мере обладают значением, однако если слово требует «декодирования» однозначного для всех, владеющих данным языковым кодом, то невербалика, напротив, поддается лишь той или иной «интерпретации», связанной с интуицией, культурным кругозором воспринимающего. Иными словами, не удовлетворяет классическому семиотическому постулату о взаимной предопределенности означающего и означаемого. То, что мы «говорим» с помощью взглядов, молчания, жестов, мимики, движения глаз, интонации, имеет бесконечное множество интерпретаций. И хотя часть невербального языка универсальна, – все младенцы одинаково плачут и смеются, – другая часть, например, жесты, различается в разных культурах.

Итак, наличие таких элементов действительности, которые остаются вне упорядоченности и вне дискретности, которые при-

крепляются к невербальным знакам, которые передаются и воспринимаются неосознанно и имеют бесконечное множество интерпретаций, как раз и обуславливает появление имплицитной паралингвистической реальности, которая «паразитирует» на лингвистической. Действительность распадается на вербальную и невербальную реальности, которые представляют её (действительность) посредством лингвистической и нелингвистической семиотических систем. «Наравне с логосферой (значения и смыслы социальных взаимодействий) в культуре можно выделить особый мир графических и живописных форм, воспринимаемых с помощью зрения – эйдосферу (от греческого слова эйдос – вид, образ)» [3. С.48]. Парадискурс – это визуальное или какое-либо иное (несловесное) выражение (представление) реальности. Парадискурс – это специфическая модель мира, которая представлена невербальной семиотической системой. Если дискурс может пониматься как совокупность любых языковых практик, в границах которых конструируется весь спектр значений и смыслов социальной реальности, то парадискурс – совокупность практик означивания, в границах которых конструируется весь спектр образов в сознании, которые вызывают ассоциации, влияют на чувства, мнения и поведение. Невербалика (взгляды, молчания, жесты, мимика, движения глаз, интонации) создаёт парареальность фантазмов, страхов, фобий, представлений, ассоциации.

В результате параязыкового воплощения действительность становится недискурсивной парареальностью, не менее значимой знаковой (семиотической) системой нежели дискурсивная, которая обладает специфическими свойствами:

- материальностью (чувственностью);
- зависимостью от вербальной;
- силой манипулятивного воздействия;
- паструктурностью.

Материальность. Если словесный язык предоставляет категории для интерпретаций (называния, именованя) явлений социального мира, то несловесный язык представляет формы, тела для выражения (передачи) содержаний. Парадискурс отличается от дискурса тем, что он материален. Это вполне материально-чувственная реальность, воспринимаемая органами чувств, не столько понимаемая, сколько ощущаемая. Однако это знаковая реальность. Знак всегда указывает на что-то: предмет, явление, понятие. Параязык представляет собой знаковую систему, с помощью

которой происходит объективация реальности. Знаки и знаковые системы являются объективациями, поскольку они доступны независимо от каких-либо субъективных состояний и установок.

Зависимость. Пара-реальность продуцируется активностью внешней по отношению к ней лингвистической реальности. Пара-реальность не является автономной, она паразитирует на лингвистической, надстраивается над ней (дополняет ее, искажает или замещает). Парадискурс существует актуально до тех пор, пока активна порождающая реальность. Отношения между параязыковой, недискурсивной и языковой, дискурсивной (базирующейся на возможностях образного мышления) моделями мира можно считать взаимодополняющими. Для наилучшей адаптации к социальной среде как важной части окружающего мира необходима взаимодополняющая активность двух типов мышления: образное обеспечивает многосторонность подхода, а вербальное – организацию творческого акта, ограничивает его потенциальную хаотичность и способствует критическому анализу.

Манипулятивность. Парадискурс осмысливается как специфический тип социального «письма», действенная форма моделирования действительности, которая обладает собственной силой смыслового воздействия. В феномене недискурсивной реальности мы усматриваем общественный механизм, обладающий такой же принудительной силой, как и дискурсивная реальность. Параязык, также как и язык, подчиняет индивида, поскольку последний всегда следует структурам его системы. Потребляя невербальные медийные тексты, человек получает некие «априорные» модели, образы, благодаря которым у него складываются устойчивые чувствования, эмоциональные предпочтения, неосознанные желания. Природа невербальной манипуляции состоит в наличии скрытого воздействия – посылаемое невербальное сообщение будит в сознании адресата те образы, которые нужны манипулятору. Образы, как и слова, обладают суггестивным значением и порождают цепную реакцию воображения. Сообщение, «упакованное» в невербальные типы знаков, способно длительное время поддерживать интерес и внимание человека, поскольку воздействует через иной канал восприятия, нежели вербальное. Кара-Мурза различает «два разных типа восприятия, которые входят в резонанс и взаимно «раскачивают» друг друга – восприятие семантическое и эстетическое. Семантика убеждает, эстетика обольщает» [5.С.87]. Эффективность проникновения невербального сообщения в подсознание несрав-

ненно выше, чем у вербального сообщения, поскольку оно не убеждает, а «обольщает» (Кара-мурза) или «соблазняет» (Бодрийяр). В результате масс-медийный парадискурс своими неуловимыми и практически неосознаваемыми действиями структурирует познавательные модели сознания человека и тем самым символически конструирует его поведение. Невербальный масс-медийный дискурс является основным источником формирования социальных репрезентаций, общих мнений, моделей и мотивов индивидуальных действий, и тем самым задает базовые параметры конструирования всей символической среды социального взаимодействия.

Параструктурность. Парадискурс становится неотъемлемой частью предсознания человека. Эта недискурсивная социальная реальность предстает совершенно иным языком, нежели тот, который служит объектом изучения лингвистов. Это вторичный язык, единицами которого являются уже не монемы и фонемы, но образы (внеязыковые образования), а это значит, что семиология пытается проникнуть в невербализованные смыслы, содержания, которые не поддаются словесной презентации. Это уровень производства невербализованных или невербализуемых содержаний (смысло-образов), область стихийно протекающего, «иррационального» опыта, внеупорядоченности и внедискретности. Это параструктурная смысловая множественность до логико-вербальной переработки, параструктурированный семиотический продукт, который не может быть логически организован, упорядочен и представлен в дискретном виде, и который подчиняется определенным правилам, иными словами, вполне поддается рациональному анализу. Такие содержания (смысло-образы) напоминают динамический процесс «означивания» и кипящую магму «множественных смыслов» или «предсмыслов», образующих тот уровень произведения, который Барт назвал уровнем Текста, а Кристева – «гено-текстом». Фено-текст, по Кристевой, есть готовый, твердый, иерархически организованный, структурированный семиотический продукт, обладающий вполне устойчивым смыслом. За ним скрывается «вторая сцена», где происходит интенсивная семиотическая работа по производству фено-текстового смысла. Эту «вторую сцену» Ю. Кристева и назвала гено-текстом [6].

Невербальное общение структурировано иным способом, нежели вербальное. Язык выстраивает семантические поля и смысловые зоны, в организации которых помогают словари, синтаксис, грамматика. Параязык выстраивает семантические поля, однако,

без словарей, синтаксиса и грамматики. Не существуют общепринятые словари и правила компоновки (грамматика) жестов, мимики, интонации, при помощи которых мы в состоянии однозначно передать свои чувства. Если лингвистика склонна понимать язык как константную структуру, то параязык – это параструктура.

Обладая рядом таких специфических черт, недискурсивная реальность утверждает принципиально иную форму социальных взаимодействий, формирует иную модель/порядок/режим общения в обществе – не коммуникативное общение, а интерактивный контакт. Между отправителем и адресатами невербальных сообщений не может произойти рациональная коммуникация, а происходит непосредственная интеракция – они не сообщают и не воспринимают сознательно сообщение с целью понимания, что является необходимым условием коммуникации. Парадискурс парализует всякую способность к критическому анализу, а значит, исключает режим рациональной коммуникации и устанавливает порядок интерактивных контактов. Интерактивный порядок общения – это ситуация невозможности или нежелания говорить (использовать связную речь); ситуация однонаправленного взаимовоздействия; состояние «неответа» и «недиалога», ситуация не убеждения, а обольщения-совращения с эмоционально-чувственной акцентировкой, которая приводит к «бездумному приятию» информации, отсутствию альтернативного дискурса. Здесь задействуются ассоциативное мышление, метафорическое отношение к информации, Усвоение информации происходит без оценки и размышления над сообщаемым. Невербальный текст «соблазняет» потребителя, обращается не к аналитическим способностям, а к эмоциям, предлагает поверить в указанные процессы без их логического осмысления.

Вывод. Мир создается посредством языка во взаимодействии с другими людьми. Реальность оказывается слишком сложной и многозначной, чтобы быть полностью осознанной, усвоенной с помощью логико-знакового мышления. Она не всегда поддается структурированию, поскольку сама по себе не упорядочена и не дискретна. Невербализованные концепты, которые не могут быть логически организованы и представлены в дискретном виде, «перерабатываются» невербальным мышлением и находят выражение в нелингвистической семиотической системе. Наличие бесконечно разнообразных смыслов как раз и обуславливает расслоение единой действительности на дискурсивную (лингвистическую) и недискурсивную (паралингвистическую). Действительность распадается

ется на вербальную и невербальную реальности, которые представляют её (действительность) посредством лингвистической и нелингвистической семиотических систем. XX век показал немислимые ранее возможности знаковых систем, как средств власти. Особое место заняла невербалика, как одно из главных средств господства и социальной власти в современном мире.

Невербальные знаки отличаются от словесных тем, что они передаются и воспринимаются бессознательно, они не декодируются, а интерпретируются.

Действительность в результате невербального воплощения становится знакомой, узнаваемой, то есть – значимой знаковой (семиотической) системой – парадискурсом, условной парареальностью, которая характеризуется: материальностью (чувственностью); зависимостью от вербальной; силой манипулятивного воздействия; параструктурностью.

Глобальным рынком невербальных медийных технологий создаётся новая информационная (недискурсивная) среда, которая вызывает к жизни новые отношения, формы и способы общения между людьми. Обладая рядом таких специфических черт, недискурсивная реальность утверждает принципиально иную форму социальных взаимодействий. Общая направленность развития невербальных средств распространения информации состоит в утверждении нового интерактивного режима взаимоконтактирования вместо коммуникативного режима взаимопонимания. Интеракция – это эффективный и занимательный субститут коммуникации, связанной речи, как «одной из самых действенных форм сопротивления манипулированию и утверждения свободы мышления» [3].

Существует два способа, которыми люди описывают, интерпретируют или каким-либо иным образом делают для себя понятным этот мир (включая их самих). Либо с помощью коммуникации как «формы понимания мира» либо с помощью интеракции – формы чувственного взаимореагирования (взаимоконтактирования). Оба способа представляют собой формы адаптации к окружающей среде. Через дискурсивную модель объяснения мира человек «понимает» мир, через внедискурсивную – «контактирует».

Список литературы

1. Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. М.: Прогресс. 1989, 616 с.
2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. 323 с.

3. Бурдьё П. О телевидении и журналистике. М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», Институт экспериментальной социологии, 2002. 160 с.
4. Дьякова Е.Г., Трахтенберг А.Д. Массовая коммуникация и проблема конструирования реальности: анализ основных теоретических подходов. Екатеринбург: УрО РАН, 1999. 130 с.
5. Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. М.: Эксмо, 2000. 864 с.
6. Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики. М., 2004. С. 114–135.

СОЦИАЛЬНОЕ ЗЛО В ДИСКУРСАХ ОБЪЕКТИВАЦИИ И СУБЪЕКТИВАЦИИ

Яркеев Алексей Владимирович

кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник
Удмуртский филиал Института философии и права
Уральского отделения Российской академии наук
Россия, г. Ижевск

Вопрос о сущности социального зла разрабатывается в рамках различных социально-философских концепций. Однако множество определений и пониманий социального зла только увеличивают степень его концептуальной неопределенности.

В социально-философском дискурсе онтологический статус исследуемых явлений традиционно устанавливается путем отнесения их к сферам объективности либо субъективности. Эта методологическая альтернатива в области социальных наук восходит к теоретическим установкам Э. Дюркгейма и М. Вебера, призывающим либо объяснять социальные действия внешним образом наподобие физических явлений, не прибегая к понятию смысла (то есть брать их как социальные факты), либо искать стоящие за действиями субъективные смыслы (то есть осуществлять понимание действий). Исходя из этого, возможны два подхода к объяснению и пониманию феномена социального зла, задаваемые соответственно позициями объективизма и субъективизма.

Объективистский подход при трактовке социального зла опирается на категорию действия, поскольку действие есть то, что,

с одной стороны, формирует социальную действительность, с другой стороны само испытывает обуславливающее влияние социальной действительности на свой характер. Действие, осуществляемое в режиме зла или приводящее к нему в итоге, выступает соответственно как «злодеяние» либо как «злодейство». Носителем такого действия, его субъектом, является «злодей».

Согласно Г. Лейбницу, любое явление имеет свои порождающие причины (условия). Это положение было сформулировано Г. Лейбницем в «Монадологии» под названием «великий закон достаточного основания», суть которого в том, что ничего не случается без того, чтобы было какое-то основание. Исходя из этого, основания злых поступков отыскиваются либо в природе, либо в обществе. Первая точка зрения может быть представлена, например, позицией Т. Гоббса, согласно которому естественное состояние человечества – это «война всех против всех», при которой «человек человеку волк». Вторую точку зрения можно увидеть в философии Ж. Ж. Руссо, согласно которой человек по природе своей добр (сострадателен по отношению к другим), но именно общество (в частности, институт собственности, в трактовке Руссо) делает его злым, порочным.

Не вдаваясь в подробности большого количества различных натуралистических концепций, можно сказать, что теории естественного происхождения добра и зла связывают их существование с животным началом в человеке. Животность в человеке как существе социальном сохраняется в виде природных (то есть врожденных) инстинктов, образующих фиксированные схемы поведения, сводящиеся к проявлению агрессии либо расположенности по отношению к другим индивидам. Одной из наиболее ярких работ такого рода является книга К. Лоренца «Так называемое зло. К естественной теории агрессии» [14].

Концепции социальных источников зла возлагают ответственность за его происхождение на объективные условия существования человека в обществе. Так, например, представители бихевиоризма утверждают, что человеческое поведение формируется исключительно под воздействием социального окружения, то есть определяется не «врожденными», а социокультурными причинами. Бихевиористы выносят за скобки все субъективные факторы как нерелевантные, поскольку они не поддаются непосредственному наблюдению и поэтому не могут являться предметом истинного научного исследования. Вместо этого социальные науки должны

заниматься обнаружением того, как и какие механизмы стимулируют определенное человеческое поведение: человек стремится к позитивным стимулам и старается избегать негативных. С этих позиций агрессивность и деструктивность являются приобретенными, если в процессе социализации человека они не встречают препятствия (наказания, негативных стимулов) и ведут к намеченной цели (позитивным стимулам).

Закон достаточного основания с необходимостью (у всякой достаточной причины существования чего-то должна быть своя достаточная причина, и т.д.) приводит к конечной причине, которая является причиной самой себя, *causa sui*. Такой причиной может быть только Бог как Абсолютный субъект. Так принцип объективности на пределе своего полного развертывания (абсолютная объективность, выражающаяся в категориях «закон», «инстинкт», «историческая необходимость» и т.п.) «выворачивается наизнанку» принципом абсолютной субъективности. Тогда всё существующее предстает как творение Бога в соответствии с его замыслом. «Замысел» дословно есть то, что находится «за» пределами человеческого мышления и понимания, то есть это некий божественный план, проект, который как таковой остается абсолютно сокрытым или непроницаемым для человека. Однако принципиальная неэмплируемость божественного замысла делает наше знание добра и зла, их различение, негарантированным. Иными словами, где гарантия того, что то, что мы считаем злом, не является на самом деле добром с точки зрения Бога, и наоборот? Этот тупик является позитивным условием нашей моральной свободы (по И. Канту), но имеет своей обратной негативной стороной произвол. Именно поэтому С. Жижек справедливо переворачивает традиционную формулу, согласно которой «Если Бога нет, дозволено все». Его формула имеет такой вид: «Если Бог есть, тогда все дозволено». Действительно, незнание божественного замысла позволяет нам приписывать ему какое угодно содержание и тем самым легитимировать самые ужасные злодеяния: «...урок сегодняшнего терроризма, – пишет Жижек, – состоит в том, что если Бог есть, то все, даже убийство сотен невинных наблюдателей, дозволено тем, кто заявляет, что он действовал от имени Бога, в качестве проводника Его воли, поскольку, очевидно, прямая связь с Богом оправдывает нарушение нами любых “слишком человеческих” ограничений и условий. Главным доказательством этого служат “безбожные” сталинские коммунисты: им было дозволено все, поскольку они счи-

тали себя непосредственным орудием своего божества, Исторической Необходимости Движения навстречу Коммунизму» [11.С.106]. С этой точки зрения, по мнению С. Жижека, все разговоры о необходимости проводить четкое разграничение между подлинной «доброй» религией и ее патологическим злоупотреблением попросту несостоятельны: «...без религии добрые люди делают добрые дела, а злые люди – злые дела, но только религия может заставить добрых людей делать злые дела» [9.С.222]. В этом смысле, полагает С. Жижек, атеизм является подлинным этическим опытом, в соответствии с которым субъект берет на себя всю полноту ответственности за свои поступки и творит добро не потому, что так угодно Богу, а просто потому, что не может поступить иначе, если хочет жить в ладу с собственной совестью.

С. Жижек ссылается на то место в «Критике практического разума» у И. Канта, где делается предположение о том, что бы с нами было, если бы мы имели прямой доступ к сфере ноуменального: непосредственное созерцание Бога и вечности в их грозном величии превратило бы поведение людей в механизм. Абсолютная уверенность в то или иное содержание божественного замысла ставит людей в положение бездумных марионеток божественной воли. Действительно, истинные фундаменталисты в своей оторванности от земной реальности подобны ангельским куклам, которые «символизируют существ по природе невинных, изначальных: они естественно и грациозно отвечают на божественное повеление, в отличие от обычных людей...» [10.С.103]. Поэтому настоящие фундаменталисты характеризуются глубоким безразличием по отношению к образу жизни неверующих. В этом смысле, террористы-фундаменталисты не являются подлинными фундаменталистами, поскольку в отличие от них, испытывают нехватку веры как абсолютной уверенности. «Если сегодняшние так называемые фундаменталисты действительно верят, что они нашли свой путь к Истине, почему они должны видеть угрозу со стороны неверующих, почему они должны завидовать им? (...) В отличие от настоящих фундаменталистов террористы-псевдофундаменталисты глубоко озабочены, заинтригованы и зачарованы греховной жизнью неверующих. Чувствуется, что в борьбе с греховным другим они борются со своими собственными соблазнами» [11.С.70].

Если истинные фундаменталисты непосредственно сами искренне верят в Бога и некий божественный замысел (то есть полностью отождествляют собственную субъективность с абсолютной

субъективностью Бога), то террористы-псевдофундаменталисты нуждаются для поддержания своей веры в другом. Их вера носит смещенный и опосредованный характер и строится по такой имплицитной формуле фетишистской инверсии: «Сам я искренне не верю, но (я верю в то, что) есть другие, которые действительно верят». Иными словами, нехватку собственной непосредственной веры они пытаются восполнить верой другого. И, таким образом, их вера есть не что иное, как вера в веру другого. Нехватка абсолютной уверенности свидетельствует о неудаче полной объективации, «непереваренным» остатком которой, «костью в горле», является собственная субъективность. Этот избыток субъективности становится «травматическим ядром», источником беспокойства и тревоги, продуцирующим чувство вины и греховности. Эта «травма» является внутренним злом (радикальное зло, по Канту), с которым субъект пытается справиться посредством его объективации, приписывая это внутреннее зло какой-то внешней инстанции.

Поскольку только другой своей верой может обеспечить такому «расщепленному» субъекту онтологическую устойчивость, постольку образ жизни другого становится тем главным, вокруг чего выстраивается такая субъективность. Он пытается заставить другого искренне верить в то, во что он сам не верит, отсюда – насилие. «В глубине души террористическим фундаменталистам недостает искренней убежденности – и вспышки насилия служат наглядным тому подтверждением. Насколько хрупкой должна быть вера мусульманина, если он считает, что глупая карикатура в датской малотиражной газете представляет для нее угрозу?» [Там же.С.70]. Вместе с тем, он продолжает оставаться в состоянии тревоги, беспокойства по поводу того, что другой, даже если он ведет себя так, словно действительно искренне верит, на самом деле просто создает видимость аутентичной веры, выстраивая искусный обман. Образцовой схемой здесь служит опыт радикального, или метафизического, сомнения Декарта, в котором появляется демоническая фигура Бога-обманщика, а весь кажущийся мир предстает как результат Его злого умысла. Радикальное сомнение Декарта и вытекающая из него гипотеза «злокозненного гения» являются метафизической моделью всех конспирологических взглядов на происхождение социального зла. Конспирологический подход в сфере социального бытия реализуется в рамках различных теорий заговора, основывающихся на совокупности гипотез, в соответствии с которыми социальные явления предстают как результат злонаме-

ренных действий тайной группы лиц, осуществляющих управление социально-историческим процессом согласно некоему зловещему замыслу (согласно Канту, злые мысли могут быть только тайными). «В конечном счете, – пишет Й. фон Биберштайн, – мифы о заговоре, не оставляющие никакого места случайности и допускающие лишь планомерное развитие исторических событий, исходят из дуалистического представления о борьбе добра со злом. Поэтому они создают крайне упрощенную, мифологизированную картину истории. (...) Их приверженцы считают, что за внешней видимостью повседневного мира можно найти доступ в некую скрытую реальность, где и происходит самое главное» [15.С.12]. Опасность таких мифов состоит в том, что они способны санкционировать реальные злодеяния, которые направлены против тех, кого клеймят как заговорщиков, врагов общества. То есть взгляд, не замечающий в окружающем мире ничего, кроме зла, оказывается действительным злом. Происходит объективация собственного «злого» взгляда в фигуре «злобного наблюдателя». Миф о социальной реальности как об обманчивой видимости, сконструированной «злобным наблюдателем», инициирует тех, кто верит в этот миф, на совершенные действия по разрушению реальности: «Во имя победы над злом принимаются законы и правила, которые могут в итоге стать еще большим злом. (...) Поскольку зло – в других, кажется, что для победы над ним допустимо применение всяких методов» [16.С.298].

Подведем некоторые итоги. В обоих вариантах (объективация и субъективация) идет речь о субстанциализации социального зла. Объяснение бытия социального зла сводится к установлению его причин, которые по отношению к своему следствию являются внешними. В результате зло приобретает трансцендентный характер. Субстанциальный и трансцендентный характер социального зла приводит к его утверждению в качестве чего-то неизбежного, необходимого, универсального и даже вечного. Тем самым с человека снимается всякая ответственность за существование зла в мире. В противоположность теодицее (оправдание бога за существование зла в мире) можно говорить в этом случае о своеобразной антроподицее (оправдание человека за существование зла в мире). Творимое человеком зло оправдывается либо отсылкой к некоей абсолютной объективности (природные инстинкты, законы эволюции, условия социального существования, историческая необходимость и пр.), либо к абсолютной субъективности (воля Бога, замысел Творца, заговор тайных организаций). Злом являются сами эти

мифы, поскольку легитимируют определенные представления и действия, результатом которых становится умножение социального зла.

Так что же такое зло? Если следовать методу герменевтической онтологии М. Хайдеггера, то необходимо прислушиваться к тому, что говорит сам язык. Каждое слово – это концепт, из которого может быть развернута целая концепция. В русском языке слово «зло» производно от наречия «зело», означающего «слишком», «чрезмерно». Чрезмерность указывает на избыточность, которая есть нечто лишнее, или лишенное. Но лишенность – это отсутствие, не-хватка. Слово «лишенный» по-другому звучит как «лихой», что является производным от слова «лихо», то есть «зло». Следовательно, зло есть нечто, что имеет отношение к избыточности либо недостаточности. Традиционно, зло, начиная с Плотина, понималось только как какое-либо несовершенство (не-хватка) бытия. Поэтому для нас особый интерес представляет конструкция зла (порочности, *kakia*) в этических построениях Аристотеля. Так, у Аристотеля удаленность противоположных этических крайностей друг от друга приравнивается к взаимной удаленности друг от друга большой и малой величин. Середина находится между двумя видами порочности, один из которых – от избытка, другой – от недостатка. То есть здесь уже можно говорить о зле не только с точки зрения нехватки, но также и с точки зрения избытка.

Если использовать аристотелевскую геометрическую метафору отрезка прямой в контексте наших построений, то одна половина отрезка будет обозначать объективность, другая – субъективность, а срединная точка – это граница между объективностью и субъективностью. Крайние точки символизируют соответственно абсолютную объективность и абсолютную субъективность. Тогда зло – это то, что в субъективном плане предстает как лишенность (не-хватка) мышления, рефлексии, а в объективном – как чрезмерность, избыточность действия.

Как мы увидели, переход от поиска «внешних» причин социального зла к поиску причин «внутренних» осуществляется заменой злого деяния злым умыслом, а вместо фигуры «злодея» возникает фигура «злоумышленника». Слово «у-мысел» (по аналогии со словами «у-род», «у-божество», «у-бывание» и пр.; приставка «у-» обозначает удаление) указывает на неполноценность, изъян или – в предельном случае – полную лишенность мышления. Поэтому «зло-у-мышленник» – это субъект, характеризующийся не-хваткой

мышления. Библейская фраза «Ибо не ведают, что творят», произнесенная распятым Иисусом Христом о своих мучителях, как раз и передает тот факт, что они творят зло именно постольку, поскольку не мыслят, не задумываются о том, что они делают. В этой фразе – вся квинтэссенция зла.

Таким образом, две крайности – полная объективация и полная субъективация – образуют две стороны, которые на пределе «выворачиваются» друг в друга, – лишенность мышления оборачивается чрезмерностью действия. Точка середины как точка блага, добра – это точка субъект-объектного тождества, которая со стороны объективности предстает как добродетель (благодеяние), а со стороны субъективности – как благоразумие. Это точка тождества мышления и действия (мышление = действие), где само мышление выступает как полноценное действие. Речь, следовательно, идет о деятельности мышления. М. Хайдеггер в своем фундаментальном труде по онтологии мышления «Что зовется мышлением?» указывает на этимологическое родство немецких слов *denken* (мыслить) и *denken* (благодарить). Понимание *denken* через *denken* позволяет говорить о мышлении как о том, что буквально «дарует благо, добро» [18.С.146].

Точка середина не является неким гармоническим соотношением определенного «количества» действия и определенного «количества» мышления. Тут важно понять сам характер бытия этой середины (границы) как точки субъект-объектного тождества. У Ф. Шеллинга данное тождество разрабатывается как «субъективный субъект-объект», в то время как у Г. Гегеля, прижизненного оппонента Шеллинга, оно конструируется как «объективный субъект-объект». Философия Гегеля, по сути, превращается в грандиозную по своей радикальности и проработанности апологию социального зла. То, что мы воспринимаем как зло, является, по Гегелю, на самом деле лишь формой становления добра, в этом-то и состоит коварный замысел Абсолютного субъекта (Мирового Духа), обнаруживаемый нами в качестве «хитрости разума» в истории. В человеческой истории негативность зла предъясняется в изменениях, причиной которых выступают действия. Одним из наиболее радикальных действий в историческом процессе является революция. Доведение до предела такой трактовки гегелевской «Феноменологии Духа» осуществляется в работах А. Кожева, разработавшего террористическую концепцию истории. Рассуждение здесь сводится к следующему: поскольку любое действие является вместе

с тем и противодействием, постольку действие приобретает воинственные черты, а история человечества предстает как пространство борьбы. Если кровь не пролилась, говорил А. Кожев, значит, ничего и не произошло [8.С.19]. То есть критерием подлинного действия, изменяющего социальный мир в направлении трансцендентального замысла, становится жертва.

В качестве персонифицированной модели этого субъект-объектного тождества мышления и действия Х. Арендт предлагает фигуру Сократа, который совмещает в себе две страсти – страсть к мышлению и страсть к действию. Но не в том смысле, что Сократ пытается практически применить свои мысли или установить теоретические стандарты действия, а «в смысле того, что он в обеих сферах в равной степени у себя дома и легко может переходить из одной сферы в другую...» [2.С.165].

Противоположной фигурой, своеобразным антиподом Сократа, у Х. Арендт выступает Адольф Эйхман – человек, непосредственно отвечавший в гитлеровской Германии за так называемое «окончательное решение еврейского вопроса». Чуждость совершаемых им преступлений невозможно объяснить какими-то особенностями психологической структуры его личности. Это был, как пишет Х. Арендт под впечатлением от судебного процесса над Эйхманом в Иерусалиме, совершенно банальный человек, в котором не было ничего демонического, патологического или фанатического с точки зрения преданности фашистской идеологии. Единственное, что характеризовало его наиболее ярким образом, было даже не глупостью, а именно без-мысленностью [Там же.С.12].

Примечательно, что у Фомы Аквинского не всякое отсутствие и несовершенство бытия является злом. Под злом у него понимается отсутствие некоторого качества, которым субстанция сущего должна обладать по своей природе [16.С.56]. Так, отсутствие у человека крыльев не является злом, потому что природой человека наличие этого качества не предусмотрено, но оно является злом для птицы, поскольку крыльями птица должна обладать по природе. Зато по природе своей человек должен обладать мышлением, поэтому его отсутствие является злом для человека.

В своем понимании мышления как того, что позволяет воздерживаться от зла, Х. Арендт опирается не только на греческую традицию определения мышления как «внутреннего диалога с самим собой», но и на фундаментальную онтологию М. Хайдеггера, в которой мышление противопоставляется исчисляющему разуму,

логике и трактуется в качестве того, что должно отвечать на «зов бытия». В мышлении, следовательно, заключено при-звание (при-зывание) человека, которое требует от него быть ответ-ственным. Мышление сегодня является единственно возможным действием в мире, в котором все прочие действия становятся тщетными, избыточными, ибо, по словам М. Хайдеггера, «...прежний человек веками действовал уже слишком много и слишком мало мыслил» [18.С.36]. Знаменитый хайдеггеровский «онтологический поворот» состоит в том, чтобы переключиться с вопроса «Что делать?» на вопрос «Как начать думать?» [17.С.254]. М. Хайдеггер с теми или иными вариациями продолжает шеллингианскую традицию понимания бытия как себестождественной целостности, самоопределяющейся в структурах языка и мышления. Трактовка мышления как «внутреннего диалога» позволяет говорить о человеке как о бытии «два-в-одном», в котором «Я» существует как «Я»-субъект и «Я»-объект. Тождество, обращенное на себя, разворачивается в диалогической деятельности мышления самопонимающего и саморефлектирующего субъекта [5.С.33]. Саморефлексия обеспечивает внутреннюю согласованность «Я»-объекта и «Я»-субъекта, так как удерживает общую для них точку «Я» в центре рассуждений о мире. В противном случае происходит забвение «Я», что приводит к разрыву внутреннего отношения между «Я»-субъектом и «Я»-объектом с их последующей субстанциализацией. Это, как мы показали, реализуется в производстве мифов, относящих причины социального зла к природной/социальной объективности и трансцендентальной субъективности. На наш взгляд, адекватное концептуальное понимание социального зла способно предотвратить его мифологизирующую натурализацию, зачастую приводящую к еще большему злу. Для этого субъекту необходимо постоянно рефлектировать и видеть самого себя в собственных конструкциях, представлениях о внешней реальности.

Список литературы

1. Арндт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. М.: Изд-во «Европа», 2008. 424 с.
2. Арндт Х. Жизнь ума. СПб.: Наука, 2013. 517 с.
3. Арндт Х. Ответственность и суждение. М.: Изд-во Института Гайдара, 2013. 352 с.
4. Аристотель. Сочинения: в 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. 830 с.
5. Бушмакина О. Язык и бытие: проблемы структурирования. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2009. 123 с.

6. Гегель Г. Наука логики. В 3-х томах. Т.1. М.: «Мысль», 1970. 501 с.
7. Декарт Р. Метафизические размышления // Декарт Р. Избранные произведения. М.: Государственное издательство политической литературы, 1950. С. 319-408
8. Декомб В. Современная французская философия. М.: Изд-во «Весь Мир», 2000. 344 с.
9. Жижек С. Год невозможного. Искусство мечтать опасно. М.: Изд-во Европа, 2012. 272 с.
10. Жижек С. Накануне Господина: сотрясая рамки. М.: Европа, 2014. 280 с.
11. Жижек С. О насилии. М.: Европа, 2010. 184 с.
12. Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение. М.: Изд-во «Европа», 2008. 516 с.
13. Жижек С. Чума фантазий. Харьков: Изд-во Гуманитарный Центр, 2012. 388 с.
14. Лоренц К. Так называемое зло. К естественной теории агрессии. М.: Культурная революция, 2008. 616 с.
15. Рогалла фон Биберштайн Й. Миф о заговоре. Философы, масоны, евреи, либералы и социалисты в роли заговорщиков. СПб.: Изд-во имени Н. И. Новикова, 2010. 400 с.
16. Свендсен Л. Философия зла. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 352 с.
17. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 447 с.
18. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М.: Территория будущего, 2006. 320 с.
19. Шеллинг Ф. Сочинения. В 2-х томах. Т. 1. М.: Мысль, 1987. 637 с.

СЕКЦИЯ 2. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ КОНСТРУИРОВАНИЯ МЕДИА-РЕАЛЬНОСТИ

СУБЪЕКТ МЕДИА-РЕАЛЬНОСТИ

Дорожкин Егор Леонидович
аспирант кафедры философской антропологии
ФГБОУ ВПО «Нижегородский Государственный Университет им. Лобачевского»
Россия, г. Нижний Новгород

Субъект всегда где-то в другом месте [1.С.130] и в зависимости от изменения технологий, структуры социума и идеологической сети, сама эта нездешняя локация субъекта также меняется. Поэтому, если мы хотим исследовать медиа-реальность не только с точки зрения ее материально-технической реализации, но и пойти дальше, рассмотреть как она вписалась в число конститутов социальной действительности, нам необходимо проанализировать субъекта медиа-реальности.

По своей сути медиа делают все, чтобы являться не совокупностью технических объектов, а продолжением наших глаз и ушей. Чтобы представлять не технически сложноорганизованным, бурлящим конфликтами влечений, расчетов и интересов intersubъективным пространством, а моим собственным естественным взглядом на мир, усовершенствованным оптикой высоких технологий. В отношении телезрителей медиа вполне успешно надевают маску естественности, что же касается интернета, то, несмотря на саму его достаточно свободную организацию, многие пользователи и здесь склонны к наивности. Т.е. субъект продолжает свою воображаемую жизнь так же, как если бы у нас до сих пор были лишь глаза, чтобы видеть и уши, чтобы слышать, свет/звук естественных вещей, в то время как он окончательно покинул плоть и погрузился в киберпространство. Изначально организованный именно символически, т.е. не имея ничего общего с визуальной целостностью объектов, он давно уже оказался в онтологически сложной ситуации, когда бытие его образов потеряло всякую целостность, отсылающую к естественному свету вещи. Сложностная

оптика медиа-реальности, отражающая, преломляющая и расщепляющая свет всеми гранями киноиндустрии, телеканалов, фотодизайна, социальных сетей, компьютерных игр и пр. и пр., давно уже прошла стадию болезненности вопросов по типу оригинал/копия, человек/машина, поставив нас перед фактом – оригинал=копия, человек=машина. Даже близкие человеческим сердцам нежные темы как, например, любовь, необходимо, с гносеологической и этической точек зрения, отбросить в рамках медиа-реальности, так как нет ничего, что маркетологи, политики и фундаменталисты использовали бы так же часто и столь же эффективно как “чувства лучшие мои”. Циничность, саркастичность, фейки, притворство, дистанцированность, часто встречаемые в интернет-сообществе, это не более чем адекватный механизм защиты и деятельности в киберпространстве. В то время как внимание поп-пивичкам и виртуальная игра в любовь представляют собой технонаивность.

Таким образом, медиа-реальность оказывается одним из конститутов социальной действительности именно потому, что полностью захватывает субъекта, не позволяя ему почувствовать никакого шва между органами чувств и техническими объектами, составляющими медиа-реальность. Субъект ускользнул. И ускользнул не от естественного мира природы, в котором он никогда и не был, а от классических дисциплинарных техник. Педагогика, психология и психиатрия, практикуемые в нашей стране, не имеют ни малейшего представления о том, где находится субъект, который они считают должным воспитывать и нормировать, т.е. подшивать к тем самым классическим дисциплинарным техникам, многие из которых напоминают жуткую машину, продолжающую заданный алгоритм работы, несмотря на то, что управлявших ею людей давно уже нет, равно как и нет той системы, в рамках которой ее функционирование было (или во всяком случае считалось) продуктивным. Корабли-призраки. И именно призраков ставит себе в услужение нынешнее правительство РФ.

Список литературы

1. Ragland-Sullivan E. Jacques Lacan and the philosophy of psychoanalysis. The University of Illinois Press, 1986.
2. Болъц Н. Албука медиа. М.: Изд-во “Европа”, 2011.
3. Лакан Ж. “Я” в теории Фрейда и в технике психоанализа. М.: Изд-во “Гнозис”, Изд-во “Логос”, 2009.

ВОЗВРАЩЕНИЕ К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЯЗЫКА В ОНТО-ЛИНГВИСТИКЕ Л. С. ЛИПАВСКОГО

Шадрин Алексей Анатольевич

кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии
ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»
Россия, г. Ижевск

Согласно концепту «Теории слов» Л. Липавского, внутренне присущие языку законы чрезвычайно просты: симметричная таблица исходных элементов, вращение и кристаллизация, сохранение весового соотношения, треугольник исходного смысла, расщепление значения при вращении, вероятность слова (отношения между ними предварительно рассмотрены в статье: Шадрин А. А. Конструирование языковой реальности в онто-лингвистике Л. С. Липавского: от вероятности значений к аналитике традиционных лингвистических моделей // Социальная онтология в структурах теоретического знания: материалы 4 Междунар. науч.-практ. конф., 25-26 мая 2012 г. Ижевск, 2012. С. 313-316.). Однако эти имманентные языку – сконструированные на дискурсивном уровне – онто-лингвистические законы, при их кажущейся простоте, позволяют заново переосмыслить не только основные каноны и вопросы лингвистики, но и узловые – сущностные – взаимоотношения между языком, человеком и миром.

Внутренняя связность, взаимозависимость и/или взаимообусловленность названных «законов», или принципов/начал, языкового основоустройства порождает бесконечное – необозримое – множество вариаций их возможных сочетаний и, соответственно, изменений внутри языкового континуума, где каждое слово образуется и развивается по-иному в сравнении с другими словами, имеет характерные отличия и свою собственную судьбу. Иначе, если сами названные принципы/начала инварианты, то число вариантов их разнообразных констелляций бесконечно, поэтому под влиянием комбинаторики языковых законов каждое слово вычерчивает свою собственную индивидуальную траекторию. Ее прослеживанию способствуют некие «особые признаки», или различные внешние («мелкие») отличия слова от других. Они служат «намёками», или «шифрами», на которые и необходимо обращать внимание при ре-конструкции/восстановлении истории слова. Но, поскольку это – индивидуальные «шифры», полный

список «особых признаков» дать невозможно, такая задача была бы бессмысленной, т.е. невыполнимой. Поэтому начатые Липавским герменевтические «заметки о словах» (имеется в виду последняя – шестая – часть трактата) могут быть продолжены, причем с произвольной точки, т.е. с любого слова или последовательности слов, принадлежащих тому или иному роду. Таких слов и последовательностей – неопределенное множество, и «заметки» о них – именно в качестве заметок – не нуждаются ни в строгой системе, ни в законченности.

Понятие кода, активно используемое в работах Р. Якобсона и У. Эко применительно к языку в целом и коммуникативным аспектам смыслопорождения в частности, Л. Липавским не задействуется. И термин «шифр» здесь не является его «аналогом»: «особые признаки», служащие «намекками» на этимологические «корни» слова, «...обязаны своим происхождением своеобразию траектории данного слова, как бы запечатлели в зашифрованном виде его историю» [4.С.287]. Современное состояние каменяющего языка предъявляет эти шифры как иероглифы, – в том смысле, что слова, утратившие родственные связи, уже не касаются, не проговаривают, не слышат друг друга. Этот негативный аспект современной языковой «иерографии» задается (и в дальнейшем все более усугубляется) ассоциативной проекцией на вещи, действия, свойства и отношения между ними. Однако с негативным аспектом непосредственно граничит и «позитивный». – Все та же ассоциативность (на современной стадии существования языка) порождает множество новых индивидуальных (проговариваемых либо прописываемых индивидами) смысловых линий и – одновременно – коммуникативных нестыковок, что свидетельствует о невозможности «кодировки» естественного языка, т.е. приведения его к однозначности по аналогии с языками искусственными. Естественный язык отличен от искусственного также тем, что «в искусственном имеется небольшое количество возможных форм и все они реализуются; в естественном количество возможных форм огромно и только небольшая часть их в каждом случае реализуется, в нем есть непредвиденность» [Там же.С.262]. Возможно, понятие кода в лингвистике и семиотике оказывается востребованным как раз в связи с нарастанием коммуникативных шумов (Н. Луман) и поиском способов их устранения. Но если любое (осмысленное) высказывание избыточно (У. Эко, О. Н. Бушмакина) и требует (нуждается в) интерпретации, то ассоциативность и виртуализация реальности (в открывшейся виртуальной глобализованной пространственно-временной перспективе) умножают

это требование, проецируя неопределенное множество возможных интерпретаций в гипертекстуальном пространстве современности. Неслучайно «Теория слов» Липавского возникает на стадии окаменения языка, когда его естественное развитие прекращается и изначально присущая языку субъективность, или избыточность, угасает. Но угасая внутри языка, она целиком переносится в область мышления, которую он (естественный язык как таковой) определяет к существованию. Движение, шедшее изнутри языкового континуума, сменяется на противоположное: язык становится мыслимым – конструируемым – объектом в различных областях знания, – лингвистике, математике, литературе. Концептуализируясь, он распознается уже в статусе языка-объекта, и в качестве полярных точек здесь могут быть определены области поэтического экспериментирования (различные направления в русском авангарде начала 20 в., в частности, фонетическая «заумь» А. Крученых, «геометрическая», или «векторная», теория языка В. Хлебникова, поэтика текучести А. Туфанова и др.) и математического моделирования (языки математической логики и программирования). Линия размежевания между *poesis*'ом и *gnosis*'ом прочерчивает границу между субъективизмом (ассоциативность) и объективизмом (формализация).

Существенное различие между понятиями кода и шифра состоит в том, что кодирование предполагает фиксированное преобразование информации из одного вида в другой и служит/используется для устранения ошибок при передаче данных. Если термины «код» и «информация» заимствуются из естественнонаучных – физических – моделей и затем становятся определяющими при конструировании различных автоматизированных систем и робототехники, то термин «шифр» отсылает к одной из старейших наук – криптографии, чья история насчитывает несколько тысячелетий. В криптографии понятие шифра притягивает к себе парное понятие ключа.

Какова «криптографическая стойкость» языка? Способен ли человек, будучи языковым существом (М. Хайдеггер), понять устройство языка, не выходя за пределы той системы, которой он принадлежит? Всегда уже присвоенный языковой системой, он в то же время (*a priori*) разделяет с ней свое существование, поскольку распознает себя (реализует эту возможность) в ее границах – во множестве имен, понятий и определений. «Криптографическая стойкость» языка становится ощутима именно тогда, когда она подвергается рефлексии, или сомнению. В концепте «Теории слов» язык как *logos* граничит

с человеком (gnosis) и миром (ontos). Традиционно философско-лингвистическое (или лингво-философское) разграничение между gnosis'ом и ontos'ом проводится в вопросе о том, «...создан ли язык «по установлению» (thesei) или «по природе» (physei) вещей?» [8.С.6.]. Многовековая история рассмотрения этого вопроса показывает, что в отношении его смысловой направленности язык демонстрирует абсолютную «криптографическую стойкость».

Предваряя историко-философское исследование такой – сложившейся в традиции – постановки вопроса и логические перспективы его решения, Б. В. Якушин отмечает: «Античная философия фактически высказала почти все возможные точки зрения, которые впоследствии главным образом углублялись и комбинировались. Если философ считал, что язык создан «по установлению», то он должен, естественно, отвечать на вопрос, кто его «установил», и здесь возможны следующие ответы: бог (боги), выдающийся человек... или коллектив людей (общество). Возможны комбинации этих ответов: человек, наделенный божественной силой, человек совместно с коллективом людей. Если же философ полагал, что язык создавался главным образом «по природе», то его гипотеза утверждала или то, что словам соответствуют свойства вещей, или то, что им соответствуют свойства человека (его поведение), или то и другое вместе» [Там же].

В четвертой части трактата («О языкознании») Липавский выделяет эти противоположные направления в структуре концепта «physei» (φύσει), совпадающие с линиями психологизации и натурализации в истолковании существа языка, отвергая как оноματοпозитическую теорию, так и теорию, приписывающую каждой букве «свое особое значение» и/или «эмоциональный оттенок». Ошибочность обеих теорий проявляется в ассоциативной производности опосредуемых ими представлений от других систем, не граничащих с языком непосредственно: «...систему речевых звуков привести в соответствие с системой эмоций так же невозможно, как и с системой природных звуков. Слишком различны все эти системы, и установление параллелизма между ними – всегда натяжка» [4.С.289]. Самоосновность, или автономность, языка как системы предполагает, что ему «так же нет дела до эмоций, как и до звуков или цветов. Все эти значения производны» [Там же]. Иначе, язык, безусловно, способен выражать эмоциональные состояния, или чувства, или даже подражать звучанию вещей мира, но не может (и не мог изначально) отражать (воспроизводить) другие – территориально внешние ему – порядки. В этом аспекте концепт

«Теории слов» не противоречит принципу произвольности, или немотивированности, языкового знака, утверждаемому Ф. де Соссюром и уточняемому – в пределах ассоциативности – Э. Бенвенистом.

Э. Бенвенист подчеркивает, что «произвольность существует лишь по отношению к явлению или объекту материального мира и не является фактором во внутреннем устройстве знака» [1.С.94]. Его структурное единство как носителя значимости обеспечивает «совмещенная субстанциальность означающего и означаемого». Поэтому произвольность характеризует не знак, а значение, чья подвижность (или «относительность») внутри языка обусловлена всей совокупностью знаков, заданных в их системном единстве. Системная организация языка позволяет «говорить о расположении и соответствии частей в структуре, доминирующей над своими элементами и обуславливающей их. Все в ней настолько необходимо, что изменения как целого, так и частей взаимно обусловлены. Относительность значимостей является лучшим свидетельством того, что они находятся в тесной зависимости одна от другой в синхронном состоянии системы, постоянно пребывающей под угрозой нарушения и постоянно восстанавливаемой. Дело в том, что все значимости суть значимости в силу противопоставления друг другу и определяются только на основе их различия. Будучи противопоставлены, они удерживаются в отношении необходимой обусловленности. По логике вещей необходимость подразумевает оппозицию, так как оппозиция есть форма выражения необходимости. Если язык представляет собой не случайный конгломерат туманных понятий и произносимых наобум звуков, то именно потому, что его структуре, как всякой структуре, внутренне присуща необходимость» [Там же.С.95].

По Бенвенисту, из признания двусторонности языкового знака – а это положение лингвистической модели Соссюра им признается – не должна следовать его характеристика как произвольного. Наоборот, связь между означающим и означаемым необходима, – в том смысле, что она субстанциальна. Под «совмещенной субстанциальностью» имеется в виду отсутствие в сознании говорящего (не лингвиста) «пустых форм» и «не получивших названия понятий». – Для того, кто высказывается, «знак целиком покрывает реальность и господствует над нею; более того, он и есть эта реальность (nomen omen, табу слов, магическая сила слова и т.д.) [Там же.С.93]. Сама же проблема «φύσει или θέσει?» как «переведенная на язык лингвистики философская проблема соответствия разума действительности» может быть решена

«только путем принятия той или другой точки зрения». – «Лингвист, возможно, в один прекрасный день сможет с пользой ею заняться, но пока ее лучше оставить» [Там же]. Парадоксальность (противоречивость) «совмещенной субстанциальности» заключается в том, что, реализуя принцип «*nomen est omen*», она тем не менее не является причиной самой себя (*causa sui*), поскольку предполагает предметную мотивацию обозначения (*motivation objective de la désignation*). Хотя эта мотивация и «подвержена действию различных исторических факторов», с точки зрения Бенвениста, как таковая, она остается неизменной и/или действительной для языка на протяжении всей истории его существования и развития, – в ассоциативной проекции на вещи, действия, свойства и отношения между ними. – Никакие иные проекции теоретической лингвистикой не просматриваются и потому для нее не существуют. А это значит, что «для современной науки о языке не существует самого вопроса об истории значений: она считает, что нынешний ассортимент понятий единственный возможный, он существовал в готовом виде всегда, разве что в более урезанном виде прежде. Для нее нет вопроса о трансформации смысла, как для естествознания не было вопроса о трансформации животных и растительных видов, пока они считались одинаковыми во все времена, незыблемыми» [4.С.291].

В «геометрической», или «векторной», теории языка В. Хлебникова каждому звуку речи приписываются особые, только ему присущие свойства, причем основная смысловая нагрузка – также, как и в «Теории слов» – падает на согласные: «...согласный звук скрывает за собой некоторый образ и есть имя» (Цит. по: [5]). Образно представленным согласным соответствуют различные геометрические движения, прочерчивающие определенную пространственную, или пространственно-временную, модель мира (заглавие одной из статей Хлебникова – «Время мера мира»); в одном из набросков Хлебников отчетливо проговаривает стремление «свести все понятия к немногим чисто геометрическим операциям на логическом поле» [Там же]. Каждый согласный характеризуется не единичным признаком, но точно заданным «пучком признаков» (термин Р. Якобсона), как бы обрисовывающим смысловой инвариант звука. Согласные соотносятся не только со звуковыми, но и со зрительными образами, наделяющими их формой и цветом: например, В предстает «в виде круга и точки в нем», Г обозначает «движение точки под прямым углом к основному движению...», Ч [видится] в виде чаши»; пространственная структура звука

(либо слова) окрашивается в разные цвета, например, цвет *M* – синий, «слово *он* = нежное как слабосмуглистая щека ребенка»; согласные сопоставляются и с арифметическими операциями: *K* – со сложением, *B* – с вычитанием, *C* – с умножением, *M* – с делением [Там же]. В наброске поэтического концепта азбуки «звездного языка» утверждается: «Если собрать все слова, начатые одинаковым согласным звуком, то окажется, что, подобно тому, как небесные камни часто падают из одной точки неба, так все слова летят из одной и той же мысли о пространстве» [Там же].

«Опространствливание», или геометризация, языка у Хлебникова тем не менее происходит не из внешних/трансцендентных языку оснований, но затрагивает его глубинное энергетическое начало, сохраняемое и предьявляемое каждым согласным звуком в той или иной – поэтически выраженной/прочитываемой – пространственно-временной перспективе. Язык самоосновен, как и природа, и обнаруживает с ней эту общность, зашифрованную в «первоатомах» звуков: «По-видимому, язык так же мудр, как и природа, и мы только с ростом науки учимся читать его» (Цит. по: [2.С.287.]). В подразделе «Геометричность языка», обращаясь к теории Хлебникова, Липавский отмечает: «Если отрешиться от ошибочного приписывания каждому звуку речи особых, ему только присущих свойств, то об этой теории, созданной поэтом, можно сказать, что она является наиболее глубоким проникновением в сущность языка. Ибо здесь язык выводится уже не из внешних ему свойств, не из подражания чему-либо, а из присущих самому процессу речи силовых линий, направлений освобождения энергии. Слова по этой теории являются как бы векторами испускания энергии. Все же и эта теория неправильна. Ошибка ее лежит не только в приписывании каждому звуку отличных от другого свойств, а гораздо глубже. Дело в том, что эта теория пользуется для определения изначальных векторов языка геометрией нашего пространства. А эта геометрия гораздо моложе языка и является до некоторой степени его же созданием. Действительно, наше представление о пространстве, наша геометрия есть абстракция абсолютно твердого тела, создавшаяся благодаря проекции языка на вещи и действия. Таким образом, теория эта приписывает языку нашу геометричность, на самом деле ему не свойственную» [4.С.290-291].

В «Философии искусства» Ф. Шеллинга рассмотрению языка посвящен параграф (§73), где философ говорит о самообъективации идеального единства в речи, или языке, существо которого раскрыва-

ется через разрешение особенного в общем, конкретного в понятии. Реальное единство, противоположное идеальному, представляет общеизобразительное, или пластическое, искусство, чьей формой становится материя. Оба единства распознаются как две стороны абсолютного, сущность которого составляет вечное продуцирование, равнозначное абсолютному утверждению, или познанию. Их взаимоотношенность применительно к идеальному единству рефлексирована в тождестве языка и мышления. – «Речь, взятая реально, есть то же разрешение конкретного во всеобщее, бытия в знание, которое идеально есть мышление. С одной стороны, речь есть непосредственное выражение идеального – знания, мышления, ощущения, хотения и т.д. – в реальном; постольку речь сама есть произведение искусства. Однако, с другой стороны, она также представляет собой произведение природы, причем нельзя предполагать, что она, как одна из необходимых форм искусства, непосредственно изобретена или создана искусством. Итак, она есть природное произведение искусства (ein natürliches Kunstwerk), каково более или менее все, что создает природа» [7.С.184-185].

Самообъективация абсолютного акта познания претворяется в различении двух форм, или сторон, его со-бытийного осуществления. Реальная сторона облечения бесконечного в конечное, становясь формой особенного единства, превращается в бытие. – Поскольку сам абсолютный акт познания тождествен идее бесконечного самоутверждения целого, в каждой из своих сторон – как в реальной, так и в идеальной – он продуцирует определенные, или особенные, единства. Воспринятое в своей относительности, реальное единство проявляется в виде утвержденного, или материи, и становится символом абсолютности идеи, которая познается здесь сквозь эту материальную оболочку. В идеальном мире идея оформляется в определенное идеальное единство, противопоставляемое – как особенное – реальному единству. – «Однако в качестве чего-то чисто идеального идея не объективируется, она возвращается в субъективное и сама оказывается субъективной; ...идея необходимым образом непосредственно стремится снова к оболочке, к телу, через которое она объективируется, не теряя своей идеальности; она интегрируется опять через реальное. В этом интегрировании зарождается наиболее соответствующий символ абсолютного, или бесконечного, утверждения бога, ведь это утверждение изображается здесь через реальное, не переставая оставаться

идеальным (что именно и является наивысшим требованием), и, как легко это усмотреть, этот символ и есть язык» [Там же.С.186].

Тем самым Бог в системе Шеллинга не выступает в качестве теологического понятия. Идея Бога выражает всеполноту (кантовское *universitas*) абсолютного акта познания, или бытия, заданного в бесконечной временной неопределенности и неограниченности (в дальнейшем тождество бытия и времени закрепляется в философской герменевтике М. Хайдеггера). Это Бог, освобожденный от «удушающих оков Вечности», на что и служит указанием, по С. Жижеку, вочеловечивание Бога в фигуре Христа (См. [3.С.21-22]). Это полнота бытия, развернутая во множественности собственных состояний, каждое из которых предъявляет мышление языка в определенном аспекте его существования. Иначе, по мысли Шеллинга, Бог философии, или метафизики, есть свобода мышления в его открытости бытию. По мысли Хайдеггера, истина открытости как не-потаянности принадлежит языку и даруется им, – в переводе с греческого «истина» – *ἀλήθεια* («алейей») – и значит: «несокрываемость». – «Божественное знание символически выразилось в мире через язык; стало быть, реальный мир в целом, именно поскольку сам он опять-таки есть единство реального и идеального, есть первичный язык. Однако реальный мир более не есть живое слово, речь самого бога, по лишь изреченное, застывшее слово» [7.С.186-187].

В говорении языка «изреченное, застывшее слово» природы оживает: «твердые» вещи мира становятся текучими, подвижными, онтологически со-звучными смыслу их со-присутствия в мире. – Речевое высказывание заставляет эти «твердые» вещи течь (О.Н. Бушмакина). Называя язык (речь) природным произведением искусства, Шеллинг, по-видимому, имеет в виду не только имманентный языку Спинозистский постулат тождества природы творящей (*natura naturans*) и природы сотворенной (*natura naturata*), т.е. самоосновность и/или избыточность языка по отношению к миру, но и многообразия/множественность языков, а также и то, что только человек от природы способен заговорить на любом из них и благодаря именно этой способности стать человеком. Если естественный язык как таковой инвариантен, то каждый национальный язык, или язык определенной этнической общности, предстает одним из его вариантов, реализуя тем или иным образом (грамматически) сущностное начало единого естественного языка – быть осмысленным, поскольку естественный/человеческий язык есть бесконечная работа смысла. – «Язык, взя-

тый в абсолютном смысле или сам по себе, есть только один, точно так же как разум только один; но, подобно тому как из абсолютного тождества выделяются различные вещи, точно так же из этого единства образуются различные языки, каждый из которых составляет замкнутое целое, абсолютно обособленное от других, и все-таки все сущностно представляют собой единое не только по внутреннему выражению разума, но также в отношении отдельных элементов, которые, за исключением немногих нюансов, одинаковы в каждом языке. Ведь само это внешнее тело в самом себе снова есть душа и тело. Гласные суть как бы непосредственное выдыхание духа, формирующая форма (утвердительное); согласные суть тело речи или формируемая форма (утвержденное)» [Там же.С.187-188].

В концепте «Теории слов» акцентируется утвержденное – «тело речи», согласные, на письме (в древней письменности) ставшие телом языка. Точки зрения Шеллинга и Липавского близки (по сути совпадают) и в представлении о том, что каждый язык в определенном смысле «составляет замкнутое целое, абсолютно обособленное от других», образующих в широком смысле одно сущностное единство, или единое. Независимо от Шеллинга, то же положение, или тот же постулат, утверждает и Липавским: по отношению к русскому языку – в первом смысле, и языку в целом (включая концепт праязыка) – во втором; такая предпосылка позволяет Липавскому пересмотреть вопрос о происхождении языка безотносительно к сложившемуся в лингвистике методу сравнительного анализа. Касаясь этого вопроса Шеллинг замечает, что «он становится понятным, лишь поскольку исходят из всего универсума в целом», а такой подход требует философской концептуализации – онтологической, или онтолингвистической. – «Весь вопрос о происхождении языка, как его понимали до настоящего времени, считался вопросом чисто эмпирическим, следовательно, до него философу не было никакого дела; философ интересуется исключительно выяснение происхождения языка из идеи, и в этом смысле язык все так же подобно универсуму вытекает безусловным образом из вечного действия абсолютного познавательного акта, который, однако, находит возможность выразиться в разумной личности» [Там же.С.189].

Вопросу о происхождении языка – и его забвению в лингвистике – посвящена четвертая часть трактата Липавского («О языкознании»), где философом проводится мысль о том, что материальность языка (материальность звука и знака) не связана с его «природностью»

(physei), а идеальное имманентное языку смысловое начало – с принципом ratio (thesei). Это положение, а также логические пределы интерпретации самого вопроса о происхождении языка и сопряженных с ним понятий ключа и шифра нуждаются в дальнейшей – более глубокой – концептуальной разработке.

Список литературы

1. Бенвенист Э. Природа языкового знака / Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С. 90-96.
2. Григорьев В. П. Будетлянин. М.: Языки русской культуры, 2000.
3. Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. М.: Издательство «Европа», 2009.
4. Липавский Л. С. Теория слов // «...Сборище друзей, оставленных судьбою». А. Введенский, Л. Липавский, Я. Друскин, Д. Хармс, Н. Олейников: «чинари» в текстах, документах и исследованиях / Сост. В. Н. Сажин. В 2 т. М., 1998. Т. 1. С. 254-320.
5. Перцова Н. Н. О «звездном языке» Велимира Хлебникова. Режим доступа: http://www.ka2.ru/nauka/pertsova_2.html
6. Соссюр Ф., де. Курс общей лингвистики. М.: Издательство «Логос», 1998.
7. Шеллинг Ф. Философия искусства. М.: Изд-во «Мысль», 1966.
8. Якушин Б. В. Гипотезы о происхождении языка. М.: Наука, 1984.

ЦИФРОВОЙ РЕЖИМ ВРЕМЕНИ

Штайн Оксана Александровна

кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии
ФГБОУ ВПО «Санкт-Петербургский государственный
технологический институт (Технический университет)»
Россия, г. Санкт-Петербург

Историческая перспектива линейно детерминированной лого- и мифоцентричной нарративности расходится в многомерном и многовекторном режиме цифры. Наша историческая и повседневная действительность ускоряется, трансформируется благодаря новым медиа. Повсеместные средства коммуникации определяют новые способы

сообщения. Генерируя и нагнетая сенсации, они продуцируют скуку, которая купируется следующей сенсацией [10.С.26].

Компьютер становится средой (сетью) жизни, жизнь – потоком информации в цифрах и цифровых образах, а мир – изображением. Природа медиа в полной мере раскрывается не в опосредовании общения, но в производстве новой реальности. Медиа сообщая, конструируют реальность, вытесняя людей из непосредственных связей и отношений. «Медиа – не только есть сообщение, но и превращение, трансформация, новая реальность» [Там же.С.30].

Медиа – универсальная форма опосредования. По видимости они нейтральны, в действительности представляют наше отношение к воспринимаемому. Медиа – способ данности мира, медиареальность – данность мира. Если средства коммуникации сообщают (осуществляют со-общение), то медиа сами являют собой сообщение. Сообщая некоторую информацию, они ин-формируют человека. Донося весть, они пробуждают со-весть, но от частоты воздействия притупляют ее.

Медиасредство не только сообщает содержание, но и предъясняет себя (со-общает, подобно письму с запахом фиалки). Аналитика медиа требует отказа от строгости оппозиций сущности и явление, субъекта и объекта, внутреннего и внешнего, лицевого и изнаночного. Этот вектор движения Дитмар Кампер определил как «назад в до-историю или вперед в пост-историю» [5.С.17].

Медиареальность предстает средством исторической амнезии и ускорения исторического времени. Так, увеличение скорости письма русский философ Николай Федоров отождествлял с «мертвописью»: «Скоропись – это уже не священное письмо..., в коем нет ничего живописного, стенография – мертвопись, говорящая о дрязгах живых, исполняемая человеком, обращенным в самопишущую машину» [12.С.84].

Самостоятельность медиареальности, основанной на цифровом режиме, подтверждается её социальной организованностью. Констатируемое в XXI веке «благодаря телекоммуникациям и транспортным технологиям ускорение времени» [1.С.67] профессор Свободного университета Берлина Кристеф Вульф называет «уплотненным временем» [Там же.С.17], поскольку оно интенсивнее переживается. Медиареальность в данном случае разнится не длительностью должного, а интенсивностью прожитого времени.

Медиареальность – новый этап генезиса социального. Парадокс современности заключается в том, что развитие средств коммуника-

ции, информации и цифровых технологий вопреки исходной тенденции со-общать, всё более раз-общают людей. Вульф показывает, что все три слагаемых генезиса социального характерны и для медиа-реальности. Это миметический, перформативный и ритуальный процессы взаимодействия «в ходе присвоения мира и конституирования субъекта» [Там же.С.89].

Мимезис – первый процесс – социальное действие, в ходе которого инкорпорируются и воспроизводятся образцы и схемы. Люди превращают наличный мир в свой мир. Завоевывают (свершают иерофанию) жилища и собственные тела. Насилие связано с топосом, поэтому аналитика медиа и цифры максимально эффективна там, где локализация исключена. Засилие и обживание любого места связано с насилием. Не исключение и медиaprостранство («насильник» как «населник», «селянин», «житель»). «Насилие создает хаос и насилие же создает порядок», – пишет немецкий исследователь Вольфганг Софски, – «цена социальной дружелюбности – внутренняя репрессия» [Там же.С.231].

Вторая составляющая генезиса социальности – перформативность – культурное представление, включающее в себя инсценирование и изображение. Более прямой аналогии со сценой, нежели экран (компьютера или телевизора) не придумаешь. В медиареальности все – представление: от аватарок до никнеймов.

Третья составляющая – ритуал, который констатирует сообщество (от семейной фотографии, предъявляющей будущим поколениям состав и расстановку в семье до инициации, транслирующейся во всем мире). Так, церемонию открытия XXII зимних Олимпийских игр в Сочи 2014 года транслировали 464 канала. По данным сайта Телеконтекст Россия[14], только российских телевизионных камер было около 300, 200 видеомагнитофонов, более 70 ПГС. Кроме прямых участников Олимпиады, 5,500 спортсменов из 80 стран, 25,000 волонтеров, необходимым и полноправным участником стала еще одна цифра, – количество зрителей. На Олимпиаде в Сочи оглашали цифру 3 млрд. зрителей.

Смысловой горизонт осуществления истории диалектически снимает в себе интенцию прогресса, истока и идентичности. Насколько дифференциально можно говорить о субъективной, объективной или событийной идентичности в условиях перманентного движения смыслов? Это своего рода попытка бесконечного ускользания предела, эсхатон. Проблема исторического сознания, терзаемого тезисом

об идентичности, сменяется проблемой медиа, медиаэсхатон (авторское понятие Константина Очеретянского, участника Центра медиафилософии в СПбГУ). «Медиаэсхатон – это опыт, артикулируемый медиапространством», – пишет он [8.С.166]. Вопросы об идентичности и самоидентификации, формулируемые в модели исторического сознания в рамках единства процесса, приобретают в контексте медиа характер вопрошания о тождестве среды и средства.

Имя, задающее границу идентичности, равно как и топос, определяющий актуальность присутствия, становятся неотличимы от анонимности и атопичности. Имя, на равных с масками, аватарками, правах, включается в игру подобий, топос в цепь репрезентаций. При этом, медиа – не пустой топос, оно диагностирует предельное расширение понятий «коммуникация» и «репрезентация» до фигур анонимности и атопичности.

Анонимность- это коммуникативный опыт. Не следует понимать его как ущербный, приписывая негативные характеристики. Анонимностью очерчиваются зоны социальной и индивидуальной совместимости. Находясь внутри такого опыта, индивид теряет свою субъективность, обретая новую объективность исторических мифологем, идеологических штампов и коллективных заблуждений. Именно в этой зоне совместимости формируется общественное сознание и то, что Елена Петровская называла «этикой анонимности» [9].

Анонимность – это протообщность, а поскольку ее появление обусловлено местом и временем, то она является своеобразным двойником некоего узаконенного сообщества или коллектива. Анонимность остается вызывающе невидимой, вот почему говорить о ней – задача почти невыполнимая, также как говорить об анониме, ведь ответ анонима всегда скрыт под маской.

Анонимность бескачественна и близка к посредственности. Так, профессор МГУ О.А. Седакова рассказывала, что среди предложенных для европейских университетов тем для обсуждений никто не выбирал тему «Посредственность как социальная опасность» [11]. Администрации университетов боялись некорректности в постановке вопросов.

Со старорусского «посредственность» от «посередине между плохим и хорошим, ни то, ни сё». Признание бескачественности.Фёдор Гиренок пишет: «Быть посредственностью значит быть пустым, не иметь каких-либо особенных содержаний» [Там же.С.54]. Как вода, которая растворяет краску, цвета не имеет. Посредственный

человек как чистое пространство, топка, где нет динамики, дистанции и центра. Это периферийная децентрация, а значит, сплошная поверхность и отсутствие глубины. Медиа это тоже посредник.

Понятия «субъект» и «объект» объединяются и отменяются понятием «медиа». Ж.-Л.Нанси о современной культуре: «единичность, уникальность и целостность состоят в комбинаторике этой сетчатой множественности, не имеющей завершения» [7.С.26]. Поиски «утраченного времени» созидания субъекта происходит не через точку ego, но через линию media. Нарратив Декарта начинается с пожелания «изобразить свою жизнь, скрываясь сам за картиной» [3.С.256]. Неслучайно, что написанная несколькими десятилетиями позже выхода в свет «Рассуждения о методе» картина Веласкеса «Менины», поразившая сознание Мишеля Фуко, представляет художника, скрывающегося за картиной, раскрывает мышлению иные координаты репрезентации, а взгляду линию – игру ускользящих подобий. Медиа порождает идентичность через анонимность и атипичность. Получается своего рода адентичность.

Нужно отметить происходящую замену термина «субъект» на термин «субъектность» в современном академическом мире. Это далеко не только научно-академическая тенденция, отражающая очередную смену парадигм понятийно-категориального аппарата в гуманитарных науках. Это общекультурная тенденция. Что же происходит с современным человеком, почему обезличенное обращение «субъектность» по отношению к нему стало возможным?

В историко-философском ключе делёзовская «субъектность» появляется через утверждение универсальной индивидуальности и рассеивающейся личности Сократа, фигуры индивидуации «Опытов» Монтеня, картезианского Cogito, лейбницевскую личность и ее манифестацию в «Исповеди» Руссо. В терминологической истории «индивид» раскрывается в классическом дискурсе, «личность» в посткантовском, «субъект» в психоаналитическом, «субъектность» в постмодернистском.

«Субъектность» – новая категория и предпосылка, вспоминающая и говорящая, принимающая и воспроизводящая, потребляющая и отдающая. Если топографически рассматривать индивида Декарта и субъектность современности, то можно наблюдать, что картезианское корневое «Я» рассредоточено в ризоматической поверхности смыслов.

Отец Павел Флоренский писал в письмах к детям: «Многие позднейшие религиозно-философские убеждения вышли не из фило-

софских книг, а из детских наблюдений и, может быть, более всего – из характера привычного мне пейзажа. Это напластования горных пород... Я привык видеть корни вещей. Эта привычка зрения потом выросла в мышление и определила основной характер его – стремление двигаться по вертикали и малую заинтересованность к горизонтали» [13.С.99].

Какой пейзаж окружает обычного современного человека? Чаще всего это похожие друг на друга города, с гостиницами и сетевыми пищевыми точками и магазинами. Типичные, один к одному. Типика определяет топику. С одной стороны, везде можно почувствовать себя как дома, с другой стороны, поиск дома приводит к ответу, что дома на самом деле нигде нет. Нет вертикальных горных пород с наслоениями смыслов, но есть разомкнутая вширь сетка значений и знаков, образов, адресов и рекламы.

Как и поверхность мегаполиса, поверхность субъектности бесконечно широка: «бестелесный предел, когда симулякры перестают быть подпольными мятежниками и производят большую часть своих эффектов» [4.С.107], снимая оппозицию тайное/явное. Эффектным в современном мире должно стать всё, иначе не увидят, не заметят, не подтвердят существование. Внешность, имидж, фасад, представление, реклама, олимпиада, клип, новости, шоу, появление, доклад, уход на пенсию. Глубина снимается поверхностью, и это перестает быть антиномией, дихотомией, тайной, так как второго дна никто не ищет, а подтекста никто не ожидает. Современная культура снимает оппозиции, поскольку любая оппозиция – это предел, выстраивающий полярность. Такие пределы Ж. Делёз называет «мембранами»: «Благодаря мембранам внутреннее и внешнее, высота и глубина обретают биологическую ценность в топологической поверхности контакта» [Там же.С.140].

Природа цифры такова, что средства массовой коммуникации разобщают ближних, присутствие заменяя экраном, сообщение – информационным поводом, событие – сенсацией.

Мы живем во временном режиме цифры. Наш уровень, стиль и образ жизни, статус, административные требования связаны с двоичным кодом цифры. 2Д и 3Д кинотеатры, 4G скорости гаджетов, федеральные программы ФГОС2, ФГОС3 и даже ФГОС3+. Мы предъявляем в отделы кадров нецифровые фотографии, создаем электронные библиотеки с оцифрованными текстами. Лицевая и изнаночная стороны цифры сводятся к единице и нулю. И жаль, что наша идентичность

не всегда сводится к полноценной и цельной единице, но стремится к нулю и разорванной фрагментарной множественности. Считать цифровой режим времени онтологически самостоятельным можно, но без аксиологического аспекта сложно. Природа медиа строит новый исторический фундамент, дерзновенно выходя за пределы изначальных функций опосредования общения в демиургическую сферу производства новой реальности с вытеснением людей из непосредственных отношений.

Список литературы

1. Вульф К. К генезису социального. СПб.: 2009.
2. Гиренок Ф.И. Аутография языка и сознания. М.: МГИУ, 2010.
3. Декарт Р. Рассуждения о методе // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. Т.1. М., 1989.
4. Делёз Ж. Логика смысла. М.: Академ. Проект, 2010.
5. Кампер Д. Тело как боль. СПб.: РХГА, 2010.
6. Киттлер Ф. Оптические медиа. Берлинские лекции. М., 1999.
7. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск, 2004.
8. Очеретяный К.А. Медиаэсхатон и отсрочка идентичности // Медиа-философия VIII. СПб.: РХГА, 2012.
9. Петровская Е.В. Анонимные сообщества. М., 2013.
10. Савчук В.В. Приступ медиареальности. СПб.: РХГА, 2013.
11. Седакова О.А., Гиренок Ф.И., Дмитриев В. Посредственность как социальная опасность. М.: Магистр, 2011.
12. Федоров Н. Сочинения. М., 1982.
13. Флоренский П.А. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из Соловецких писем. Завещание. М., 1992.
14. Телеконтекст Россия. Режим доступа: <http://xn--e1aaatbcqh4abgd.xn--p1aacd.xn--p1ai/products/item236.php>.

СЕКЦИЯ 3. КОНСТИТУИРОВАНИЕ ОБЪЕКТОВ В СОЦИАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

ФРОНТИР НА ЮГЕ РОССИИ: КРИТЕРИИ И РЕАЛИИ*

Баева Людмила Владимировна
доктор философских наук, профессор,
декан, заведующая кафедрой философии
ФГБОУ ВПО «Астраханский государственный университет»
Россия, г. Астрахань

Проблемы изучения условий пограничных территорий представляют интерес и актуальность для различных областей гуманитарного знания: исторической, культурологической, философской, политической, социологической, экономической и др. Как особый предмет исследования территорию пограничных земель или фронта одним из первых начал рассматривать в XIX веке Ф.Дж. Тернер, изучавший процессы освоения белым населением Дикого Запада [1]. Теория фронта со времен Тернера получила свое дальнейшее развитие в работах его последователей в разных странах, которые изучали не только противостояние «варварства» и «цивилизации», но и иные не менее сложные вопросы, связанные со столкновением, взаимопересечением, проникновением культур разных народов [2].

Южный регион России и территория Прикаспия являются местом встречи многих народов (их здесь проживает более 100), конфессий, культурных традиций. Этот регион – своего рода фронт, пограничье, место с меняющимися границами и высокодинамичными социальными, политическими, духовными процессами, имеющими свою фронтальную специфику [3]. Для его изучения с позиции теории фронта, прежде всего, важно определение маркеров, критериев, особых черт этих уникальных зон. Рассмотрим их на примере данного региона.

1. Фронт характеризуется наличием двух (или более) разных культур (народов), исторически развивающихся в значительной близости друг от друга. На территории Юга России, зоны Северного Прикаспия (Астраханская область) проживают и взаимодействуют такие крупные этносы как русский, казахский, татарский, а также значи-

тельное количество народов Кавказа, прибывавших в Россию как советский период, так, особенно, после 90-х годов прошлого века.

2. Фронтир отличает направленность, подвижность границы, что может выражаться в таких явлениях как захват или завоевание земель, освоение «диких» территорий, переселение, миграция и др. Южный регион России многократно становился объектом завоевания со стороны разных народов, его населявших (скифо-сарматские племена, хазары, татаро-монголы, русские), которые оседали на этой территории, оставаясь в ней навсегда. Сегодня это также высокодинамичный регион, который занимает третье по России место по количеству мигрантов (после Москвы и Санкт-Петербурга). На политической границе страны это не отражается, но в культурном и социальном аспектах продвижение народов Кавказа, Закавказья, Средней Азии в этот регион очень значительно.

3. Критерием фронтаира выступает высокая конкуренция конфессий, которая также имеет в этом уникальном регионе яркое выражение. Христианство (главным образом, православие) и ислам являются здесь основными конкурентами, несмотря на присутствие буддизма, иудаизма, а также нетрадиционных культов. Рост численности мусульман за последние два десятилетия оказался связан как с внутренними демографическими процессами, так и со значительным вливанием мигрантов из республик и государств, исповедующих ислам.

4. Отличием фронтаира является удаленность от «центра», выражающаяся в значительной свободе, в часто наблюдаемых отходах от «норм» культурной жизни, принятых в «срединных» землях, не столь значительное как в центре уважение к власти. На юге России, в дельте Волги традиционно, с царских времен собирались беглые люди, маргиналы, люмпены, свободные торговцы, рыбаки и др. Здесь была своеобразная вольница, где не действовало крепостное право, можно было схорониться от столичной власти, жить относительно независимо. Влияние различных контактирующих культур друг на друга, по выражению Тернера, подобно вирусу заражало каждую из сторон и сказывалось на культурной метисации, выражающейся как в искусстве, так и в повседневности.

5. Фронир может сочетать в себе лояльность, терпимость, уживчивость народов и стремление к яростному продвижению своей культуры, насаждению «новой веры» и т.п. Американский фронтир, описываемый Ф.Дж. Тернером, отличало жестокое противостояние индейцев белому населению, непримиримая борьба за подчинение евро-

пейцам новых земель. Тернер называл «английскими монголо-татарами» войска, жестоко уничтожавшими коренных жителей и продвигающихся все дальше к Западу. Что же касается фронтиров, в условиях которых долгое время сосуществуют различные этносы, через которые проходят многие народы, то его отличает значительная демократичность, толерантность к самым различным проявлениям культуры и поведения человека. Несмотря на полиэтничность, рассматриваемый нами южный регион России характеризует мирное сосуществование народов, отсутствие крупных национальных или религиозных конфликтов на протяжении длительной истории вплоть до современности. После распада СССР уровень жизни в новых государствах оказался не равномерным, что привело к бурным миграционным процессам и стало вызывать политическую и социокультурную напряженность. Важным фактором нестабильности Прикаспия стали процессы поиска культурной идентичности, «национальной идеи» бывших советских республик, каждая из которых стремилась занять лидирующее положение в регионе. На смену сценарию «интернационализма» как определяющего суть должных отношений внутрисоюзных республик пришли отношение геополитического партнерства, преследования собственных национальных интересов.

В этих условиях в регионе Прикаспия оказались сфокусированы геополитические и национальные интересы России, Казахстана, Ирана, Туркменистана, Азербайджана, а также США, Китая, арабских стран – обладателей значительных нефтяных ресурсов

6. Важной чертой фронта является и наличие ресурсов, за которые идет борьбы, будь то земля, золото, нефть, рыбные запасы и др. Фронтальные интересы, прежде всего, выражаются в стремлении к росту экономического положения. Завоевание индейцев Центральной и Северной Америки, покорение народов Сибири, Дальнего Востока, экспедиции европейцев в Среднюю Азию, Африку – были обусловлены поиском новых материальных благ, ресурсов, источников богатства. В качестве особого географического ресурса может выступать и выгодное местоположение относительно выхода к морю и др. В случае с Северным Прикаспием этот фактор также имел актуальность в период развития российского государства и расширения его границ на юге. Современная ситуация свидетельствует о том, наиболее значимым ресурсом данного региона оказывается запасы углеводородов (газа, конденсата, нефти), которые играют первостепенную роль в динамике экономического развития государств с сырьевой экономикой.

В конце прошлого столетия территория Прикаспия стала очагом политических споров, конфликтов, дискуссий, во многом так и не получивших своего разрешения. Прежде всего, это было связано с нефтяными запасами, найденными в Каспийском море, а также со сложной обстановкой формирования новых постсоветских государств в этом регионе. Отсутствие законодательного решения о статусе Каспия только усугубило проблемы, и если в советский период страны Прикаспия были близки к определенным соглашениям, то после того, как вокруг моря или озера Каспия возникло пять государств, в четырех из которых шел передел государственной собственности, решение проблемы окончательно зашло в тупик. Единого соглашения между прикаспийскими государствами о статусе Каспия и разделении его акватории так и нет, что создает еще один источник для неустойчивости ситуации в этом регионе.

7. Особым явлением фронта является «фронтирный человек», личность открытая для новых решений, выборов, перемены мест, отличающаяся высокой восприимчивостью нового, ментальной свободой, творческим, синкретическим видением реальности, авантюристостью, нетерпимостью к ограничениям, жесткой регламентации и организации жизни. Фронтирная специфика личности складывается из особой «энергии пограничья» (Тернер), где человек надеется, главным образом, только на самого себя, отличается высоким индивидуализмом, стремлению к независимости, а также ориентированностью на получение благ без длительного труда. Фронт это территория, где преобладает философия «дележа добычи», получения легкой прибыли от особого типа деятельности (промыслов, золотодобычи), а также захвата новых территорий и обогащения. Эти особенности личности проявляются на пограничных территориях в разных частях земли, характерны они и для юга России, где жизнь никогда не отличалась строгой упорядоченностью и следованию закону.

Указанные черты могут быть раскрыты более детально в отдельном исследовании. Однако заключим, что, во-первых, фронт как теория и методология исследования представляет актуальность для изучения южно-российских регионов; во-вторых, что зона северного Прикаспия, юга России имеет все признаки фронта как особого пограничного региона с присущими ему маркерами и признаками; в-третьих, что исследование этого фронта предполагает выявление особой специфики по сравнению с фронтами Америки, Сибири и т.д, что открывает новые перспективы исследования.

Приложение

*Работа подготовлена при поддержке Министерства образования и науки РФ госзадание № 2014/414 по теме. «Человек фронта: вызовы и риски межкультурных коммуникаций в условиях приграничных территорий», код проекта 392.

Список литературы

1. Turner F.J. The frontier in American history. N. Y., 1962.
2. Хромых А. С. Проблема «сибирского фронта» в современной российской историографии // Вестник ЧелГУ. 2008. № 5 (106). История. Вып. 23. С. 106-112; Замятина Н. Ю. Зона освоения (фронт) и ее образ в американской и русской культурах // Общественные науки и современность. 1998. № 5. С. 75-89.
3. Якушенков С.Н., Якушенкова О.С. Американский фронт и российские аналогичные Поволжье и на Нижней Волге. // Каспийский регион: экономика. Политика. Культура. 2010. №1. С. 109-114.

ИНСТИТУЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ КОНСТРУКТИВИЗМ

Ставропольский Юлий Владимирович
кандидат социологических наук, доцент
доцент кафедры общей и социальной психологии
ФГБОУ ВПО «Саратовский государственный университет
имени Н. Г. Чернышевского»
Россия, г. Саратов

Внутри компьютерных систем локализованы многочисленные объекты, события и процессы. Виртуальные среды, порождаемые компьютерными системами, состоят из электронных эквивалентов практически всего, что присутствует в физическом мире. Нам даны электронные книги, электронные деньги, виртуальные библиотеки, чаты, казино, магазины и т. п.

Онтологический статус многочисленных объектов, событий и процессов подчас неясен. Одни виртуальные сущности представляют из себя не более, чем муляжи своих физических аналогов. Другие выглядят не менее реальными сущностями, нежели их физические экви-

валенты. Например, электронные деньги не менее реальны, чем физические деньги, а в электронном казино можно реально проиграть. Мы постараемся покончить с онтологической неразгаданностью объектов и событий в виртуальных средах, обратившись к анализу их онтологического статуса. Под виртуальной средой мы понимаем любую структуру, возникающую на основе программного обеспечения, содержащую в себе либо функционирующую в качестве среды для объектов и событий, возникших на основе программного обеспечения и человеческого взаимодействия. Особое внимание при онтологическом рассмотрении виртуальных сред мы будем обращать на конструирование социальной и институциональной действительности в таких средах.

Начальная онтология реального мира состоит из объяснения основных типов вещей, существующих в мире, упорядоченных по образу их существования. Под образом существования нами понимается то, каким образом нечто обнаруживается в реальной действительности, а также то, каким образом нечто существует в данный момент.

Одну из наиболее замечательных онтологий реального мира предложил Джон Серль (Searle) [2]. Концепция Д. Серля непротиворечива и подкреплена примерами, к тому же она полнее большинства других онтологий реального мира, поскольку, в отличие от них, она стремится объяснить не только физическую действительность, но и социальную. Организующий принцип онтологии Д. Серля, образующий её отличительную особенность, состоит в отношении вещей к интерпретации их людьми.

Д. Серль утверждает, что вещи могут быть совершенно свободны от человеческой интерпретации и от человеческого мышления, но могут частично быть образованы, в различной степени и различным путём, за счёт человеческой интерпретации. Этот организующий принцип подводит Д. Серля к фундаментальному разграничению физической действительности и социальной действительности. Социальная действительность включает в себя те сущности, которые, не будучи истинно объективны, представляют собой результат процесса социальной интерпретации или конструирования. Физическая действительность истинно объективна и состоит из сущностей, которые не зависят от наших представлений о них. Для иллюстрации данного различия, Д. Серль обращается к сравнению физических фактов с социальными.

К физическим фактам относятся такие истины, как то, что вершина Джомолунгмы покрыта снегом и льдом, что яблоки растут

на яблонях, и что во многих домах Европы имеется электричество. Д. Серль готов согласиться с тем, что понятия, при помощи которых выражены физические факты, подвержены социальному конституированию, что такие понятия, как гора Джомолунгма, как дерево или как Европа выражают конкретный образ представления физической действительности, и этот образ является результатом социального конституирования. При этом Д. Серль не согласен с тем, что референты данных понятий также подвержены социальному конституированию. Поистине, и гора Джомолунгма, и дерево, и Европа существуют независимо от наших представлений о них.

Классу физических фактов Д. Серль противопоставляет класс социальных фактов, в отношении которого истинно то, что социальному конституированию подвержены не только понятия, представляющие данные факты, но и сами факты. Общим для всех социальных фактов является то, что они установлены по отношению к человеческим институтам, практикам и артефактам. Социальные факты являют собой парадокс, будучи в одно и то же время объективными (в том смысле, что они широко разделяются и непротиворечивы) и зависимыми от человеческих представлений. К классу социальных относятся такие факты, как то, что Елизавета II – королева Великобритании, что слиток золота стоит дорого, что в вузе обучаются студенты и аспиранты и т.п. Д. Серль утверждает, что эти факты всем представляются объективными, поскольку по поводу данных фактов существует всеобщее согласие, они широко разделяются и непротиворечивы, подобно физическим фактам их следует признать истинными. Однако, сущности, участвующие в установлении социальных фактов (королевское правление, материальная ценность, высшие учебные заведения) являются человеческими конструктами, в отличие от физических фактов и сущностей. Социальные факты и сущности, очевидно, зависят от человеческих представлений или от интенциональности, а физические факты и сущности нет. У бумажных банкнот нет никаких характерных особенностей, изначально предписывающих им выполнять функцию денег. Однако, когда люди начинают представлять, что банкноты – это деньги, и особым образом их использовать, тогда то, что банкноты – это деньги, становится социальным фактом. С другой стороны, такие факты, как то, что атом водорода включает два протона, а гора Джомолунгма – высочайшая вершина планеты, остаются истинны даже в отсутствие людей с их представлениями о структуре атома и о высоте горных вершин.

Каким образом возникают социальные факты? Д. Серль утверждает, что, за незначительными исключениями, социальные факты возникают в результате коллективного возложения функции на объект, событие или процесс. По мнению Д. Серля, коллективное возложение функции представляет собой коллективный интенциональный акт, т. е. такой акт, который коллектив осуществляет намеренно.

Д. Серль разводит два вида коллективно возлагаемых функций, соответствующих двум разновидностям социальных фактов. Первый вид образуют простые коллективно возлагаемые функции, ведущие к простым социальным фактам, возникающим на основе преимущественно материальных артефактов. Примерами подобных социальных фактов являются то, что инструмент определенной формы оказывается отвёрткой (что объясняется коллективным возложением на данный инструмент откручивающей функции), и то, что плотина защищает от наводнений (что объясняется коллективным возложением на плотину заградительной функции). Второй вид, именуемый статутными функциями, приводит к возникновению институциональных фактов, образующих институциональную действительность. Институциональные факты возникают, как правило, в контексте ранее созданных людьми институтов. Примерами институциональных фактов являются существование бумажных денег и владение недвижимостью.

Простые социальные факты и соответствующие им сущности и свойства возникают тогда, когда функция коллективно возлагается на объект, пригодный к выполнению данной функции в силу своего физического устройства. Соответственно, онтология подобных социальных сущностей объясняется тем фактом, что данные сущности, в глазах общества либо группы, обладают определенной функцией, ибо физически пригодны к её исполнению. Рассмотрим такой предмет, как отвёртка: (а) на отвёртку возложена людьми функция откручивания шурупов и (б) отвёртка физически пригодна к откручиванию шурупов. Если соблюдены оба условия, то возникает непротиворечивый объективный факт, что рассматриваемый предмет – отвёртка.

Тем не менее, имеется многочисленный класс социальных сущностей, на которые коллективно возложены функции, но физическое устройство не предусматривает выполнение возложенных функций. Акт коллективного возложения функции наделяет данные сущности каузальными полномочиями, которыми они прежде не обладали. Функции такого рода называются статутными функциями. Статутные функции возлагаются тогда, когда люди коллективно приписывают

объекту статус. Такое коллективное приписывание статуса несёт в себе готовность относиться к данной сущности таким образом, как если бы она располагала каузальными полномочиями выполнить данную функцию. Подобная готовность, по утверждению Д. Серля, принимает форму конструктивного правила, формулировка которого гласит «X считается за Y (в C)», где X означает класс объектов, которые отвечают качественным требованиям статуса, Y означает приписываемый статус, а C – любой контекст, в котором данный статус поддерживается. Например, совершение брачного обряда (C) превращает женщину (X) в супругу (Y). Данное конструктивное правило действует потому, что в обществе существует согласие по поводу того, что женщина, прошедшая официальную брачную церемонию, приобретает супружеский статус.

Те социальные факты, которые возникают в результате возложения статутной функции, называются институциональными фактами. Они названы так потому, что, как правило, они возникают в контексте созданных людьми институтов, таких как брак, вуз или деньги. Согласно Д. Серлю, важное онтологическое различие между сущностями, возникающими вследствие возложения статусных функций, и сущностями, возникающими вследствие возложения простых функций, заключается в том, что от первых не требуется физическая пригодность выполнять возложенную на них функцию. Тем самым, в отношении такой сущности, как деньги, необходимым и достаточным является коллективное согласие считать данную сущность деньгами, тогда как в отношении такой сущности, как отвёртка, одного коллективного согласия недостаточно, и требуется ещё физическая пригодность к откручиванию шурупов.

В данной связи возникает важный вопрос. Каким образом сущности могут соответствовать возложенным на них статутным функциям, если физическая пригодность к выполнению возложенной статутной функции от них не требуется? Д. Серль объясняет это тем, что во многих случаях возложение статутной функции сопровождается предположениями о том, что данной сущности присуща некая способность, обеспечивающая соответствие статутной функции. Например, чтобы получить права на управление автомобилем, необходимо пройти тест по правилам движения и сдать вождение, при этом предполагается, что человек, который способен пройти тестирование, способен также управлять автотранспортным средством. Водительские права отражают приобретение статуса, который означает общественное согласие

позволить данному лицу водить машину. Разумеется, что данный статус может быть приобретён без сдачи специальных экзаменов, если общество решит смягчить требования к водителям. В таком обществе статус обладателя водительских прав по-прежнему будет сопровождаться привилегиями и обязанностями, юридически возлагаемыми на водителя. Однако на дороге многие водители не будут отвечать возложенным на них обязанностям, поскольку не обладают навыками вождения.

Существуют также другие статутные функции, в отношении которых обладание определенными способностями ещё менее важно для возложения этих функций на сущности. Например, почти любому объекту можно придать статус денег, если общество с этим согласится. Ракушки, драгоценные камни, кусочки металла и бумаги и т.п. вполне пригодны для возложения на них статутной функции денег. Для того, чтобы возложить на какие-либо сущности функции денег, вообще предъявляется намного меньше конкретных требований, чем для того, чтобы возложить на них статус, скажем, водительских прав.

Д. Серль строит шкалу от произвольности к причинности, в зависимости от внутренней природы тех сущностей, на которые возлагаются статутные функции. На одном конце шкалы располагаются такие сущности, как, например, деньги, которые могут принимать какую угодно форму. На другом конце шкалы располагаются такие сущности, как, например, водительские права, от которых, прежде чем возлагать на них статус, требуется подтверждение наличия особых высоко развитых способностей.

Многие сущности реального мира институциональны по своей природе. Они состоят из людей (уборщиц, профессоров), из физических объектов (купюры, обручальные кольца, контракты, шахматные фигуры), свойств (учёная степень, условное освобождение), событий (бракосочетание, выборы, банкет), действий (осуждение, запрет, нарушение). Важно также отметить, что язык тоже явление институциональное. Символы, которые читаются как «абазур» могут обозначать только абазуры, поскольку существует коллективное согласие по поводу смысла данных символов.

Аналогичным образом, неязыковые символы приобретают смыслы в результате коллективного возложения на них определенной символизирующей функции. Социальная действительность всегда соотносится с тем сообществом или коллективом, которые осуществляют возложение функции. Поскольку в сообществе имеется согласие

по поводу возложения функций, постольку в этом сообществе существует совместная социальная действительность, которая коллективно принимается и объективно разделяется. Возможно также, что сообщество разделится по вопросу о принятии социальной действительности, при этом для некоторых представителей сообщества социальная действительность будет иной, нежели для остальных.

Например, в середине девяностых годов XX века большая группа жителей северной части Италии под предводительством лидера организации Лига Севера (Lega Norte) Умберто Босси (Bossi) провозгласила северную Италию независимым государством Падания. С того момента существование Падании стало для Лиги Севера реальностью, но оно не стало реальностью для других жителей Италии. Данный пример нельзя назвать исключительным. Ежедневно каждый человек наталкивается на противоречие между собственной социальной онтологией и социальными онтологиями тех людей, с которыми приходится общаться. Люди придают неодинаковые значения одним и тем же словам, возлагают неодинаковые функции на одни и те же артефактам, придумывают разные правила одним и тем же играм, приписывают различные социальные статусы людям и событиям. Поэтому, несмотря на то, что значительная доля социальной действительности является общепринятой, не менее значительная её доля оказывается спорной.

В конце концов Д. Серль разграничивает физическую действительность, которая не зависит от человеческой интерпретации, и социальную действительность, которая частично является следствием коллективного возложения функции на вещи, действия или события. В свою очередь, социальная действительность делится на простую социальную действительность и институциональную действительность. Простая социальная действительность состоит из таких функциональных сущностей, как отвёртка, т. е. пригодных выполнить возложенную на них функцию.

Институциональная действительность состоит из таких сущностей, как бракосочетание, т. е. обусловлена тем фактом, что некоторая статутная функция коллективно возлагается на них в соответствии с правилом «X считается за Y (в контексте C)». Также говорилось о том, что язык имеет институциональную природу и потому является неотъемлемой частью институциональной действительности, при этом функция или статус объекта могут быть противоречивы, следовательно, различные члены общества пользуются неодинаковыми социальными онтологиями.

Подобно реальному миру, виртуальные миры обладают онтологией, что означает возможность анализа того образа существования, который заключен в их сущностях. Прежде чем заняться таким онтологическим анализом, следует сначала разобраться, а тем, какие сущности мы обнаруживаем в виртуальных мирах. Для этого можно было бы заняться наивным описанием разновидностей тех сущностей, с которыми обычные пользователи имеют дело в виртуальных мирах. На первый взгляд, в виртуальных мирах встречаются многие сущности, которые однородны сущностям реального мира. К ним можно отнести слова, пробелы, сообщения, диалоги и т. п. Кроме них, в виртуальных мирах встречаются сущности, которые не имеют прямых соответствий в реальном мире, например, курсоры, меню, окна, панели инструментов, но они не разнородны по отношению к сущностям реального мира.

Сущности, с которыми мы имеем дело в виртуальных мирах, можно назвать виртуальными сущностями. С первого взгляда на виртуальные сущности, их онтологический статус озадачивает. Они похожи на такие вымышленные объекты, как действующие лица в романах и кинофильмах, ибо лишены физического существования, у них нет ни массы, ни определённого местоположения в физическом пространстве.

Однако, виртуальные сущности нельзя уравнивать с вымышленными объектами, поскольку они наделены различными воспринимаемыми свойствами, а главное – они интерактивны, т. е. ими можно манипулировать, они отвечают на наши воздействия, они способны состоять в каузальных взаимоотношениях с другими сущностями. Поэтому виртуальные сущности занимают особое место в нашей повседневной онтологии – отличаясь от физических сущностей, они в то же время отличны от вымышленных и воображаемых сущностей [1].

Виртуальный не означает нереальный. Замечательный факт, связанный с виртуальными сущностями, заключается в том, что множество виртуальных сущностей расцениваются как неотъемлемая часть реального мира.

Например, в виртуальных средах могут находиться реальные документы, люди могут в них играть реальные шахматные партии или обмениваться реальными оскорблениями. Электронный документ в компьютере не менее реален, нежели бумажный документ в физическом мире. С другой стороны, виртуальные сущности вполне можно считать нереальными, но всего лишь моделями, воспроизводящими

сущности реального мира. Очевидно, следует различать виртуальные сущности, воспринимаемые в качестве моделей, воспроизводящих сущности реального мира, и виртуальные сущности, которые полагаются не менее реальными, чем сущности не виртуальные.

Виртуальные сущности, которые не равны моделям сущностей реального мира, но во всём эквивалентны сущностям реального мира, назовём онтологическими воспроизведениями сущностей реального мира. Таким образом, виртуальные версии сущностей реального мира бывают либо моделями, которые только схожи по своим воспринимаемым и интерактивным свойствам с сущностями реального мира, либо онтологическими воспроизведениями, имеющими собственное значение в реальном мире, выходящее за пределы виртуальной среды.

Интересно, что различие между моделями и онтологическими воспроизведениями соответствует онтологическому разграничению, предложенному Д. Серлем. Физическая действительность и простая социальная действительность исчерпываются моделированием в виртуальных средах, тогда как институциональная действительность требует по большей части онтологического воспроизводства в виртуальных средах. Например, и физические объекты (дерево), и простые социальные объекты (отвёртка) в виртуальной действительности можно лишь моделировать. С другой стороны, институциональные объекты (частная собственность) в буквальном смысле существуют в виртуальной действительности. Далее рассмотрим, почему физические и неинституциональные социальные сущности в общем случае не допускают воспроизведения (и укажем некоторые исключения из этого правила), а затем рассмотрим, почему институциональные сущности допускают онтологическое воспроизведение.

Причина, по которой большинство физических и неинституциональных социальных сущностей не допускают воспроизведения в виртуальной действительности состоит в том, что компьютеры очевидно неспособны воспроизводить их сущностные физические свойства. Виртуальные сиды лишены тех физических свойств, благодаря которым возможен рост дерева. Аналогичным образом, такой простой социальный объект, как отвёртка, частично образован за счёт своей физической способности откручивать шурупы, но её невозможно воспроизвести в виртуальной действительности. Тем не менее, необходимо отметить, что некоторые физические и простые социальные сущности допускают онтологическое воспроизведение на компьютере.

Онтологическое воспроизведение возможно потому, что компьютерные системы представляют собой физические системы с физическими возможностями, и некоторые из их физических возможностей могут быть присвоены тем виртуальным сущностям, которые в них моделируются. Компьютерные системы могут не позволять онтологического воспроизведения физических сущностей, обладающих массой. Однако, в силу своих физических свойств, они позволяют онтологически воспроизводить некоторые «невесомые» физические сущности, например, образы, звуки, контуры и цвета. По этой причине они содержат в себе программные соответствия таких артефактов, как синтезаторы, видеомэгафоны и стереопроекторы. Тем не менее, это исключения из общего правила.

В отличие от большинства физических и простых социальных сущностей, институциональные сущности допускают онтологическое воспроизведение в виртуальных средах. Оно возможно потому, что институциональные сущности онтологически образованы благодаря приписыванию статутной функции в форме «X считается за Y (в контексте C)». В принципе, любая статутная функция может быть приписана чему угодно, когда на то имеется коллективная воля.

Например, в принципе возможно предоставить телефонам право вступать в брак, т. е. возможны женатые и замужние телефоны. Поэтому, если в реальном мире имеется институциональная сущность, то она может иметься и в виртуальной среде. Разумеется, на практике статутные функции приписываются лишь тем сущностям, которые обладают определёнными свойствами, которые делают приписывание им статутных функций разумным. Оказывается, что многие виртуальные сущности вполне пригодны к осмысленному приписыванию им статутных функций. Следствием этого является то, что большая часть институциональной действительности в настоящее время воспроизводится виртуальными средами, в которых осуществляется такая реальная институциональная деятельность, как покупка, продажа, голосование, владение, общение, игра в шахматы и в азартные игры, тестирование, приём в члены и т. п., а также находятся такие необходимые для этой деятельности объекты, как контракты, деньги, письма и фишки.

Остаётся рассмотреть вопрос о том, каким образом институциональные сущности в виртуальных средах обретают свой статус, и каким образом пользователи признают этот статус за ними. Во-первых, признание институциональных сущностей в виртуальных средах со стороны

пользователей зависит от двух обстоятельств. Пользователи должны согласиться с тем, что в отношении рассматриваемой сущности действует конструктивное правило «X считается за Y (в контексте C)». Пользователи должны признать, что рассматриваемая сущность удовлетворяет данному правилу, т. е. сущность является X. Например, в виртуальной среде может действовать условие о том, что комната жёлтого цвета – это женский чат. Пользователь вынужден сначала признать, что жёлтая комната – это виртуальная сущность, а затем признать, что жёлтая комната (X) считается женским чатом (Y) в контексте данного виртуального мира (C).

В обоих мирах – и в реальном, и в виртуальном – затруднительно признать статус любой сущности, если знать только об этой сущности и больше ни о чём. Например, не всегда удаётся понять, что данный участок земли – частная собственность, либо что встреченный на улице мужчина женат. В подобных ситуациях помогают предложенные Д. Серлем статутные индикаторы, проясняющие статусы институциональных сущностей. Статутными индикаторами являются такие маркеры, которые намеренно прикреплены к сущности с целью облегчить признание за ней её статуса. Например, частная собственность ограждается забором, на котором укрепляют табличку с надписью «частная собственность», а женатый мужчина носит на пальце обручальное кольцо. Часто встречаются лингвистические статусные маркеры – тексты либо официальные документы, которыми удостоверяется статус данной сущности. Примерами нелингвистических статутных индикаторов являются не только обручальные кольца, но спецодежда и иные объекты, имеющие символический, портретный либо указательный смысл. Указанию на статус способствует также общий контекст, в котором встречается та или иная сущность. Более того, такие институциональные сущности, как английские слова, не нуждаются в особых статутных индикаторах, поскольку характерные для них свойства указывают на их постоянный статус, который признаётся всяким компетентным пользователем, а для иностранных пользователей возможны соответствующие статутные индикаторы на иностранном языке.

Интерпретация институциональных сущностей в виртуальных средах с точки зрения их противопоставления повседневной действительности создаёт самостоятельную проблему. Институциональные сущности в виртуальных средах допускают либо моделирование, либо онтологическое воспроизведение эквивалентов из реального мира. Это

означает, что для понимания виртуальной институциональной сущности (например, виртуального документа) пользователи должны выяснить реальный статус данной сущности – либо онтологическое воспроизведение, обладающее значимостью в реальном мире, либо простое моделирование, имеющее смысл лишь в контексте виртуальной среды.

Если отсутствуют статутные индикаторы, указывающие на реальный статус объекта, то бывает затруднительно выяснить реальный статус данной сущности. Зачастую то, каким образом виртуальные сущности сцеплены с реальным миром, укрыто от глаз пользователя. К примеру, лишь наблюдая за нажатием кнопки электронного платежа бывает трудно понять, произошло ли в действительности зачисление денег на счёт в банке.

В социальных интеракциях в виртуальных средах со множеством пользователей подобная онтологическая неопределенность возникает то и дело. Причина состоит в том, что моделируемый характер виртуальных сред вызывает у пользователей ощущение того, что в их взаимодействиях таится элемент обмана. В результате представления пользователей о реальном статусе взаимоотношений между ними сильно разнятся.

Теперь перейдём к конструированию институциональных сущностей в виртуальных средах. Благодаря данному процессу, сущности в виртуальных средах приобретают статутные функции, а вместе с ними – собственную институциональную идентичность. Вспомним, что статутная функция – это результат коллективного согласия по поводу того, что сущность X удовлетворяет конструктивному правилу в формулировке «X считается за Y (в контексте C)».

В случае, когда применение конструктивного правила к какой-либо сущности не разделяется всеми членами данного сообщества, ни даже их большинством, тогда меньшинства, а иногда всего один человек, вводят новые статутные функции, которым затем следует остальное сообщество. На принятие членами общества вновь предложенной статутной функции влияют два мотива. Во-первых, признание данного человека или группы меньшинства особо компетентными в области вновь возлагаемых статутных функций. Например, когда Банк России выпускает новую денежную купюру, то российские резиденты единогласно соглашаются с рублёвым достоинством этой купюры, признавая компетентность Банка России в том, что касается печатания денег. Во-вторых, вновь возлагаемая статутная функция может быть признана обществом полезной, и поэтому будет принята. Например, участни-

ки языкового сообщества могут употреблять такие слова как «кавайный» или «мимими» просто потому, что они полезны для точного выражения смысла. Во многих случаях действует комбинация обоих мотивов.

Сходным образом, в виртуальных средах происходит фиксация статутной функции виртуальной сущности либо в силу признания компетентности (например, продюсера, провайдера, системного оператора или сертификационного управления), подкрепляющей данный статус, либо в силу того, что предложение данного статуса происходит без компетентного подкрепления, но члены сообщества находят его полезным.

Например, виртуальная комната может быть чатом для женщин либо потому, что провайдер с самого начала её так обозначил, либо потому что данный статус возник постепенно и стал принят коллективом пользователей.

Список литературы

1. Brey P. Space-Shaping Technologies and the Geographical Disembedding of Place // Philosophy & Geography: Philosophies of Place. Ed. by A. Light, J. Smith. Vol. III. New York: Rowman Littlefield, 1998.
2. Searle J. The Construction of Social Reality. Cambridge: MIT Press, 1995.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ

Ромашенко Мария Александровна
кандидат философских наук, доцент кафедры философии
ФГБОУ ВПО «Саратовский государственный технический университет
имени Ю.А. Гагарина»
Россия, г. Ижевск

Проблема идентификации в разделе философского знания является едва ли не ключевой при анализе любого уровня реальности. Идентифицировать – значит, определить место в иерархии мышления и бытия. Определение места – это тот процесс, который позволяет не просто выделять предмет из общего фона, но четко определять и регламентировать его бытийственность. Иметь место – значит быть.

Речь идет не только о пространственно-временном континууме, но о рациональном осмыслении предмета. Онтологическая основа идентификации столь же очевидна, как и ее социальное выражение. А.Тоффлер обращает свое внимание на этот процесс и указывает, что «миллионы индивидов напряженно ищут собственной идентичности или некоторую магическую терапию, облегчающую воссоединение их личности, чтобы победить хаос, внутреннюю энтропию, сформулировать собственный порядок» [9.С.366]. Смысл идентичности, в данном случае, кроется не только в собирании личности или коллектива в самосознающую целостность, но и в структурировании мира в возможности обнаружения его переживания и действия в нем. Идентификация раскрывает смыслы-посредники между человеческим Я и миром. Идентификация оказывается основой мира, как пишет Масух: «в своей человеческой сущности все люди имеют определенное представление о своей личности, или, более точно самоидентификацию» [7.С.30]. Таким образом, идентификация всегда происходит вне отрыва от контекста эпохи и социума.

Сегодня, когда философия старается отыскать структуры и медиаторы, позволяющие выстраивать единую систему мышления и бытия, складывается ситуация, когда «границы между образной и понятийной формой становятся расплывчатыми» [8.С.120]. Алгоритмы, возведенные в культ механицистским мышлением уступают место образам, виртуальным по своему полагающему принципу. Внимание сосредотачивается на маргинальных зонах нашего сознания. Это образное или модельное мышление, напоминающее о синкретизме мифологического мышления, позволяет синтезировать в единую систему потенцию и действительность, искусственное и естественное, порождая коды и симулякры культуры.

Это позволяет говорить о том, что идентификационные принципы бытия человека сегодня меняются. Действие человека и то, что с ним происходит, приобретает новые смыслы. Человек уже давно не статичная фигура мирового процесса, он сам есть происшествие. Как отмечает Ж. Бодрийяр: «... благодаря масс-медиа, само происшествие изменило свой статус: из второстепенной категории, пришедшей к нам из альманахов и народных хроник, происшествие превратилось во всеобщую систему мифологической интерпретаций, тесную сеть моделей значимости, из которых не может ускользнуть ни одно событие. В этом суть развития масс-медиа. Это не просто совокупность технических средств для распределения содержания информации, это навя-

зывание моделей» [2.С.200]. Подобные структуры воспроизведения моделей подчеркивают и российские исследователи: «...новости вовсе не являются простым отражением того, что происходит на самом деле, а представляют собой особого рода конструкт, замещающий реальность» [6.С.36]. В этом случае можно пойти еще дальше, заявив, что подобный конструкт не просто замещает реальность, а формирует ее. Информация становится структурой производства, что влечет за собой ряд следствий. Наши потребности перестают быть первичными и избыточными по отношению к информации, а те области неопределенного, которые должны быть устранены через информационную поставку, становятся заданными самим источником, из которого эти информационные потоки поступают [3.С.10]. Таким образом, влияние на процессы идентификации осуществляются через преломление текущего момента и исторического времени через призму конструкта определенной модели.

В этой связи характер идентичности меняется, перестает задаваться алгоритм, определенный традицией, получает новое воплощение модель, требующая непосредственного в нее вхождения и безраздельного принятия. Такая модель конструируема и постоянно корректируема, она находится в развитии. Традиция, в данном случае, отходит на второй план, субъект постоянно идентифицируется в изменяющихся дискурсах и языковых структурах.

Характеризовать такую модель можно уже не как понятие, а как концепт, который имеет образ, *telos* своего воплощения и структуру.

Концепт, в данном случае, понимается как динамичная, постоянно развивающаяся смысловая структура, которая сохраняет свою целостность благодаря тому проблемному полю, в котором он воспроизводится. Концепт всегда содержит в себе собственные составляющие, которыми он поставляется и получает возможность воплощения. Таким образом, возникает концептуальное мышление. Это концептуальное мышление всегда дискурсивно и задает определенную дискурсивную же систему.

Идентификация, происходящая в концептуальном поле, порождает новые образы и модели, расширяя их структуру и создавая целую сетку смыслов. Задача исследователя обратиться к исходным концептам, которые на изначальном уровне запускают процессы идентификации. Социальность, в самой своей сущности, стремится к идеальному образцу рациональности, как целостной структуре своих элементов, интегрируется в тех смыслах, которые порождает. Концепт,

в данном случае, представляется как возможность схематизации и интеграции условий социального и рационального.

Идентификация всегда возникает в условиях выбора. Чем больше возможностей поставляется системой, тем громче звучат призывы к идентифицированности определенного, конкретного элемента, это дает целевую основу жизнедеятельности.

Первичной основой идентификации выступает ситуация зеркала, которая выстраивает биполярную оппозицию «свой – чужой». Понятие Другого, разработанное феноменологической и герменевтической традицией отрывается от почвы интенциональности и жизненного мира, находит свои основания в тех сферах, которые определяются коммуникативностью действия. В таком контексте происходит сближение онтологических, антропологических, социальных и культурных позиций в рамках единого дискурса о субъекте. Это, в свою очередь, позволяет обнаружить возможности таких форм рациональности, которые не могут быть сведены к единому культурному базису. В данном случае речь может идти как о концепциях множественности культур, так и о попытках отстоять принципы внутреннего субстанционального единства всех культур. Само понятие мультикультурализма с неизбежностью обнаруживает Другого как условие множественности. При этом любая культура изначально имеет представление об инаковости Другого. Это одна из тех форм осмысления мира, которая становится первичным условием идентификации на любом этапе цивилизационного развития. Исследования антропологов указывают на эту особенность первобытного мышления, обнаруживая структуры идентификации в рамках традиции через оппозицию «свой – чужой». Эта оппозиция задает границы жизненного пространства рода и его целостности. Вместе с этим раскрываются такие интерпретирующие структуры и стратегии, которые представляют определение Я или Мы в горизонте незримого присутствия Другого для построения порядка воспроизводимой социальной памятью структуры.

Понятие Другого возникает в процессе познания, он не является преданным нашему сознанию, а раскрывается как интересубъективный мир. Такое положение отражено в работе Э.Гуссерля «Пятая картезианская медитация»: «...не... мое личное образование, а...чуждый мне, интересубъективный, для каждого тут-сущий, для каждого доступный в его собственных предметах мир» [5.С.50]. Этот мир появляется как соопределяющий смыслы субъекта. Рождение интересубъективного мира всегда происходит из этой пары Я – Чужой, где чуждое рассмат-

ривается из системы сосуществования со мной, но все же с доминированием моего Я. Более поздний термин «интеркультуральность» или «мультикультурность» напоминает своим существованием о системе интересубъективности Э. Гуссерля, однако речь уже идет о такой системе отношений, где усиливается значение промежутка Я-Ты и не существует центра как такового. Появляется новый тип рациональности, который основан на анализе смыслообразующих принципов структур языка и отличного в своей сущности от логико-математического мышления.

В данном случае речь идет о том, что формирование значений порождается интерпретацией действия Другого. «Термин «символическая интеракция» относится к совершенно определенному, особому виду интеракции, которая осуществляется людьми. Особенность этой интеракции заключается в том, что люди интерпретируют или определяют действия друг друга, а не просто реагируют на них. Их реакции не вызываются непосредственно действиями другого, а основываются на значении, которое они придают подобным действиям. Таким образом, интеракция людей опосредуется использованием символов, их интерпретацией или приданием значения действиям другого» [1.С.173] – пишет Г. Блумер. Из этого следует, что индивид сам воспроизводит объекты, которые реализуются в процессе его действия. Эти объекты являются для него обозначаемыми. По мнению Блумера – это действие на основе символов. Это действие – формирование значений всегда происходит из противопоставления Я и Другого. Коммуникативный процесс формирования значений это сам процесс подобного противостояния.

Дискурс в таком случае рождается в событии между Я – Другой. Так, например, Ж. Лакан видел основу психического мира личности не в эгоцентрической системе, а в динамическом желании личности Другого, без которого она не в состоянии существовать. Из чего рождается диалог, когда субъект порождает двойное проецирование: себя на другого и другого на себя. Это та ситуация, когда монолог рождается из диалога. Диалогичность дискурса возможна только там, где существует действительное осознание структур «своего и чужого».

Однако идентичность возникает не только из позитивного утверждения чужого. Появление Другого в структуре человеческого бытия создает то поле, где возможно раскрыть такие деконструктивные возможности, которые указывают на подлинность экзистенциальных модусов и способны стать условием их поддержания. Так, рас-

смаывая феномен страха, описываемый современной философией, некоторые исследователи утверждают, что «каждый есть отрицание самого себя в «имении в виду» другого, отрицание другого в утверждении самого себя» [4.С.300]. Оппозиция «Я – Другой» указывает на те элементы дезорганизации и нестабильности, которые возможны в системе. Это противопоставление подобно отологической дилемме «нечто – ничто», потому что указывает на предельные принципы существования. В этой оппозиции рождается сама система как система баланса. Я и Другой это тоже система баланса, которая начинает функционировать и, более того, начинает определять уже социальную реальность.

Таким образом, налицо то факт, что первичным условием идентификации выступает система «Я – Другой», дающая начало всякому событию. Именно эта структура обнажает те лакуны, в которых рождается интерсубъективность. В таких зазорах системности воспроизводятся концепты, организующие собственное поле смысла и порождающие событие.

Список литературы

1. Блумер Г. Общество как символическая интеракция // Современная зарубежная социальная психология. М.: Изд-во «Аспект Пресс», 1984. 287с.
2. Бодрийяр Ж. Реквием по масс-медиа. / Поэтика и политика. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии РАН. СПб.: Изд-во «Алетейя», 1999, 350 с.
3. Васильев В.Ф. Проблемы рациональности. Ярославль: ЯрГУ, 2006, 130 с.
4. Вэлленс де А. Заметки о понятии страха в современной философии. / Феномен человека: Антология. М.: Изд-во «Высшая школа», 1993, 350 с.
5. Гуссерль Э. Пятая картезианская медитация. // От Я к Другому. Мн., 1997, 340 с.
6. Дьякова Б.Г., Трахтенберг А.Д. Массовая коммуникация и проблема конструирования реальности: анализ основных теоретических подходов. Екатеринбург: УРО РАН, 1999, 130 с.
7. История субъективности: Средневековая Европа: антология. М.: Изд-во «Академический проект», 2009, 576 с.
8. Козловски П. Культура постмодерна. М.: Изд-во «Республика», 1997, 240 с.
9. Тофлер Э. Третья волна. М.: Изд-во АСТ, 2004, 781 с.

СЕКЦИЯ 4. СТРУКТУРЫ ПОЛЯ КОММУНИКАТИВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

БЫТИЕ СОЦИАЛЬНОГО В ПРОСТРАНСТВЕ ФАТИЧЕСКОЙ КОММУНИКАЦИИ

Бушмакина Ольга Николаевна
доктор философских наук, профессор
заведующая кафедрой философии
ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»
Россия, г. Ижевск

Возможности представления социального на различном основании исчерпываются либо его сведением к натуралистическому, либо к теологическому, либо к социологическому фундаментам. При этом рассмотрение социального на собственном основании, как правило, заключаются в отождествлении бытия социального с одной из его сторон. Особенно популярным для отечественных исследований был подход в понимании социального бытия на материалистической основе, заданной через экономические отношения. Узость подобного представления привела к необходимости поиска иных представлений о социальном бытии, которые позволяли бы исследовать социальное в его самоосновности.

Как показала Х. Арентс [1], проблематизация общества через труд приводит, в конечном счете, к отождествлению индивида с homo laborans, и к редукции социального до биологического. Возможность сохранения социального она обнаруживает в его особенном, языковом характере, который необходимо обнаруживается как во внутренней природе индивида, всегда существующего как «два-в-одном», так и в организации социального как пространства взаимного общения.

Для Н. Лумана [5], становится окончательно ясным представление социального бытия как принципиально коммуникативного. Это позволяет предъявить общество на его собственной основе, т. е. автономизировать социальное через отношение самореференции к инореференции. Однако, исходное отношение, все-таки, допускает различение социального (самореференциального) через приведение его в сравнение с природным (инореференциальным). Соответственно, вся

внутренняя структура социального выстраивается как пространство коммуникативности в отношении к исходной отсылке, предполагающей природность, а значит, некоммуникативность.

Двойственность в понимании социального, выраженная в отношении коммуникативного и некоммуникативного, была представлена и доведена до предела в позиции Ж. Бодрийера [2]. Он показал, что в современном обществе «атомизированных» индивидов, общество на власть и массу, где власть коммуницирует сама с собой, а масса становится принципиально нетранзитивной, некоммуникативной.

По-видимому, для того, чтобы понять возможности коммуникативного представления общества, следует обратиться к исходным концепциям, в которых подобные идеи сформировались впервые. Одним из родоначальников концептуализации социального бытия на основе общения был неокантианец Г. Зиммель.

Исследуя вопрос о коммуникативной природе общества Г. Зиммель обратил внимание на то, что социум образуется в структуре взаимодействий индивидов. Как он писал: «общество вообще представляет собой взаимодействие индивидов» [4.С.486]. Взаимодействие понимается как деятельность с другим, для другого и против другого, которое иницируется общими влечениями, целями и интересами индивидов. Его условием является наличие самих взаимодействующих, способных как к производству действия, так и к его восприятию. Элементарной структурой общества оказывается пара или диада индивидов, вступающих в отношения друг с другом. Содержание социального включает в себя индивидуальные носители, побудительные импульсы и цели.

Социальная субъективность актуализируется в различных исторических формах социальности, которые именуются тем или иным обществом. «Собственно «общество» в себе есть такое существование с другим, для другого, против другого, где материальные или индивидуальные содержания и интересы благодаря влечению или цели обретают либо сохраняют форму» [Там же. С.488]. Формы актуализации постепенно автономизируются и существуют не столько для организации содержания социальной жизни, сколько для самих себя, заключая в себе собственную цель и основание. «Их смысл и сущность состоят именно и исключительно в том бескомпромиссном повороте, благодаря которому они освободились от форм, диктуемых целесообразностью и материей жизни, и сами стали целью и материей собственного движения, воспринимая лишь те реальности, которые отве-

чают новой направленности и могут проявиться в собственной жизни этих форм» [Там же]. Автономизация форм социального как целого проявляет себя в существовании общения. Именно «тяга к общению в ее чистом виде вычленяет из действительности социальной жизни чистый процесс обобществления, берет его как нечто ценное и желаемое, конституируя тем самым то, что мы именуем общением в узком смысле» [Там же. С.489].

Иными словами, наряду со множеством разнообразных целей и мотивов объединения и взаимодействия людей друг с другом, понуждающих их конституироваться в общество есть то, что проступает за этим многообразием жизненных содержаний в качестве чистой формы, существующей ради самой себя, приносящей чистое удовольствие – это общение. Оно представляет собой внутреннедействующую взаимную связь индивидов, т. е. социальное взаимодействие в чистом виде. Как отмечал Г. Зиммель, «во многих, может быть, даже во всех европейских языках общество означает просто взаимосвязь общающихся» [Там же]. Только общающиеся друг с другом индивиды образуют общество вообще. Общение в чистом виде, отвлеченное от всех конкретных форм социальной целесообразности, не имеет никакой иной цели, кроме самого себя. В нем определяющую роль играет сам способ общения как его чистая форма. Поскольку чистое общение не имеет иной причины и цели, кроме самого себя, постольку цель всякий раз реализуется в процессе самого общения. Можно сказать, что общение перформативно. Это чистая продуктивность, которая в своем существовании определяется в многообразии форм общения, детерминированных конкретными целями.

Каждый индивид в чистом общении проявляет не столько свои личностные особенности, которые как бы стираются, сколько ориентированность на взаимодействие с другими, т. е. проявляет собственную общественность, социальность, выступая как человек вообще. Конкретно-исторические границы общения задают особенности формирования индивидов в определенную эпоху. Здесь каждый индивид существует не сам по себе в своей автономности, но как элемент в формально существующей совместности. Он преобразуется в объект со строго определенными границами, т. е. «ad hoc сконструированный продукт» [Там же. С.491]. Другими словами, в отношении продукта и продуктивности, индивид оказывается продуктом чистой продуктивности процесса общения.

Признавая, что источником, или субстанцией общения является тяга к общению, его самоопределение происходит в процессе самоограничения как условия взаимодействия индивидов. Если И. Кант установил категорический императив конституирующий право как принцип самоограничения свободы, то Г. Зиммель, по аналогии установил принцип, конституирующий общение: «каждый должен настолько удовлетворять свое влечение к общению, насколько это совместимо с точно такой же степенью удовлетворения этого влечения всеми другими» [Там же]. На это основе задаются границы самоопределения чистого общения между верхним и нижним порогами, т. е. между точкой взаимодействия, основанного на объективном содержании и цели и точкой, взаимодействия, заданного чисто личностным, субъективным каждого из участников общения. Достигая предельных точек, перегруженных то субъективным содержанием, то объективной необходимостью, общение превращается из центрального формообразующего принципа, т. е. чистой продуктивности, которая всегда является целью для самой себя, в формальный принцип посредничества, или становится средством для достижения других, внешних для общения, целей. Это «грозит вырождением общения как художественной формы общества в социологический натурализм» [Там же].

Поскольку основной закон общения требует свободного взаимодействия эквивалентных элементов, постольку мир общения Г. Зиммель рассматривал как демократию равноправных, или взаимодействие равных, где общение происходит ради самого общения, т. е. не обусловлено никакими другими целями, но предстает в имманентной игре собственных форм.

В общении проигрываются формы общества как абстрактные формы социальных взаимодействий, направленных к самим себе, и существующих ради самих себя. Они автономизируются в универсальной форме разговора ради разговора, заключающем в себе обмен репликами. В разговоре-общении все многочисленные формы обмена репликами оказываются значимыми в самих себе. Они взяты вне обслуживания многочисленности конкретных целей и разнообразия содержаний человеческой деятельности, и представлены в чистой игре отношений. «Внешне поэтому два разговора могут показаться совершенно одинаковыми; общением же, согласно его внутреннему смыслу, будет лишь тот, где содержание, сколь бы ни было оно ценно и привлекательно само по себе, становится правомерным, уместным и целесообразным лишь в связи с функциональным целым разговора как та-

кового, лишь в связи с формой речевого взаимодействия, с ее особенной и самонормирующей значимостью» [Там же.С.496]. Только тот разговор становится общением, который является самоцелью. Он реализуется как отношение, направленное к себе, где пустая форма взаимодействия оказывается самодостаточным содержанием.

Успешная форма разговора обеспечивает взаимопонимание в круге общения, задавая и создавая общее сознание в его пределах. Рассказанная тем или иным рассказчиком история преподносится как дар индивида обществу. Совершенная история балансирует в точке равновесия общения, «где как субъективно индивидуальное, так и объективно содержательное полностью растворяются, образуя чистую форму общения» [Там же.С.497].

Иначе говоря, общество, представленное в социальной игре, понимается как, то, которое играет, и как то, которое играется, предъясняясь в смене форм как бесконечный продукт собственной продуктивности. Индивид, вступая в разговор, дарит рассказ, обнаруживая в нем понимание как принадлежность к целому. Индивид выступает по отношению к целому как успешная история. Целое в отношении к индивиду предстает как способ самопроявления целого в рассказе, заданном как точка равновесия индивидуально самопроявляющегося целого. Т.о, обнаруживается перформативность социального целого как общения.

Согласно позиции Г. Зиммеля самоконституирование социального бытия, или его автономизация, происходит в общении как форме чистого взаимодействия индивидов, целью которого является исключительно оно само. Такое общение, являющееся чистой формой, оказывается содержанием себя самого. Его существование есть не что иное, как способ социального бытия как целого, актуализированного в чистой форме речевого взаимодействия, в пределах которого все индивиды могут быть равнопредставлены в их отнесенности к социальному целому в границах взаимопонимания.

Возможность существования коммуникации ради самой коммуникации, предъясняющей социальную целостность во взаимодействии говорящих индивидов, была представлена в работах известного лингвиста и этнолога Б. Малиновского. Позднее, Р. Якобсон [7] конституировал существование подобного рода общения как необходимую коммуникативную функцию, как условие возможности коммуникации, исходя из ее структуры.

Б. Малиновский, обращаясь к теме формирования и функционирования языка, апеллировал к проблеме перевода примитивных языков на современный английский. Он обнаружил, что такого рода деятельность во многом была определена целями самих переводчиков. Основная трудность перевода была обусловлена наличием множества слов, которые были актуальны для примитивного языка и совершенно отсутствовали в современном. Поскольку в последнем не было соответствующих эквивалентов, постольку, их можно было перевести только «объясняя значение каждого из них путем точного этнографического описания социологии, культуры и традиций туземного общества» [6.С.201]. Еще большие сложности перевода были обусловлены как несовпадением грамматических структур языков, так и их культурными контекстами, благодаря которым слова получали неопределенные значения. «Этнограф должен передать тонкое различие между языком и ментальной установкой, которая стоит за ним и выражена в нем» [Там же.С.202]. Кроме того, следует учитывать, что знание отдельных слов и их значений не обязательно приводит к пониманию предложения, в котором они используются. (Словарь не есть язык.) Без знания общего культурного контекста и ситуации использования конкретного языкового выражения, перевод становится невозможным. Иными словами, всякая лингвистическая работа должны опираться на этнографическую. «Для точного понимания оттенков и деталей значения необходимо полное знание туземных обычаев и психологии, так же как общей структуры их языка» [Там же.С.206]. Это является следствием того, что «язык самой своей сутью погружен в реальность культуры, племенной жизни и обычаев людей, и что он не может быть объяснен без постоянной ссылки на этот широкий контекст, в котором живут слова» [Там же]. Понимание значения того или иного языкового выражения определяется не только в общем контексте всего повествования, но и в контексте конкретной ситуации.

Введение термина «контекст ситуации» Б. Малиновский обосновал, во-первых, необходимостью расширения понятия «контекст», а, во-вторых, тем, что «ситуация, в которой употребляются слова, не может считаться чем-то внешним по отношению к языковому выражению» [Там же.С.206-207]. Вследствие расширения этого понятия через включение в него термина «ситуация» возникает возможность перехода от терминов теоретической лингвистики к анализу условий употребления языка (прагматика). Это позволяет сделать вывод о том, что «изучение любого языка, на котором говорят люди, условия жизни

и культура которых отличаются от наших, должно сочетаться с изучением их культуры и жизненной среды» [Там же.С.207].

Особенно большое значение контекст приобретает в историческом аспекте понимания того или иного документа, заключающего в себе сообщение, которое является его содержанием. Каждый документ должен быть вписан в свой историко-культурный контекст и языковой контекст. Тем большее значение контекст ситуации имеет для устного сообщения, как живой реальности разговорного языка, полностью определяя его. С точки зрения языкового контекста, ни одно слово не может сводиться к представлению о нем как о некоем контейнере или «вместилище» для значения.

Единство социальной жизни, по мнению Б. Малиновского, обеспечивает единство контекста ситуации, единство психических переживаний, единство понимания и целостность языка. Именно благодаря единству возможно взаимное понимание между действующими и общающимися людьми. С одной стороны, язык, обеспечивая единство деятельности, выступает в роли ее посредника. Согласно Б. Малиновскому, именно «речь является необходимым средством коммуникации; она выступает как необходимый инструмент, без которого ни сама ситуация, ни единое социальное действие невозможны» [Там же.С.210]. С другой стороны, единство обеспечивается тем, что «все должны действовать согласованно, по определенным правилам, установленным обычаем и традицией» [Там же].

Вместе с тем, именно язык обеспечивает включенность в контекст ситуации, выступая, т.о., не только как средство согласованности социального действия, но и как ее условие, обеспечивая как его возможность, исполнение, так и результат. Примитивные языки, т.о., должны рассматриваться, во-первых, в их связи с непосредственными практическими действиями индивидов, во-вторых, представляясь как форма человеческого поведения в практических делах. По-видимому, язык, как объект исследования лингвистов и этнографов, помещенный в контекст лингвистического исследования, заданного в этнографической перспективе, предъясняется как условие, средство и результат социального действия. Он закрепляется в объективированных формах социальных действий через правила, обычаи и традиции, субъективируясь в единстве психических переживаний и взаимного понимания индивидов. Язык проявляется как живой актуализированный опыт, выраженный в типах жизненного поведения и закреплённый в традиции, которая понимается всеми.

Язык, включенный в конкретный практический контекст ситуации, Б. Малиновский называл техническим. Технический язык, сопровождающий определенный тип действий, соответствует всей типовой структуре действий и выявляет ее. «Научиться ему можно только действуя, а не просто размышляя о нем» [Там же.С.211]. Наряду с техническим, он выделял нарративный язык, который не связан с контекстом конкретных практических действий, но существует помимо него. Такой язык оказывается языком условностей. Он выражает общее стремление индивидов к совместной жизни, выражая необходимость в существовании и простом присутствии других людей для каждого индивида. Нарративный язык является альтернативой недружественному молчанию. Он становится необходимым условием принадлежности каждого индивида к определенному социальному единству, отделяя «своих» от «чужих» и, на пределе различения, по-видимому, отделяет человеческое от не-человеческого, определяя человеческое вообще. Такой язык выражает то, «что и без слов понятно» [Там же.С.214]. Б. Малиновский отмечал, что подобного рода болтовня в примитивных обществах мало отличается от принятой в современных. В ней всегда подчеркнуто выраженное согласие с собеседником. Само вступление в разговор как бы понуждает слушающего к ответной речи. Несмотря на то, что собеседники могут свободно обмениваться ролями, тем не менее, позиции говорящего и слушающего несимметричны. «Тот, кто более активен в речи, может в большей степени самоутверждаться и получать социально значимое удовлетворение» [Там же]. Этот тип употребления языка Малиновский назвал фатическим общением (от латинского *phatic communion*), т. е. «речью, объединяющей собеседников простым обменом словами» [Там же]. Оно происходит в том случае, когда «люди вступают в личностный контакт не для того, чтобы сообщить друг другу некие сведения, а просто затем, чтобы быть вместе» [Там же.С.215]. Такой уровень общения существует во всех исторических типах обществ от самых примитивных до самых современных. Его предназначение состоит исключительно в том, чтобы удостоверить принадлежность индивида к социальной общности.

Язык при этом не выполняет функцию передачи мыслей, но, скорее, конституирует наличие самого факта общения как чистого социального действия, оказываясь его целью. В этом случае, целью общения оказывается само общение. А контекст ситуации предьявляется как факт самого общения. Речевая деятельность состоит в обмене

словами, которые существуют в самом акте говорения, беседы между настроенными, т.е. понимающими друг друга собеседниками, рождая приятное чувство общности. «Все, что входит в понятие ситуации здесь происходит на языковом уровне. Каждое выражение можно рассматривать как некое действие, направленное на то, чтобы установить связь между говорящим и слушателем, переживаемую как некое социальное по своей природе чувство» [Там же]. Можно сказать, что фатическое общение удостоверяет присутствие социальной связи через общение как приобщенность к социальному целому.

Иными словами, здесь условие, средство, цель и результат совпадают. Подобного рода общение не требует рефлексивности и не предназначено для выражения мышления, индивидуальной субъективности, образуя своего рода общий фундамент языковости в ее речевом выражении, т.е. в перформативном действии. Оно исходно оказывается социальным. В нем предъясляется социальное целое, разворачивающееся в пространстве полного взаимопонимания между говорящим и слушающим. Фатическое общение манифестирует социальную связь как социальное отношение, существующее только для самого себя, а, значит, не сводимое ни к чему иному, т.е. является базисным, фундаментальным. В структурах фатической, или нулевой коммуникации общество представляется как социальное целое самоопределяющееся в структурах нулевой субъективности. Оно самоконституируется как чистое социальное взаимодействие индивидов, которое оказывается собственной целью, средством и результатом ее достижения, т.е. аутопойэтическим действием, посредством которого общество самоудостоверяется в собственном бытии как присутствию в пространстве перформативности, или самоманифестации.

Список литературы

1. Арндт Х. Истоки тоталитаризма. М.: ЦентрКом, 1996. 672 с.
2. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства или Конец социального. Екатеринбург, 2000. 96 с.
3. Зиммель Г. Избранное. М.: Юрист, 1996. Т.2. Социология жизни. 607 с.
4. Зиммель Г. Общение. Пример чистой или формальной социологии // Зиммель Г. Избранное. М.: Юрист, 1996. Т.2. Социология жизни. С.486-500.
5. Луман Н. Введение в системную теорию. М.: Логос, 2007. 360 с.
6. Малиновский Б. Проблема значения в примитивных языках // Эпистемология и философия науки. 2005, Т.V, № 3. С.199-233.

7. Якобсон Р. Лингвистика и поэтика // Структурализм «за» и «против». М., 1975. С.193-230.

ПНЕВМАТИЧЕСКОЕ СООБЩЕНИЕ ТЕЛА

Дерябин Максим Леонидович

кандидат философских наук, научный сотрудник
Удмуртский филиал Института философии и права
Уральского отделения Российской академии наук
Россия, г. Ижевск

В современных исследованиях двойственность человеческой природы, двойственность существования человека обнаруживается в пространстве коммуникации. Тело человека, как некая биологическая или органическая данность, оказывается коммуникативной. Таким образом, телесность влияет на формирование социальных смыслов, которые усваивает общество.

Х.У. Гумбрехт [3, 4.] делит социальное на пространство присутствия и пространство значения. Эта дифференциация предъясляет различие между социальной сущностью человека, проявляющей в языковых конструктах бытия человека и его телесной (природной) сущностью, которой человек обладает непосредственно через тело.

Д. Кампер [7] говорит о возможности мышления или философствования телом. Предъясляется принципиальная укорененность мышления в теле человека. Знаковому пространству Д. Кампер вменяет в вину утрату человеческого, связи с человеческим. Скольжение означающих, структурируемое законами языка, приводит к утрате природного тела человека и предъясвлению-усвоению человеком «образа» собственного тела.

Предъясвленные позиции обнаруживают раздельность человеческого существования, как отдельность человеческого тела и языка и мышления. И телесность, и мышление предстают в качестве «свойств» человека. Однако обнаружить их связность – «место скрепления», место «общего появления в человеке», «место исхода», «место единства» не представляется возможным.

В исследовании рассматриваются знаковое (символическое) и а-грамматическое сообщение тела человека с целью обнаружения места «единения», «исходного» места.

Существует пространство значения и пространство присутствия. Где существует значение, там существует смысл, референт и означающее. Значение предполагает, что мы обнаруживаем смысл предмета, он нам становится понятным, понятным.

Существует пространство присутствия. Можно говорить о присутствии как о нахождении при сути. Это значит, способность изменять что-то в данный момент.

В то время, когда футболист на скорости ведет мяч, он не думает, что есть «нога», что есть «мяч». Он в данной ситуации меняет положение вещей, меняет бытие своим присутствием, не осознавая значения каждой вещи, включенной в изменение. Инвариант, выраженный в высказывании и имеющий значение «футболист владеет мячом», в пространстве при-сутствия может раскрыться множеством вариантов, каждый из которых возможен. Пространство присутствия оказывается местом нахождения или формирования референта, в отношении с которым ряд означающих сформируют некие социальные смыслы.

Дитмар Кампер в работе «Тело, знание, голос и след» обнаруживает исчезновение тела, через превращение его в образ тела. То есть здесь образ тела можно трактовать как жест – который подвергается утверждению, так складывается западная цивилизация, что тело вытесняется образом тела.

Тело не существует, существует лишь образ или знак тела. «Что не видимо, то не действительно. Лишь то, от чего имеется образ, имеет реальность. Которая, однако, мертва, как образ. Все другое, все живое: слышимое, имеющее запах и вкус теснится по краю и сверх этого вытесняется за край. Принимая во внимание такую силу (Gewalt), можно лишь рекламировать невидимость для живых тел. Живое тело сегодня – невидимое тело» [6. С.36].

Происходит оцифровывание, появляются анатомические театры, где отдельные органы становятся только знаками человеческого. Отрезанная рука – это не рука человека, это знак руки.

Есть сообщение человеческого тела, которое передается посредством метафоры, языковых средств, которые замещают референт. И существует некая позиция, которая присуща телу. Тело не просто вместилище для метафор, оно определенным образом, обладая «телесным мышлением», само сообщает. Кампер заявляет о доминировании языковых образов, символических сообщений и утрате тела человека как при-продного, физического тела. Телесные сообщения оказывают

ся как бы неучтенными, «выброшенными» за пределы существования. В предельном случае человек оказывается не способным понимать сообщения, сообщаемых ему собственным телом.

Предлагает мышление или философствование телом. Когда мы говорим о языке, то в нем вещь или референт получает обозначение в качестве знака, метафоры. «Метафоры – это средство переноса, переносимого смысла, но во внутрь абстрактного мира, следовательно, в языковые формы, которые имеют разновидность само-достаточности» [б.С. 39].

В языке речь идет об означающем, метафоре, а не о референте. Кампер подчеркивает, что в отношении тела человека необходимо говорить о хиазматическом сообщении. «Обнаружение телом как местом в символическом пространстве происходит через хиазматические высказывания «чем больше видимого, тем больше невидимого». Или «чем больше знаний, тем больше незнания», или «чем больший порядок, тем больший беспорядок». Во взаимности переносов в отношениях изобретается другой язык в качестве метафорического, некоего а-метафорического или – как сказано – хиазматического» [б. С. 39-40].

Исследуя концепцию Кампера, можно предположить, что мышление это как бы «орган» который как бы располагается в теле. И отвечает за соприкосновение и сопряжение символического строя человеческого и системы жизнеобеспечения человека (животное существование здесь неупотребимо, поскольку не описывает сути). То есть мышление таким образом укоренено в человеческом теле. Кампер в свою очередь формулирует концепцию «мышления телом».

Тело, по мнению Д. Кампера, обладает способностью воображения. Используя эту способность, субъект выстраивает мышление в символическом порядке, мышление на языке. Для существования человека в коммуникативном пространстве у Д. Кампера необходимым является воображение. Оно задает некую основу для появления символического, языкового мышления.

В процессе коммуникации возникают такие ситуации, когда передача-восприятие смысла осуществляется без помощи языка. Точнее, полноту смысла язык передать не может. До целого смысл высказанного дополняет тело человека. Традиционно некие коммуникативные возможности приписываются жесту, как некоторому состоянию тела, которое обычно имеет закрепленную интерпретацию. Причем жест он имеет потенцию интерпретации на языке. Соответственно, жест через

языковое пространство может быть присвоен другим индивидом и использоваться в процессе коммуникации.

Однако тело человека не сводимо в процессе коммуникации до языкового сообщения и жеста. В пространстве коммуникации тело занимает определенное место в определенной конфигурации, в определенной позиции. В процессе говорения происходит изменение этого тела. То есть если представить себе тело как некую форму, то эта форма неким образом структурирует символическое пространство языка, который образует плотное заполненное пространство.

Что значит «занимает место»? Тело выхватывает эти смыслы и предъявляет их в языке. А само тело как бы обнаруживает условно по свое границе те смыслы, которые сейчас не артикулируются.

Индивид как текущая речь есть точка артикуляции смыслов социального понятно. Однако не только артикуляция, не столько артикуляция сообщает смыслы. Язык как орган способен перебирать и компоновать означающее в любом порядке. Положение тела делает эту речь со-отнесенной со смыслами. То есть наличие тела является гарантом обнаружения человеческих смыслов в любом скольжении или игре означающих. Речь – произносимые слова, обнаруживаемые обнажаемые смыслы. Тело обуславливает связь произносимого языка с социальными или человеческими смыслами. Язык и тело сообщают одновременно.

Тело человека можно определить, как «денотативное» или «а-грамматическое» [2,5.] сообщение, условно пустое и создающее форму. Нулевым денотативным сообщением будет сообщение о том, что сообщение имеет отношение к человеческим смыслам или смыслам человека. Языковое сообщение – это коннотативное сообщение. Дополнительные смыслы конструируются языком. Смысл является неким коррелятом денотации и коннотации.

Можно выделить три составляющих сообщения, сообщаемых человеком. Речь, жест, тело. Речь контролируется языком как «продуктом» [1] и обуславливается мышлением человека как «продуктивностью». То есть языковое высказывание подчиняется законам языка и структурируется контролируемым мышлением субъекта.

Жест – это интерпретируемая в языке форма человеческого движения, также оказывается под контролем мышления, дополняя языковой строй сообщаемого сообщения.

Тело – как некое состояние (биологическое состояние) тоже о чем то сообщает. Попытаемся перечислить формы проявления этого

состояния, концентрируя внимание на неконтролируемые сознанием реакции и процессы тела. Кровоснабжение (бледность – румянец, обморок, сердцебиение, потливость), запах, рефлексы безусловные и условные (сужение зрачка), кризисные (предельные) состояния тела (обморок, судороги, смерть)

В целом эти состояния обнаруживают смыслы, которые стоят за языковым сообщением. Они также важны для восприятия смысла сообщаемого человеком. Тело как продуктивность преодолевает продукт: системность, системную сдержанность языка). Это преодоление возможно.

Обратная ситуация тоже возможна. Тело представляет и сообщает своим существованием о том, что оно человеческое тело, и целостно. То есть это система, существующая по определенным законам и принципам. Казалось бы, разрушить системы жизнеобеспечения различными символическими означающими невозможно. Однако, как известно, словом можно убить. Необходимо сделать предположение, что тело также участвует в процессе приема и понимания сообщения.

Человеческое тело сообщает два основных вида сообщения, грамматическое, или языковое, и а-грамматическое, или телесное. И произносимая речь в пространстве значения и «движение» тела в пространстве присутствия имеют свое общее начало внутри человека. Крик младенца является первым человеческим «движением» и первой артикулированной речью. Этот факт сообщает нам о некоем человеческом и одновременно являет нам тождество двух видов сообщений человека, языкового и а-грамматического. По своей сути, крик является выдохом. То есть условием человеческой речи является работа легких. О существовании человека как при-родного тела нам сообщает его дыхание.

Таким образом, дыхание как пневматическое сообщение тела человека является местом тождества, исходным местом для начала грамматического и а-грамматического дискурсов человека.

Список литературы:

1. Арндт Х. *Vita activa*, или О деятельной жизни. СПб.: Алетейя, 2000. 437 с.
2. Барт Р. Рекламное сообщение // Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры. М.: Издательство им. Сабашниковых, 2004. С. 410-416.
3. Гумбрехт Х.У. Похвала красоте спорта / Пер. с англ. В. Фещенко. М.: Новое литературное обозрение, 2009. 176 с.

4. Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: чего не может передать значение. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 184с.
5. Дерябин М.Л. Рекламное сообщение на пределе смысла // Обсерватория культуры. 2008 №5. С 36-42.
6. Кампер Д. Тело, знание, голос и след. // ХОРА. 2009. № 1 (7) <http://www.jkhora.narod.ru/2009-01-04.pdf> (дата обращения 02.06.2014).
7. Kamper D. Der Körper, das Wissen, die Stimme und die Spur / Quel corps?: Eine Frage der Repräsentation. Hrsg. Hans Belting, Dietmar Kamper. München: Fink, 2002. S. 167–174.

ФИЛОСОФСКОЕ ОБОБЩЕНИЕ ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ, ИНФОРМАЦИОННЫХ, БИОЛОГИЧЕСКИХ ПОДХОДОВ К СОЗНАНИЮ

Паршикова Галина Васильевна

аспирант, ассистент кафедры философии, истории, социологии
ФГБОУ ВПО «Брянский государственный технический университет»
Россия, г. Брянск

Важнейшей задачей для создателей человекоподобного искусственного интеллекта является принципиальная возможность воспроизведения функций головного мозга. На протяжении эволюции создания искусственного интеллекта идеалом являлся человек, так как иного сознательного и мыслящего существа нет, а основной задачей было создание модели человеческого разума. Достижения современных ученых состоят в получении возможности искусственным интеллектом имитировать отдельные интеллектуальные задачи человеческого мозга (планирование и составление расписаний, распознавание образов, решение логических задач и т.д.). И эти возможности не являются интеллектуальными по своей сути, т.к. компьютер не обладает возможностью обобщения, сравнения, конкретизации, самообучения.

Исследования в области искусственного интеллекта затрагивают важнейшие вопросы человеческого существования, претендуя на раскрытие тайны разума [2]. Решение вопроса о принципиальной возможности создания машинного эквивалента человеческого «ума» имело бы огромное значение для понимания природы человеческого

мышления и сознания, понимания природы психического в целом. Накопленный к настоящему времени опыт создания различных «интеллектуальных систем», а также имеющиеся результаты исследования человеческого интеллекта и человеческого сознания в философии, позволяют говорить о возможности создании человекоподобного искусственного интеллекта.

Актуальность проблемы создания человекоподобного искусственного интеллекта обусловлена тем, что ее решение способно продвинуть нас не только по пути социального и научно-технического прогресса, но и по пути понимания человеческого разума, сознания, языка, а так же лингвистического поля сознания и психики человека, расшифровке генетического кода и генома человека и создание на этой основе первого искусственного интеллекта, подобного человеческому. Поэтому поднятые в работе вопросы имеют как общепhilosophическое значение, так и способствуют решению научных задач в общепилосofическом и государственном масштабе.

Вместе с тем, несмотря на интенсивные дискуссии и чрезвычайное обилие публикаций, трудно говорить, что в аналитической философии достигнуты какие-то крупные концептуальные прорывы [1]. Создается впечатление о несоразмерности гигантского полувекового труда и его результатов. Однако же именно в рамках этого философского направления, как ни в каком другом, ведется столь длительная, систематическая и целенаправленная разработка указанной проблемы. И она требует квалифицированного критического анализа, что является важным условием дальнейших творческих поисков и решений.

Мышлением называется процесс отражения в сознании человека связей, суждений и отношений между предметами или явлениями действительности. Понятия и суждения являются такими формами отражения действительности, которые получаются в результате сложной умственной деятельности, состоящей из ряда следующих мыслительных операций: сравнение выделенных объектов, абстракция, обобщение, конкретизация, анализ, синтез. В свою очередь мышление машины – это не что иное, как обработка символов по заранее четко заданной программе, алгоритму, т.е. манипулирование набором упорядоченных бит. А самого по себе манипулирования не достаточно, чтобы гарантировать наличие смысла. Так как же тогда достичь смысла?

Сознание и мышление не являются когнитивными способностями, генерируемыми когнитивной системой живых существ, эти способности подлежат биологической эволюции, что их можно объектив-

но исследовать экспериментальными методами. Многие исследователи полагают, что объективные или интерсубъективные характеристики работы вербального сознания и мышления могут материально проявляться только в речевых актах, в структурах естественных или искусственных языков.

Речь здесь идет об активной роли языка в процессе познания, о его эвристической функции, о его влиянии на восприятие действительности.

Язык и сознание представляют собой органическое единство: сознание возникает на основе языка, язык делает возможным сознание [4]. Мнение американского философа и когнитивиста Д. Деннетта относительно языка и сознания, сводится к тому, что поиски ученых разгадки тайны сознания, ищущих в мозгу ответственный за сознание «главный нейрон» являются методологическими заблуждениями и не достигают своей цели.

По мнению Патриции С. Чёрчленд – нейрофилософа – профессора Калифорнийского университета в нервной системе имеется несколько уровней организации – молекулы, структуры нейронов, целые нейроны, малые сети нейронов, большие сети нейронов и мозг (когнитивная система) в целом [3].

Ученые стремятся объяснить высшие психические функции и способности (восприятие, память и т.д.) прежде всего с точки зрения когнитивных систем и больших сетей. Но они также должны ставить перед собой задачу объяснить эти функции и способности в рамках меньших сетей. Кроме того, молекулы мозга могут быть подвергнуты биохимическому анализу, а обнаруженные данные – интерпретированы в терминах физики.

П. Чёрчленд высказала предположение, что нейрофизиология и психология будут продолжать коэволюционировать до тех пор, пока в будущем, на некотором более высоком уровне психологические теории не окажутся редуцированными к более фундаментальной нейрофизиологической теории.

Д. Деннет выдвигает гипотезу, что «каждое человеческое сознание, на которое вы когда-либо обращали внимание, включая, в частности, и ваше собственное, рассматриваемое вами «изнутри», – это не только продукт естественного отбора, но и результат культурного переконструирования огромных масштабов.

Сознание подобное человеческому возможно создать на основе поливариантного облика унитарности языка, построенного с исполь-

зованием категорий-концептов по Эленбергу и Маклейну, соединенных многоуровневой сетью соответствующих функторов, т.е. мемов.

Список литературы

1. Волков Д.Б. Бостонский зомби: Д. Деннет и его теория сознания. М.: Либроком, 2012. 320с.
2. Матурана У. Древо познания. М.: Мысль, 2001. 523с.
3. Степанищев А.Ф. Голографическая модель языка как основа для построения искусственного интеллекта и моделирования сознания // Вестн. Брянского гос. техн. ун-та. 2013. № 2. С. 126-129.
4. Степанищев А.Ф. Основания единства философского осмысления проблем научной рациональности, языка и информации // Вестн. Брянского гос. техн. ун-та. 2011. № 4. С. 133-138.

РОЛЬ ОСОБОГО КАТЕГОРИАЛЬНО-ПОНЯТИЙНОГО АППАРАТА НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЙ В ПРОЦЕССЕ ДЕСОЦИАЛИЗАЦИИ ЛИЧНОСТИ

Сидорков Сергей Сергеевич
аспирант кафедры религиоведения
ФГОУ ВПО «Елецкий государственный университет
имени И. А. Бунина»
Россия, г. Елец

Человеку в повседневной жизни встречается множество терминов, значение которых, по различным причинам, не понятно. Любая отрасль знания, социальная группа пользуется своим набором узкоспециальных понятий, время от времени вводя в обиход новые и переосмысливая уже существующие. В частности, можно наблюдать, как некомфортно чувствует себя человек по тем или иным причинам вынужденный вести беседу, выполнять какой-то другой вид деятельности в совершенно чуждой для себя сфере. Он дезориентирован, растерян, может возникнуть чувство полной некомпетентности и ненужности, за которыми следует потеря интереса и снижение внимания.

Новые религиозные движения, как один из факторов жизни современного общества не стали исключением. Разработав собственный категориально-понятийный аппарат, который находит применение, как

в качестве способа внутригруппового общения, так и в качестве языка подачи новых истин и откровений.

В данном исследовании речь пойдет о языке новых религиозных движений, точнее о его влиянии на процесс десоциализации неофита.

Пик популярности религиозных новообразований пришелся, в нашей стране, на 90-е годы XX века, для объяснения этого факта разработано множество различных теорий. На наш взгляд это произошло вследствие того что, в Советском Союзе на религию официально было наложено вето, но существовали явления заменяющие данный институт, или в какой то мере компенсирующие его отсутствие, например культ вождя, партии, парады, праздничные шествия и т.п. С распадом СССР и крушением советской идеологии эти категории ушли в прошлое, утратили актуальность, образовавшуюся «нишу» в человеческом сознании заняли как традиционные конфессии так и вследствие религиозной необразованности, различные НРД.

Особый категориально-понятийный аппарат присущ большинству религиозных новообразований Белое Братство, Аум Сенрике, Церковь Последнего Завета. Особый язык общения органично включен в систему культа НРД. Сами того не замечая в обиходной речи люди часто пользуются терминами характерными скорее для различных псевдоокультистов, мистиков и новоявленных магов. «Астрал», «карма», «нирвана», – никому не нужно объяснять смысл этих понятий, при этом, не ориентируясь в терминах используемых РПЦ, хотя и постоянно подчеркивается ее культурно-историческое значение.

Одна из самых основных и очевидных функций «птичьего языка», определение (поименование) объектов и явлений названий, для которых нет в обыденной речи. В сакральном смысле дать предмету или явлению имя, название означает наделить этот объект реальностью существования. То, что не имеет имени, не существует для человека в привычном понимании, как только за объектом закреплено имя, он раскрывает свою внутреннюю сущность. Термины, выражающие различные степени религиозного переживания, обозначающие структуру и атрибуты культа, т.е. всего того что составляет индивидуальность религиозных новообразований. Язык НРД в большинстве случаев как раз и складывается из таких «имен».

«Так как существует бесчисленное множество вещей за пределами человеческого понимания, то мы постоянно пользуемся символической терминологией, чтобы представить понятия, которые мы не можем определить, или полностью понять. Это одна из причин, по кото-

рой все религии пользуются символическим языком или образами» [6]. Термин в системе культовой практики несет еще и символическую нагрузку для последователей НРД. Именно поэтому за вполне обычными фразами может находиться иной смысл, имеющий для последователя движения если не сакральное, то весьма близкое к этому значение. Указанная система значений наслаивается на индивидуальную символичнообразную систему, которая формируется на основе личного опыта, ценностных ориентаций и личной интерпретации субъективных ощущений.

Неофит вынужден постоянно держать в сознании весь комплекс категорий и понятий, которым оперирует религиозная группа. Волей неволей помимо обыденной речи индивид начинает использовать новые термины, со временем отводя им все большее место. В этом случае, с одной стороны его начинают понимать буквально с полуслова в религиозной группе. В результате он чувствует себя важным членом данного микрообщества, находится в курсе любого разговора, контекста ситуации, он «свой среди своих», полностью инклюзивен группе (включен в группу). Такие взаимоотношения следует отнести к описанному Юнгом состоянию идентичности, или мистической сопричастности. У неофита формируется положительный эмоциональный настрой. Можно говорить о «мистическом соприкосновении», в том смысле как понимал это К. Юнг. Вероучительные книги написанные, как правило, с применением особого категориально-понятийного аппарата, переосмысливаются, образы и приемы становятся более доступными для понимания и оценки. Собственно в таких условиях человек по факту добровольно отдаляется от общества, в дальнейшем влияние только усиливается, при помощи такого специфического общения формируется довольно узкий круг интересов. Наступает изоляция от окружающего общества, семьи, друзей, причем не следует понимать буквально, человека не запирают под замок и не удерживают силой, изоляция носит коммуникативно-информационный характер, при этом неофит идет на это добровольно с осознанием того что члены группы для него ближе и лучше его понимают.

С другой стороны, общество, в частности близкие знакомые начинают избегать человека, который говорит и мыслит категориями и терминами недоступными основной массе людей. В таком случае человек помимо воли попадает в коммуникативную изоляцию. Человеческая личность не статична, с течением времени меняются взгляды, характер, появляются новые особенности психики, зачастую даже миро-

воззрение в целом, может поменяться. В силу тех или иных причин адепт религиозного культа может разочароваться в учении, покинуть группу. Как следствие длительный и сложный процесс социальной адаптации, в ходе которого у индивида возникает чувство потерянности, не нужности и тому подобное. то, о чем мы говорили в самом начале, дискомфорт в не привычных условиях. Неоднократно появляется желание вернуться в комфортную для него среду, окружение членов нового религиозного движения.

Кроме того языковая система отягощенная специальными терминами и категориями, призванными обозначить объекты из сферы трансцендентного, позволяет организовывать и выстраивать внутригрупповую систему. Обеспечить контроль за получением информации, своего рода уровень допуска.

Таким образом, особый категориально-понятийный аппарат оказывает серьезное влияние на десоциализацию неопита, определяя круг его интересов, сферу и характер общения.

Не знакомые термины, слова понятия, так или иначе, становятся для человека тайной, наполняются сакральным смыслом. Речь как устная, так и письменная для человека всегда была и остается важнейшим источником информации, языковые же единицы можно использовать по-разному, в том числе и как способ мощного воздействия. Заметим, что речь не ведется ни о «зомбировании» ни о «манипулировании сознанием», всего лишь речь насыщенная набором специфических терминов, но ее влияние на личность, на круг общения, на интересы колоссальны. Закончить хотелось бы словами Андрея Кураева, сказанными в контексте беседы о «Розе Мира» Д. Андреева: «Обратить человека в мою веру означает, прежде всего, навязать ему мой язык. Если он будет говорить моим языком, значит, он уже будет смотреть на мир моими глазами» [5].

Список литературы

1. Баркер А. Новые религиозные движения. Санкт-Петербург: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 1997.
2. Кантеров И. Я. Новые религиозные движения в США и России
3. Рон Хаббард. Дианетика: первоначальные тезисы (Другое название: «Динамика жизни»), 1948.
4. Кураев А. Христианин в языческом мире. Режим доступа: http://bookz.ru/authors/kuraev-andrei/hristian_838/1-hristian_838.html

6. Юнг К. Г. Архетип и символ. Режим доступа:
http://www.pedlib.ru/Books/6/0047/6_0047-1.shtml#book_page_top

ОТНОШЕНИЕ ДИСКУРСИВНОГО И НЕДИСКУРСИВНОГО ПРОСТРАНСТВ КАК ГРАНИЦА УСЛОВНОСТИ РАЗЛИЧНЫХ ДИСКУРСОВ

Скобелева Вероника Владимировна

кандидат философских наук,

старший преподаватель кафедры истории и теории журналистики
ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Россия, г. Ижевск

В нашумевшей когда-то статье российский журналист Александр Минкин пытается разобраться, как строится сетка вещания популярных телеканалов (да и принцип вещания всего ТВ) и в своих рассуждениях логично подходит к понятию «рейтинг» – операциональному термину, получившему широкое применение в социологии журналистики в конце XX века [4]. Термин активно используется в саморефлексии масс-медиа, которая репрезентирует масс-медиа как отдельную систему, работающую по собственным правилам и отличающую от «среды» [7.С.9].

Масс-медиа – не просто одно из символических подпространств, составляющих социальность вообще, а пространство, в настоящее время практически эту социальность детерминирующее, превращающее ее, как метко заметил Зигмунд Бауман, в «текущую современность» – общество, где привычные модерну и даже постмодерну термины утрачивают свою актуальность, в силу стремительных социальных изменений [2]. Последние активно стимулируются масс-медиа, что становится причиной многих современных споров: от вопросов о том, благодаря каким механизмам масс-медиа до сих пор бесперебойно функционируют до рассуждений о формах и границах их влияния на «среду» и этике этого влияния на индивидов. Нас же интересует проблема работы масс-медиа как системы вообще и возможность ее о-пределения как особого дискурсивного пространства.

В своих работах Лакло Э. и Муфф Ш. затрагивают проблему соотношения дискурсивного (знакового) пространства и всего того, что этим пространством не является, но на его функционирование непо-

средственно влияет (так называемый, «реальный» мир) [12]. Дискурсивное пространство – пространство постоянной артикуляции, порождения нового смысла. Артикуляция, согласно их концепции, сводится к любой практике, устанавливающей отношения между элементами таким образом, что их идентичность изменяется в результате артикуляционной практики. Дискурс, таким образом, «структурированная тотальность как результат артикулирующей практики» [12.С.105].

Для данных авторов наш человеческий, осмысленный, мир возможен только в виде знаков, которые непременно включают в себя соотношение означаемого-означающего, где первое именуется «моментом», а последнее – «элементом». Моменты – это дифференцируемые позиции, артикулированные в дискурсе, элементы – позиции не артикулированные. «Ни одна дискурсивная формация не является полностью завершенной и трансформация элементов в моменты никогда не прекращается» [Там же.С.106-107]. Но процесс не хаотичен, иначе он лишается смысла. Бесконечную цепь знаковых идентификаций направляет идеологическое видение не-дискурсивного пространства, служащее конституирующим принципом возникновения моментов. «А поскольку социальное невозможно без определенной фиксации значения, без дискурса герметизации, идеологическое должно рассматриваться как учредитель социального» [11.С.92]. То есть без идеологического невозможно социальное, как без точки опоры, позволяющей формировать хоть какой-то смысл, потому что идеология это измерение любого социального опыта. Что касается не-дискурсивного пространства, пространства элементов, то оно по мнению Лакло Э. и Муфф Ш., само является моментом того или иного дискурса и определение его полностью зависит от идеологической окраски данного дискурса, так как граница дискурса и не-дискурса сама условна и лежит внутри дискурса, продуцируется им самим. По-другому наше познание не может быть устроено, так как основано на производстве знаков и оперирования ими (поэтому логичнее было бы понятие «недискурсивное» писать в кавычках, как производное того же дискурса).

У-словное производится самим словом (поэтому мы используем в понятии дефис), обозначает нахождение у слова, рядом со словом. Речь идет о некоем месте. Это «место» предполагает собственные координаты, обозначение в «пространстве». В данном случае, это граница между словом (дискурсом) и не-словом («недискурсивным» пространством). Откуда возникает необходимость в данной границе (делящей дискурсивное и «недискурсивное» пространства)? Она консти-

туирует любой дискурс, герметизация – необходимый аспект производства смысла. Ханна Арендт замечает, что человек существует в принципиальной открытости, поэтому он вынужден каждый раз сам продуцировать эту границу [1].

Различные социальные институты по-разному фиксируют границу у-словного, что позволяет им самим существовать в рамках собственной идентичности. Мы бы даже сказали, что последняя полностью зависит от расположения границы в разных дискурсах. Рассмотрим дискурсы искусства, религии, науки и масс-медиа.

В искусстве у-словность – основной принцип организации дискурсивного пространства, высшим мастерством зачастую является удачное обыгрывание данной границы, заключающееся в ее стирании, «забывании» аудиторией об у-словности произведения (особенно хорошо это видно в различных направлениях реализма, а также в гипернатурализме и 3D-рисунках). В этой игре признания-стирания границы у-словности заключается сам принцип искусства как такового. Стоит сразу оговорить, что мы не рассматриваем все нюансы современного искусства, зачастую направленного на разрушение привычных оценок и норм (например, одна из самых дорогих инсталляций в мире, произведение Карла Андре «Эквивалент VIII» представляет собой груды кирпичей), потому что целью данной статьи не является выяснение сущности искусства вообще и его соотношения с социальной действительностью.

В религии у-словность не существует в пределах данного дискурса, так как он провозглашает то, «что на самом деле есть». Любая идентичность в пределах данного дискурса «требует» признания отсутствия у-словности религиозного дискурса.

В отличие от многих других институций научный дискурс продуцирует эту границу сам, «верит» в нее (тем не менее снова и снова пытаюсь преодолеть). Потому что «вера» в границу у-словности позволяет родиться рефлексии – главному принципу научного познания – которая, в свою очередь, производит невозможность тотализации дискурсивного пространства.

Масс-медиа существуют как масс-медиа только благодаря вере в отсутствие границы у-словности между их дискурсом и «реальным миром» что роднит их с религией. Также как для последней важную роль в существовании масс-медийного дискурса играет вера, в данном случае это вера в «реальный мир», в «правильную повседневность» (которая задает правила игры для маркировки сообщений, как, напри-

мер, отклонений от нормы). Вера в без-у-словность масс-медийных материалов продуцируется не только восприятием обывателей, но и системой образования журналистских кадров, где правило объективности – одно из основных требований квалификации.

Элтейд Д., рассматривая социальных агентов по отношению к производству информации, выделял три категории индивидов: «мирян», «экспертов», «хорошо информированных граждан», причем, последние появляются относительно недавно с развитием масс-медиа как института [10]. «Хорошо информированных граждан» уже не так легко провести, как «мирян» или слепо верующую церковную паству. Рашкофф Д. называл современных обывателей, погруженных в виртуальный мир, поколением Икс и видел в них хозяев дискурсивного пространства, а не безответных потребителей информации [6]. Главное их отличие от прежних агентов заключается не только в технической оснащенности и технологическом мастерстве самостоятельного оперирования дискурсивным пространством, а в отсутствии безоглядной веры в без-у-словность масс-медиа. Поколение Икс знает о существовании границы у-словности. Именно в этой безостановочной игре границ индивиды формируют собственную идентичность.

Но откуда нам известно о существовании границы? Ведь для каждого из нас мир «такой, какой он есть», без разрывов и вмятин. Необъяснимое редко врывается в устоявшийся ритм вещей рядового обывателя.

У-словность становится видимой лишь благодаря Другому, его наличие «вызывает подозрения» в существовании этой границы. В бесконечном дискурсивном пространстве, которым является наше социальное бытие, мы «натываемся» на Другого и его дискурс и «видим» границу собственного дискурса. «Ощупывание» этой границы позволяет осознавать наличие у-словности у любого дискурса вообще. Поколение Икс, в какой-то мере, порождение либертарианской идеи, которая провозглашала необходимость полифонии дискурсов («рынок идей») как возможность схватить истину.

Пеше М. считал интердискурсивность – бессознательным дискурса, в котором субъект как бы расплавлен, так как сам дискурс носит следы внешнего по отношению к субъекту [5]. Эту необходимую герметизацию дискурса в интердискурсивности Серио П. называл неспособностью обойтись без Другого, хотя любое эксплицитное референциальное существование этого Другого отрицается [8]. Другой как бы конституирует наш дискурс, оставаясь «неузнанным» в своей инако-

ности. На конституцию дискурса влияет также интрадискурсивность, под которой французские исследователи понимали соотношение текста с самим собой в различных временных отрезках. В системе масс-медиа интердискурсивность проявляется в полифонии различных источников информации, а в самом информационном продукте интердискурсом будет являться ракурс (пространственное измерение), а интрадискурсом – монтаж (временное измерение). В таком многослойном, рыхлом, пористом пространстве формируется любая идентичность, выстраивая границы другими дискурсами.

В научном познании для сохранения идентичности (которая строится вокруг дихотомии Истина-Неистина) нужно каждый раз обозначать границу у-словности, производя ее снова и снова как ступень для последующего знания. Дискурс любого вида искусств культивирует веру в эту границу, будучи узаконенным утверждением у-словности, а субъект дискурса обыгрывает репрезентацию границы в силу своих способностей или концепции произведения. Обыгрывание может служить явному подчеркиванию этой границы (например, Кандинский и Малевич), или, наоборот, видимому отрицанию ее (например, мастерство литератора заключается в том, чтобы люди «забывали» об этом правиле – популярность Шерлока Холмса привела к потоку писем на Бейкер-стрит, «Страдания юного Вертера» породили волну самоубийств). Особняком стоит театр абсурда как игра в отсутствие смысла, знак отрицания всякой конституции. Но и здесь форма знака первична, поэтому знак несет значение отрицания значения. В любом случае, мы воспринимаем его как форму, получая удовольствие от игры. Также современные фильмы в жанре хоррор популярны только благодаря осознанию у-словности происходящего, вряд ли, столько же современных индивидов пришлось бы посмотреть на настоящие пытки и казни, набрав кульки с попкорном.

Опрошенные нами любители фильмов ужасов среди студентов выразили протест против возможности публичной смертной казни и нежелание это видеть: «я знаю, что ЭТО на самом деле». Социальная позиция «я знаю» дает этой границе существовать или раствориться в дискурсах представления о реальности. Причем, само представление поливалентно: от сомнения «знаю ли я наверняка» как в научном дискурсе до несомненности «знания» как в масс-медиа.

Без «реальности» (у каждого своя) невозможно было бы конституировать любой дискурс. Даже дискурс абсурда существует, потому

что есть первичное, конституирующее его, «я знаю» – «знаю», есть смысл за пределами данного театра.

В масс-медиа, подчиняющихся коду интересно-неинтересно, граница у-словности формируется согласно работы данного кода. Граница «ощущается» не так явно как в литературе, но и нет цели ее перейти, как в науке, что хорошо отражает текстуальная подача данных и там, и там. Научный текст многоуровневый и «вязкий», не всегда имеющий четкую концовку, он словно «опасается промаха», идет, осторожно «нащупывая» «реальность». В масс-медиа действует нарратив, где узловые моменты текста четко обозначены и неизменны, это цельный и законченный продукт, нарратив как бы «захлопывает» историю. «Я знаю» реальности проявляется в законе о клевете, публичных опровержениях данных, сопоставлениях материалов со знакомой «реальностью» и пр. В позитивистских взглядах на концепцию установления повестки дня отражено это отношение к масс-медиа через собственно «реальность» – эффект постановки «повестки дня» действует только при, так называемых, ненавязчивых проблемах, то есть данных, не получаемых непосредственно из нашей «реальности» (например, новости из других стран) [3]. Границы Истины в масс-медиа конвенциональны, это как бы правда, которую следует признавать, ибо таковы правила социума.

Но сама граница, ее выстраивание, в масс-медиа зависят теперь даже не от идеологической герметизации дискурса, а от квантификации данных и умелого обыгрывания их (следствие капитализации социальных отношений). Минкин А. (вернемся к его замечательному анализу современной журналистики) в своей статье про пипл-метры приводит интересный пример того, насколько условно использование предполагаемой обратной связи с аудиторией в системе масс-медиа. Пипл-метры – техническое выражение социальных задач, попытка определить успешность системы масс-медиа при минимальных социологических затратах. Любое социологическое исследование, так или иначе, вынуждено квантифицировать данные для экономии средств и усилий, например, используя выборку, которая служит первой ступенью отсева данных из «среды» [7, 9]. Из ограниченного числа индивидов (выборки) отвечать на, необходимую при установке пипл-метра, анкету соглашается процентов 60, две трети из которых отказываются от участия в исследовании при более позднем спрашивании [4]. Еще часть отказывается при приезде мастера на дом. В итоге, по данным Минкина А., остается примерно 5 % от выборки. Ничтожный процент

от ограниченного процента всей «реальности». В своих рассуждениях журналист рассматривает проблему объективности данных какой-либо саморефлексии масс-медиа вообще, а также невольное вмешательство системы в результаты собственных исследований (служащих ориентиром для дальнейшей работы). Имеется в виду интервью участницы исследования с пипл-метром, в котором она признается, что, понимая ответственность перед обществом и масс-медиа, которую на нее наложили, пытается смотреть телевизор каждый день по многу часов и корректировать собственные вкусы с уже имеющимися результатами рейтингов. То есть большую роль в отношении к технике получения «точных» данных из «среды» играет психологический эффект, так называемый, социальный конформизм! Мы сталкиваемся с обозначением системы самой себя, становящимся «реальностью».

Итак, квантификация данных выступает как граница технического совершенства: «качество» (и достоверность!) фото зависит от количества пикселей, «качество» программы – от рейтинга, «репрезентативность» исследований – от количества выборки и так далее. Любая «реальность», а также граница между «реальностью» и у-словностью становятся зависимыми от данной квантификации. То есть необходимая для идентификации герметизация дискурса масс-медиа происходит путем использования различных квантификационных моделей, которые сводят «реальность» к арифметическим показателям.

Список литературы

1. Арндт Х. Жизнь ума. / Пер. Говорунов А. В. М., Наука, 2013. 517 с.
2. Бауман З. Текущая современность / З. Бауман; Пер. с англ. С.А. Комарова; под ред. Ю.В. Асочакова. СПб.: Питер, 2008. 240 с.
3. Дьякова Е. Г., Трахтенберг А. Д. Массовая коммуникация и проблема конструирования реальности: анализ основных теоретических подходов. Екатеринбург: УрО РАН, 1999. 130 с.
4. Минкин А. Под властью маньяков. Часть VI. Фабрика людоедов. Московский комсомолец, от 23 апреля 2008.
5. Пешё М. Прописные истины. Лингвистика, семантика, философия // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. М.: ОАО ИГ Прогресс, 1999. С. 225–289.
6. Рашкофф Д. Медиа вирус! Как поп-культура тайно воздействует на ваше сознание. М.: Ультра. Культура, 2003. 368 с.
7. Свитич Л. Г. Социология журналистики. Учебное пособие. М.: ИМПЭ им. А.С. Грибоедова, 2005, 119 с.

8. Серио П. Как читают тексты во Франции. Вступительная статья // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. М.: ОАО ИГ Прогресс, 1999. С. 12–53.
9. Фомичева И. Д. Индустрия рейтингов: Введение в медиаметрию: Учебное пособие для студентов вузов. М.: Аспект Пресс, 2004. 155 с.
10. Altheide D., Media Power. L., 1985. 104 p.
11. Laclau E. New reflections on the revolution of our time. London: Verso, 1990. 263 p.
12. Laclau E., Mouffe Ch. Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics. London: Verso, 1992. 197 p.

ФИЛОСОФИЯ ВОЛХВОВ

В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПОЛЕ РОССИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Тюгашев Евгений Александрович

кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры теории и истории государства и права,
конституционного права юридического факультета
ФГБОУ ВПО «Новосибирский национальный исследовательский
государственный университет»
Россия, г. Новосибирск

Под социальным полем обычно понимается структурированное пространство взаимодействий социальных субъектов, направляющее их деятельность. В социальном организме как ансамбле культур различные культуры и соответствующие им традиции можно представить как силовые линии, направляющие духовно-практическую деятельность. Центры культурных ареалов генерируют и поддерживают данное поле на всем протяжении существования отдельного социального организма. Понятие социокультурного поля фиксирует устойчивое многообразие традиций, направляющих развитие в пространственно-временном континууме социального организма.

Философская деятельность осуществляется в рамках конкретно-исторической духовной традиции, живущей в социальном организме. Принадлежность философа к конкретной традиции обусловлена обычно обстоятельствами социализации, которые определяют тематику значимых вопросов и подходов к их решению. Спектр философских

традиций (направлений, школ, течений и т.п.) составляет социокультурное поле, в котором развивается философское сообщество. Важно подчеркнуть, что эти традиции сохраняются и поддерживаются на протяжении многих столетий. Они развиваются не изолированно друг от друга, а в коммуникативном взаимодействии, во взаимной зависимости и сопряженности, в системе сдержек и противовесов.

Одной из таких устойчивых традиций в европейской философии является традиция, образно обозначенная К. Поппером как философия оракулов. К ней он отнес иррационалистический стиль философствования, представленный, по его мнению, в творчестве Платона, Аристотеля, средневековых схоластов, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Эта квалификация, безусловно, неоднозначна, так как Гегель иронически относился к «вещающей» философии [2.С.148], а Артур Шопенгауэр, который сравнил философов с оракулами, сам является классическим представителем иррационализма.

На наш взгляд, отождествление иррационализма и философии оракулов неправомерно по многим причинам. Обратим внимание на то, что эти традиции выделяются по различным основаниям. Философия оракулов выделяется по внешнему основанию – сходству с оккультно-эзотерическим дискурсом оракулов. Это интересно в том отношении, что разнообразие оккультно-эзотерического дискурса могло обусловить существование не только философии оракулов, но и других способов философствования.

Представляет интерес вопрос о существовании аналогичных форм философствования в других философских культурах. Очевидно, что оракулы – это культурно-специфический феномен, отсутствующий в других цивилизациях. Пророческая деятельность, несомненно, осуществлялась во всех обществах, но имела особенные социокультурные формы (например, ицзинистика в китайской цивилизации). Так, для России античная традиция пророческого неистовства в целом не характерна, но Россия имела своих пророков-вещунов, а следовательно – оригинальную философскую традицию, которую можно рассматривать как социокультурный эквивалент философии оракулов.

Случай Э.В. Ильенкова

В оценках места Э.В. Ильенкова в мировой философии преобладает точка зрения об его принадлежности к европейской традиции и дистанцированности от российской мысли. Наряду с этим очевидно, что Э.В. Ильенков со всеми личными философскими симпатиями и антипатиями является фигурой, органичной для отечественной куль-

туры. Учитывая это, сформулируем дополнительные аргументы в пользу принадлежности его творчества к российской традиции.

Творчество Э.В. Ильенкова Л.К. Науменко рассматривает как продолжение линии Платона, Аристотеля, Декарта, Спинозы, Лейбница, Канта, Гегеля, Маркса. «Его идеи органично формируются в стихии этой традиции и освещены изнутри светом этой классики», – пишет он [15.С.39].

Наряду с этим Л.К. Науменко отмечает, что тексты Э.В. Ильенкова – «безусловно русского мыслителя» – невозможно понять и оценить в контексте эволюции как официальной советской философии, так и дореволюционной философской мысли во всем спектре ее проявлений [15.С.38]. В результате возникает антиномия: по неуказанным критериям Э.В. Ильенков идентифицируется как русский философ, но при этом не соотносится ни с одним из значимых направлений российской философии.

Развивая тезис об Э.В. Ильенкове как «сыне западноевропейской культуры и философии», Л.К. Науменко пишет о том, что он является «верным учеником не только Гегеля и Маркса, но и Руссо и Фейербаха» [Там же.С.42]. Думается, необходимо четко различать «сыновство» и «ученичество», а также иные виды привязанностей и социокультурных детерминаций. Например, важным представляется тот факт, что перед сном Э.В. Ильенков читал партитуры Р. Вагнера, которого считал крупным философом. Учитывая весь контекст жизни Э.В. Ильенкова, нельзя недооценивать и влияние А. Шопенгауэра, о жизнеориентирующем значении которого он говорил в письмах с фронта [3.С.206].

В.М. Межуев, как и Л.К. Науменко, полагает, что Э.В. Ильенков, с одной стороны, с его любовью к Гегелю, Марксу и Вагнеру вписывается в традицию влияния немецкой философии на русскую, но, с другой стороны, «он – глубоко русский мыслитель с присущим последнему кругом интересов, душевным складом, направленностью сознания и способом изложения своих мыслей» [12.С.49-50]. «Русскость» Э.В. Ильенкова выражается, по мнению, В.М. Межуева в антимещанском пафосе, в отторжении буржуазной цивилизации, выраженной в позитивизме. «Тема несовместимости подлинной культуры с буржуазной цивилизацией – центральная в русской философии, у позднего Блока и... в философии Ильенкова, – замечает В.М. Межуев – У последнего она получает форму критики позитивизма и формаль-

ной логики – этих двух разновидностей “буржуазного рассудка”» [Там же.С.50].

Обращают внимание на роль Б.С. Чернышева в формировании интереса Э.В. Ильенкова к Гегелю. С.Н. Мареев также указывает на неявную, но возможную детерминацию по линии Лукач – Выготский – Лифшиц [11]. Фиксация множества духовных влияний, а также наличие латентных, скрытых детерминаций актуализирует задачу их типологизации и многоуровневой категоризации. Не решая данную задачу в полном объеме, выделим и опишем тип детерминации, который не столько оказал личностное воздействие на Э.В. Ильенкова, сколько определил его духовную роль в отечественной философии.

Ряд исследователей отметили типологическое сходство личности и творчества Э.В. Ильенкова с российскими дореволюционными философами.

В.В. Кожин вспоминал, что Э.В. Ильенков был похож на И.В. Киреевского, хотя «это ни в коей мере не соответствовало его собственному, ильенковскому самоосознанию» [7.С.140]. Личностное сходство может свидетельствовать об общем психотипе, обуславливающих черты характера и мышления философа, а также предполагает формирование определенных ожиданий философской публики.

С.М. Найденкин пишет о сходстве между В.С. Соловьёвым и Э.В. Ильенковым, выраженным в названиях работ («Идолы и идеалы» В.С. Соловьёва и «Об идолах и идеалах» Э.В. Ильенкова) и в понимании мышления [13.С.37]. На общность суждений В.С. Соловьёва и Э.В. Ильенкова по вопросу об идеале, о соотношении идолов и идеалов указывает В.И. Полищук [17.С.33-34].

С.Е. Кургинян отмечает близость космогонических взглядов А.А. Богданова и Э.В. Ильенкова [8.С.132].

В.М. Межуев считает Э.В. Ильенкова наследником Г.В. Плеханова и последним выдающимся представителем философской школы русского марксизма [12.С.47].

А.Г. Новохатько вписывает Э.В. Ильенков в традицию русской метафизики, развивавшей идею конкретности – от И.В. Киреевского и А.С. Хомякова до И.А. Ильина и Б.П. Вышеславцева [16.С.4].

На мой взгляд, по духу и стилистике творчества Э.В. Ильенков далек от Г.В. Плеханова и от А.А. Богданова. Многие исследователи отмечают трепетную страстность Э.В. Ильенкова, не присущую позитивизму и ортодоксальному марксизму. Так, Л.К. Науменко говорил, что творчество Э.В. Ильенкова всегда было согретым теплом одной

страсти – страсти к диалектике [14.С.3]. М.А. Лифшиц писал: «Читая сегодня произведения Эвальда Ильенкова, я в каждой написанной им строке вижу его деликатную и вместе с тем беспокойную натуру, чувствую пламя души, страстное желание выразить близость земного, нерелигиозного воскресения жизни и эту нервную дрожь перед сложностью времени, приводящей иногда в отчаяние» [10.С.36]. И.С. Андреева характеризует Э.В. Ильенкова как «замечательного, от Бога, Учителя, наставника и, можно сказать, даже проповедника» [1.С.95].

Пафос философствования Э.В. Ильенкова, определяемый как проповеднический, органичен для российской культуры. В связи с этим можно выделить еще несколько штрихов, которые маркируют принадлежность его творчества к отечественной традиции. Во-первых, это полифония, многоголосие многих произведений Э.В. Ильенкова, в которых он ведет оживленную полемику со сторонниками различных философских направлений. Эти сторонники, как правило, не персонализируются в цитатах, а выступают в виде безымянных фигур, выражающих точку зрения, типичную для данного направления. Во-вторых, это космический масштаб его размышлений, представленный в «Космологии духа» и явно выражающий традицию русского космизма. В-третьих, это представленная в данном произведении эсхатологическая установка, оформившаяся в русской культуре еще в конце XIV в. В-четвертых, это обращение к характерному для русской литературы жанру кошмара-сновидения («Тайна черного ящика»). В целом эти черты творчества Э.В. Ильенкова являются объяснимыми и понятными с учетом профессии и статуса его отца, круга общения в юности и избранного первоначально вуза.

Случай В.С. Соловьева

Решающим моментом социокультурной идентификации Э.В. Ильенкова является уже отмечавшееся его типологическое сходство с В.С. Соловьевым. К изложенным выше наблюдениям добавим еще несколько дополняющих и уточняющих фактов.

Во-первых, у В.С. Соловьёва и Э.В. Ильенкова общим является философский противник – позитивизм, с которым они страстно боролись. Противник этот настолько значим, что В.С. Соловьёв начинает свой путь с магистерской диссертации «Кризис западной философии (против позитивизма)», а Э.В. Ильенков завершает свой путь работой «Ленинская диалектика и метафизика позитивизма».

Во-вторых, пафос движения от абстрактного к конкретному выражен как у В.С. Соловьёва, так и у Э.В. Ильенкова. Магистерская диссертация В.С. Соловьёва начинается с констатации исчерпанности отвлеченного философского познания, а докторская диссертация «Критика отвлеченных начал» посвящена критике самостоятельной значимости частных абстракций в отрыве от всеединого [21]. Идея истинно-сущего как всеединого В.С. Соловьёва близка к идее Э.В. Ильенкова о конкретно-всеобщем, включающем богатство особенного и единичного [4.С.281].

В-третьих, В.С. Соловьёв и Э.В. Ильенков описывают сходные проблемные ситуации, требующие философской рефлексии. Для В.С. Соловьёва это нелепое противоречие между чувством внутренней свободы и фактом внешней необходимости поведения человека [21.С.3]. Э.В. Ильенков, наоборот, говорит о нелепости взгляда на себя как на орудие чужой деятельности и требует нравственной ответственности за личные поступки [6.С.275-276]. Один и то же конфликт представлений о соотношении внутренней свободы человека и его внешней зависимости В.С. Соловьёв и Э.В. Ильенков рассматривают под разными углами зрения.

В-четвертых, мотивы и интенции учения о богочеловечестве практически совпадают с тезисом Э.В. Ильенкова о человеке-мастере как полномочном представителе человечества, воплотившем в себе индивидуализированную универсальную силу природы и универсальные человеческие достоинства, реализуемые с пониманием смысла и значения действий в контексте культуры [6.С.285-286].

В-пятых, и в В.С. Соловьёве [20.С.385], и в Э.В. Ильенкове [23.С.9] усматривали нечто сократовское, оказывавшее влияние не столько содержанием учения, сколько манерой поведения и образом мышления.

Философия волхвов

Это сходство между двумя мыслителями трудно объяснить в горизонте гносеогенной концепции генезиса философии. Концепт социокультурного поля открывает возможности объяснения данного факта при условии его дальнейшей конкретизации.

Между В.С. Соловьёвым и Э.В. Ильенковым отсутствует духовная преемственность, обусловленная принадлежностью к одной интеллектуальной традиции, но имеет место латентная детерминация, действующая через устойчивые, канализированные траектории социокультурной динамики. В генетике такие траектории, сравниваемые

с желобами и колеями, принято обозначать термином «креод». Представление о креодах философского развития можно рассматривать как дополнительное по отношению к концептам философских направлений, традиций, течений, школ и т.п.

Представим социокультурный ландшафт дореволюционной российской философии с ее плюрализмом, удовлетворяющим духовные запросы различных аудиторий. Марксизм, захватив социокультурное поле, вытеснил конкурирующие философские учения, но дифференцировался и трансформировался в соответствии со структурой социокультурного ландшафта. В советской философии с необходимостью появлялись мыслители, чей интеллектуальный габитус был релевантен духовным запросам соответствующих аудиторий. Вечные вопросы русской культуры они формулировали и решали на языке марксистско-ленинской философии, но в духе, понятном и приемлемом для носителей российского менталитета. Можно предполагать, что В.С. Соловьёв и Э.В. Ильенков занимают одну и ту же когнитивную нишу в российском социокультурном ландшафте, что обусловило типологическое сходство их творчества.

Выявляя соответствующий креод, обратим внимание еще на несколько общих черт, диссонирующих с каноническим обликом рассматриваемых философов, но сближающих их.

Так, В.С. Соловьёв и Э.В. Ильенков уже в молодости стали идолами, т.е. объектами поклонения. В.А. Лекторский вспоминал: «Была школа Г.С. Батищева, который начал с поклонения Э.В. Ильенкову, потом от него – сильно отошел, у него были свои поклонники» [9.С.15-16].

Можно говорить об определенных «языческих уклонах» в личном мировоззрении В.С. Соловьёв и Э.В. Ильенков. Если у первого эти уклоны проявлялись в гностических поисках, то у последнего язычество было опосредованным – через вагнерианство, в учении о самопожертвовании «мыслящего духа» и т.п.

Нельзя сбрасывать со счетов увлечение Р. Вагнера – кумира Э.В. Ильенкова – антропософией. В.С. Соловьёв увлекался теософией и был медиумом. Оба философа писали произведения в жанре пророчеств. В предвидении и предсказании будущего совершенства, в провозглашении идеалов и высших духовных стремлений видел миссию пророка В.С. Соловьёв [22.С.218].

Важной чертой является «энтузиазм» В.С. Соловьёва и Э.В. Ильенкова – вдохновенность сакральным, тайным знанием. Это

подмечали окружающие. Так, В.Л. Толстых называет Э.В. Ильенкова «философом милостью божией» [23]. И это не кажется случайной метафорой.

Для В.С. Соловьева многое «само собою разумеется», «истинно», «несомненно», «должно». Э.В. Ильенков, разумеется, осуждал подобный философский тон. «Очень долго строго академический тон казался совершенно естественным в науке, вещающей абсолютные истины высшего ранга, – писал он. – Что поделаешь – доказывать, что материя первична и что все в природе и обществе взаимосвязано, иным тоном и в самом деле трудно» [5.С.277]. Но его произведения пестрят словами «подлинное» и «действительное», что создает образ единственного человека знающего, что подлинно и что действительно.

В.С. Соловьев и Э.В. Ильенков в этом отношении не были исключением в российской философии. По оценке П.А. Сапронов в русской философии ее ведущие мыслители в ситуации массовой коммуникации обращались к публике в пророческом духе, а в ситуациях специализированной коммуникации между собой они обменивались профессиональными, трезвыми критическими отзывами [20.С.174].

П.А. Сапронов подчеркивает, что у каждого пророка был свой Бог, а народ – один. Но в таком формате воспроизводится ситуация многобожия, рецидивирующего язычества. В эпоху славянского язычества роль пророков выполняли волхвы. По-видимому, с распространением христианства практика волхования ушла в основание русской культуры, но сохранялась и воспроизводилась в превращенных формах, в т. ч. в культуре скоморохов. Исчезновение длительно существовавшего института волхвов не устранила уже сформировавшуюся коммуникативную потребность населения в пророчествах как высшей мудрости. Поэтому в публичной сфере философы воспринимались как пророки.

От оракулов Древней Греции волхвы отличались, по меньшей мере, двумя чертами: 1) пророчество не было неистовством, а носило характер заклинания; 2) пророчили мужчины, тогда как все оракулы были женщинами или были связаны с женскими божествами. По некоторым сведениям, волхвы были связаны с Волосом. И, заметим, что В.С. Соловьев и Э.В. Ильенков имели длинные волосы, что было семиотически выраженным, знаковым поведением. Если в XIX веке ношение длинных волос было широко распространено среди определен-

ных слоев российского общества, то в советский период длинная мужская прическа явно выделялась на общем фоне.

Выделяя философию волхвов как наиболее заметную социокультурную параллель философии оракулов, следует признать различие их гендерной природы: философия оракулов является феминной философией, а философия волхвов – маскулинной философией. В связи с этим возникает вопрос о присутствии в российской философии собственно женской модальности иррационального пророчествования, эквивалентного философии оракулов.

На наш взгляд, женской формой волхования в российской культуре было кликушество. В философской культуре кликушество в основном ассоциируется с официозной философией, которая в свою очередь, видела в кликушестве в идеологической продукции своих идейных противников. Как кликушество также воспринимают частые пророчества о «смерти» философии, автора, субъекта и т.п.

В европейской философии, соответственно, можно предположить существование мужской модальности иррационального пророчествования, отличной философии оракулов. Такой социокультурной формой, на мой взгляд, можно считать профетическую философию. Если философия оракулов характеризуется двусмысленными, неясными изречениями, то профетическая философия достаточно прозрачна и рациональна. Например, высказывания Гераклита в действительности напоминают изречения оракула. Но диалоги Платона достаточно ясны.

Заметим, что философия Платона в целом оценивается как рациональная [19.С.239]. Следовательно, ее необходимо исключить из категории философии оракулов. В целом в общем корпусе пророческих философий необходимо дифференцировать два дополнительных по отношению друг друга типа философий: философию оракулов и профетическую философию. Хайдеггер, по-видимому, тяготел к философии оракулов, а Гегель – к профетической философии, ориентированной на ясное предсказание судьбы Мирового духа.

С учетом введенного различия российскую философию волхвов следует интерпретировать как социокультурный эквивалент не философии оракулов, а профетической философии. Российским же аналогом философии оракулов, пожалуй, можно считать произведения Г.С. Сковороды.

Список литературы

1. Андреева И.С. Рыцарь диалектики // Русская философия во второй половине XX века. М.: ИНИОН РАН, 1999. Ч.1. С. 83-100.
2. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. СПб.: Наука, 1994. 582 с.
3. Из наследия Э.В. Ильенкова. Письма с фронта (ноябрь 1943 – июль 1945) // Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков. М.: ИФ РАН, 1997. С. 196-236.
4. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. М.: Политиздат, 1984. 320 с.
5. Ильенков Э.В. Искусство и коммунистический идеал. М.: Искусство, 1984. 349 с.
6. Ильенков Э. Об идолах и идеалах. К.: «Час-Крок», 2006. 312 с.
7. Кожинов В.В. Гносеология и трагедийность бытия // Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков. М.: ИФ РАН, 1997. С. 100-106.
8. Кургинян С.Е. Составная часть реальной жизни // Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков. М.: ИФ РАН, 1997. С. 55-61.
9. Лекторский. В.А. Деятельностный подход: начало и перспективы // Вестник ТГПУ. 2008. Выпуск 1 (75). С. 13-16.
10. Лифшиц М.А. Он был человеком мысли // Эвальд Васильевич Ильенков. М.: РОССПЭН, 2009. С. 30-37.
11. Мареев С.Н. Из истории советской философии: Лукач – Выготский – Ильенков. М.: Культурная Революция, 2007. 447 с.
12. Межуев В.М. Эвальд Ильенков и конец классической марксистской философии // Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков. М.: ИФ РАН, 1997. С. 47-54.
13. Найдёнкин С.М. В.С. Соловьёв и Э.В. Ильенков об идеальном // Ильенковские чтения. Москва-Зеленоград: МНОУ, 1999. С. 37-40.
14. Науменко Л.К. Предисловие // Ильенков Э. В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. М.: Политиздат, 1980. С. 3-5.
15. Науменко Л.К. В контексте мировой философии // Эвальд Васильевич Ильенков. М.: РОССПЭН, 2009. С. 38-69.
16. Новохатько А.Г. Об Э.В. Ильенкове // Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М.: РОССПЭН, 1997. С. 3-10.
17. Полищук В.И. Творческая природа идеала // Э.В. Ильенков: Идеальное. Мышление. Сознание. М.: Изд-во СГУ, 2012. Ч. 2. 32-42.
18. Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. Т. 2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. 528 с.
19. Рационализм и иррационализм в античной философии: монография / отв. ред. В.Н. Карпович. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010. 396 с.

20. Сапронов П.А. Русская философия. Опыт типологической характеристики. СПб.: «Церковь и культура», 2000. 396 с.
21. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10 т. М.: Просвещение, 1911. Т. 2. С. 3-398.
22. Соловьев В.С. Византизм и Россия // Соловьев В.С. Смысл любви. М.: Современник, 1991. С. 192-232.
23. Толстых В. И. Философ милостью божьей // Эвальд Васильевич Ильенков. М.: РОССПЭН, 2009. С. 5-13.

СЕКЦИЯ 5. БЫТИЕ ЦЕННОСТЕЙ В СТРУКТУРАХ СОЦИАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА

БЫТИЕ ИЛЛЮЗИЙ В КАЧЕСТВЕ ЦЕННОСТЕЙ В СТРУКТУРАХ СОЦИАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА

Буряк Александр Афанасьевич

научный сотрудник

Институт транспортных систем и технологий

Национальной Академии наук Украины

Украина, г. Днепропетровск

Многоярусная «объективистская» онтология Гартмана [4.С.320] представляет модель бытия функционально прерывистой. Каждый уровень имеет свою онтологическую матрицу, и это обстоятельство делает невозможным поиск объяснений в истоках, т.е. непременно в самых нижних ярусах. Причины и сущность некоторых событий на каждом этаже лежат на этом же уровне.

Поэтому и не удаются объяснения жизни через физику или химию, а причины духа не выводятся линейным аналоговым образом из зоологического этажа. И это в натуральных системах не просто разрыв непрерывности, а каждый раз переход к частично новым основаниям, к дискретной онтологии.

Статические онтологические платформы за века использования в ноосфере дали все, что могли, и все добытые тавтологии превратились в формулы, стабилизирующие поле представлений. Описания и результаты не просто связали опосредованиями видимости с сущностями, как и ожидалось от метода, но и заместили сущности.

Онтологии в динамической форме существуют издавна, но долго не опознавались в качестве онтологических матриц, поскольку не только странно динамичны, но и качественно однообразны. Уникальность фабульных онтологических полей в том, что события первого порядка в них составляют собственно опорную историю, а события второго порядка – историю истинную, прибавку духа в переживании.

Обществу кажется, что ему недостает зеркал, то есть формальных символов, но на самом деле в дефиците исключительно синтеза-

торы фикций. Как считал Поль Валери «Варварство есть эра факта, эра порядка должна представлять собой царство фикций» [3].

Разборка и динамизация шаблона, то есть определенного вида застоявшейся онтологии, ведет к расширению и обогащению контекстовой реальности. Но философия вслед за искусством использует в качестве динамизатора не простое изменение онтологического лекала. Эксплуатируется некий детонатор, который систематически подавляет активность темпофиксаторов в онтологических полях. Только в этом случае развитие онтологических матриц не подменяется историей их использования.

Сознание легко теряет из виду застывшие формы, они дешевет и прекращают его занимать. Оно требует новых контекстов, тогда все в нее попавшее обрастает подтекстом из средств языка. «...язык содержит возбудительные средства, возбудители аффективной жизни и интеллектуальной восприимчивости, примешанные к его практическим и непосредственно значимым свойствам» [9].

Сам акт дегустации слов и звуков переживается как действие в совсем другой реальности, а ошибочно оценивается как воспоминание. Это «воспоминание» мерещится тонко и здесь нельзя теряться, потому что это не галлюцинация, а реальная иллюзия – самое ценное и достоверное, что бывает содержанием сознания. Наша чувствительность к словам строит или вызывает реальность, которой нет до этого текста. И этот возникший мир мнимостей (от переживания слов) может быть объяснен только как работа языка. Сакральных реальностей нет до их вербальной провокации в сознании. Но они поднимаются и встают вокруг молящегося или читающего волшебные тексты, которые почему-то задевают нашу чувствительность. Поэтому духовный этаж реальности состоит из мнимостей. Наши «практические» отношения с вызванной реальностью подтверждаются серьезной напряженностью резонансов. Это открытие необыкновенно повысило статус лингвистического способа производства реальностей, в которых последствия становятся не только важнее причин, но и сами ветвятся, становясь причинами задним числом.

Ноосфера имеет свою неопределяемую структуру и неясные законы. Композиции на фиктивных онтологических матрицах, фабрикуемые искусством, дают возможность вести дела дальше, изготавливая новые сильные динамизаторы иллюзий.

Реальности, сложившиеся под давлением социальной действительности, кажутся безвариантными, но искусство превращает их

в вероятностные. Оно переводит время в безразмерную форму (минута становится равна вечности), и именно эта его форма переживается.

Так продолжается и основное библейское чудо – превращение слов в объекты. Только в усложненной уже форме, потому что уединенные слова все были разыграны в первом акте Творения. А в новейшие времена, когда в текстах, как гениально сформулировал О.Мандельштам: «создается зыбкость соотношений отдельных частей речи, их плавкость, способность к химическому превращению» [8.С.180], вызываемые текстами духи так же сложны и так же падки на независимые от социума игры между собой. И вызванные создания не предметы уже, а живые тени неких тайных идеальных лекал. Их реальность предельно сомнительна, но это приворотные знаки недоступной истины.

«Всякой сильной абстракции можно найти такую реальность, где она станет истиной, то есть – переживаемой ценностной величиной» [1.С.58]. Введение динамической онтологии с дрейфующими постулатами дает наиболее длинные дискурсивные петли. Причем с открытой перспективой, когда реальности открываются на различных планах, часто уникальных для самого носителя сознания.

Древние артефакты снабжались мифологическими преамбулами. В новые времена использовались подкладные сюжеты. Постмодернизм создает произведения, онтологическая матрица которых существует в виде неточной опоры, но никак не формулы.

Динамическая онтология требует особенной техники мышления. Суть приема состоит в том, что матрицу окружают ее копиями, набросками, эскизами, вариантами и вариациями вариантов, проекциями, отражениями, деформируют оригинал даже полунормами и патологиями. В итоге в этом облаке сгущается вторичная, размытая виртуальная матрица. Причем она дрейфует от пополнения облака новыми описаниями оригинала. И призрак, контрапунктом блуждая вокруг оригинала, закладывает поле различия, в котором можно легко и интересно думать и говорить. В то время как обязательно исполняемое движение дискурса к однополюсному обобщению прекращает само мышление.

Чтобы избежать знаменитого метафизического тупика, сводящего все к одному, предельно общему началу (сущности), следует всеми средствами удерживать самые крупные антиномии от синтеза. Так можно сохранить поле технологических зазоров между парами, внутри которого возможна бесконечная игра форм в поле разности семан-

тических потенциалов. Именно здесь идут реакции алхимического толка между «дублями», «копиями» или «версиями» взятых из внешнего мира беспризорных данностей.

Духовный этаж бытия отличается от природных максимальной произвольностью, искусственностью оснований. «И как только изобретенные онтологические сущности собраны в систему, начинаются странно спонтанные процессы, чудеса ноосферы» [2.С.285].

Искусство умеет синтезировать такие объекты, которые получают виртуальный отклик. То есть вызывают к себе такое же отношение, как вещи твердого мира, но при этом абсолютно открыты для контакта, более того – агрессивно напрашиваются на контакт. Вся эта ожившая синтетика иллюзорна. Но налет иллюзии имеют и твердые вещи, получившие виртуальную оболочку. И они тем ярче переживаемы, чем плотнее оболочка. В пределе они могут стать абсолютной иллюзией, экранирующей свою материальную основу. Идеальные же иллюзии безосновны. Но именно они познаются нами как реальнейшие причины острейших переживаний. Бог не имеет материальных оснований, но в своих декорациях, постигаемый при помощи мощнейших технологических инструментов, он становится источником таких чувств, что безосновная реальность кажется тверже действительности.

Все персонажи литературных произведений являются безосновными сущностями, виртуальная сила которых совершенно очаровывает. Мощностность иллюзорности провоцирует и поддерживает духовность. Иллюзорность – это второй полюс реальности, без которого мир пуст и недоступен.

Динамическая онтология объективна только тем, что большинство ее производных что-то значат. Причем значение их не условно, не символично, а в определенном смысле реально. Создания, держащиеся только за слово, имеющие филологическую физиологию, реальней и сильнее по притягательности, чем случайные эстетические описания структур «твердого» мира.

Юрий Лотман считает, что поиски должны вестись не в непознаваемых основаниях (или не как поиск подходящих по типу феноменальности оснований), а в предельных областях. Но не в математическом смысле, поскольку тут снова без оснований не обойтись, а как подхват и проводка проявлений сущностей по путям тенденций. В такой тактике совершенно незачем знать об основаниях – они сами о себе заявляют, входя в состав всех своих последствий. Однако в ней

таится и опасность: эвристическая целесообразность (удобство анализа) начинает восприниматься как свойство объекта, которому приписывается структура, восходящая от простых и четко очерченных атомарных элементов к постепенному их усложнению. В итоге «Сложный объект сводится к сумме простых» [7].

Динамическая онтология представляет собой систему формальных опор с подавленной референцией, но максимально развитой виртуальной локацией. «Теперь мыслить – не значит унифицировать, сводить явления к одному великому принципу. Мыслить – значит научиться заново видеть, стать внимательным, придавать привилегированное положение каждой идее и каждому образу» [6.С.240]. И дискурс, как продуктивная форма динамизации модели, ведется не гегелевским способом (путем прогона по цепочке противопоставлений), а способом обнаружения открытых валентностей, при наличии которых модель движется за счет тактических присоединений самых разных призраков. При этом приходит в движение не модель, а окружающая ее филологическая реальность.

Коснемся проблемы бытия иллюзий в структурах социальных пространств.

Произведения искусства не только разворачивают знаки (это трехстепенный эффект), а прежде всего запускают движение впечатления, которые только так могут получить недостающую им протяженность. Длещаеся развитием всех своих форматов и вариантов впечатление усиливается совместным осознанием их ценности. Увеличение длительности таких состояний делает жизнь наполненной, полной заманчивых возможностей. Эти состояния вбирают и прустовские смутные воспоминания, размытость которых разрешает закладку новых начал и продолжений.

Динамическая онтология может стать пружиной длительных переживаний чувств, но не все виды искусства имеют ее своей базой.

Музыка и литература в чистом виде работают на динамических онтологических партитурах.

Живопись, архитектура и скульптура – только на статических видах.

Искусная жизнь предельно возможной полноты в значительной степени зависит от личного композиционного таланта. Талант жить интересной жизнью это умение жить сюжетами как собственного сочинения, так и диффузиями искусства в реальность. Партитуры искусства (произведения) – это нечто совершенно отличное от знаков.

Фабульная динамика сопровождается появлением и ветвлением сюжетов, то есть разрежением путей судьбы. Это способ выхода в реальности, где скрытые непознаваемые сущности можно заставить работать.

Ювенильные впечатления (впечатления первого раза) активируют фрагменты сущностей, элементов бытия. Они вводят в жизненный оборот многочисленные архетипы с затрудненным доступом. При развитии они могут создавать облака виртуальной конкретики, как это наиболее ярко случилось почти со всеми богами, духами, и другими ценностными образованиями. Каждое такое облако превращает импульс вспышки сущности в более спокойные, но от этого и более счастливые иллюзии. В иллюзии, которые умеют длиться, в то время как сами ювенильные впечатления оставляют после себя только следы, которые быстро экранируются чувством сожаления, формируя депрессивные понятия об утраченном. Поэтому поиски повторений путем напряжения памяти ведут к постепенной потере остроты самого впечатления, размытие контуров архетипов, и даже полную подмену их во снах. Сон замещает личное обезличенным. Поэтому нельзя считать сны техникой возврата первовремен, поскольку в них идут негативные деформации темпов, составляющих опору реальностей, навеянных главными иллюзиями.

Произведения искусства сделаны так, что обезвреживают эту деструктивную склонность иллюзий. Они ищут резонансы в исходных настроениях, собирая силы для расширения облака иллюзии именно в тех местах, где еще задержались неиспользованные валентности. Поэтому за катарсисом не следует откат, а закрепляются надежды.

Но иллюзии могут переживать и природный спад, хотя бывают и очень долгоживущие их формы, в которых счеты так и не сводятся. Они поставляют материалы как для снов, так и для дневного бреда отношений. Дневные и ночные иллюзии конкурируют, причем, ночные склонны замещать продолжения искаженными безличностью возвращений. Кроме того, с легкой руки Платона дневные продвижения иллюзий принимаются нами за воспоминания, то есть за бесконечные повторения.

Пока у активной неуспокоенной иллюзии есть шанс неизвестного нам будущего, она производит переживание возможностей, состояния, эквивалентные переживанию бессмертия и вечности.

Потерянное время в этом ключе представляет собой пустые участки длительности с выключенными иллюзиями, когда ни одна из них не поймала повода к развитию своего контента. Чтение вводит в

ноосферу, где плотность энергий, пригодных для возбуждения иллюзий для их работы по выбросам виртуальных материй выводит эти события из зоны вероятности. Здесь обязательно получит актуальность какая-то из них, потому что ноосфера индуцирует не сами формы, а катализаторы в виде совершенно синтетических образований, запускающих развитие иллюзий с фоновым изменением сознания. Ноосфера способна навевать иллюзии, на которые у природы нет никаких средств. Пруст ждал знаков от внешних обстоятельств, где этими делами управляет случайность малой плотности предложений. Искусство является приспособлением, существенно увеличивающим возможности встречи с поводом, гораздо более сильным, чем может предложить каталог личной памяти. Искусство возбуждает не память, а парадоксальное воображение, которое снимает проклятие смешивания впечатлений из архива опыта и актуальных. Это проклятие почти такое же, как вытеснение дорогих воспоминаний скучными снами о них же. Силы скуки, нагнетающие рутинное повторение, стимулируют поиски утраченного интереса.

Забирающие энергию усилия по запуску событий, которые пошли не так по нашей вине с безумной надеждой исправить, следовало бы замещать разгоняющими воображение продолжениями жизни иллюзий, которые не окончены, потому что составляют узор судьбы. И среди них водятся такие, которые никогда не могут быть сведены до самоотчета и завершены.

Произведения, не возбуждающие иллюзий, искусством не являются. Они просто удваивают действительность.

Потерянное время – участки внешней текущей длительности, на которых не удается спровоцировать продолжение развития одной из длинных иллюзий.

Долгоживущие иллюзии не развиваются по аристотелевской фабульной схеме "начало-середина-конец". От драматических целостностей они отличаются тем, что являются бесконечно и урывками длящейся серединой. Из середины иллюзии представляется вечной, то есть, не имеющей начала и предела (итога). Поэтому редукции (обращение к памяти) повреждают некоторые жизненно важные иллюзии. Действия применимы к совсем другим формациям поддержки реальности.

Новизна стимулов – неперемное условие возобновления жизни иллюзий. Если вызывать иллюзию все время только самым первым поводом ее осознания, то получим только повторения начала, которое

при эксплуатации для удовольствия постепенно затухнет. Вечное возвращение для продолжения при таком поведении подменяется простым монотонным повторением уже прожитой фазы жизни.

Любимая Ж. Делезом [5.С.95-96] сериальность событий излагается им в математизированной форме. Этот стиль описания, срывается в операционный формат и не передает лично переживаемый опыт жизни иллюзий. Делез использовал то, что такая последовательность может быть легко промоделирована в виде серии, потому что иллюзии живут прерывисто и порционно. Но отличие процессов в том, что члены серий связаны операционно, а сессии драматизированного развития – генетически. Серии сходятся к предельному уточнению интерпретации, а накатывания жизни иллюзий – каждый раз к новому качеству первичной закладки. Цепное развитие иллюзий переключает сознание в реальности нового смыслового профиля, а серии только без конца уточняют значения начала дискретно повторяющихся событий.

Ни в коем случае нельзя ставить целью мышления разоблачения иллюзий, как предписывают многие философские и религиозные системы. Следует поступать так, как будто дела обстоят противоположным образом. То есть, что иллюзии относятся не к ошибкам прямого восприятия или неправильной расшифровке знаков, а к опорным матрицам витальности сознания.

Расшифровка смысла иллюзий эквивалентна разгадыванию непроницаемых тайн, а всякая дешифровка не может стать глубже интерпретации. Кроме того, ложное разоблачение тайн делает жизнь экзистенциально плоской и по-человечески скучной. Архив такого типа бытия наполнен только разочарованиями от потерянных надежд.

Разочарование накрывает не от растущего знания или от умения смотреть объективно, а потому, что работа расшифровки и интерпретации портит всю работу по обживанию среды обитания. Все, что мы можем сделать по превращению действительности в реальность, так это не «познать» мир, а сделать его обитаемым, преобразовать существование в бытие.

Интерпретация обязательно ищет причину и тем самым сводит тайну к статусу фокуса и заканчивается простым удивлением. Преображенная же тайна потрясает, не запрашивая причину, обходясь любым подходящим поводом.

Точечные состояния сознания (уколы вечности), доступные в жизни, искусство разворачивает в длинные интервалы не только поддержкой, а более запутанно.

Абсолютное различие, на которое делает ставку Делез, на самом деле наводит только энергетический перепад. В этом поле получают питание партитуры. Сочинители движений бесосновных сущностей хитро пользуются этой возможностью, которая в ноосфере становится доступной формой возбуждения сущности переживаний, которые никак нельзя выдать за сущность конкретной реальности. Эта драма жизни привидений, которая синтезирует и снабжает так интересующей и привлекающей нас тканью. Никакие прямые впечатления не дают этого эффекта. Легкий доступ к состоянию одержимостью иллюзией при помощи произведений освобождает от тоски по настоящей жизни.

Марсель Пруст был уверен, что только при помощи искусства можно покинуть самих себя [5.С.68]. Но он не учитывал, что мы неминуемо меняемся уже даже в присутствии других сильных личностей. Причем так разительно, что перестаем узнавать самих себя, делаем то, чего от себя не ожидали. И с радостью обнаруживаем, что можем быть другими не только под давлением потоков времени, токов эмпатии, внушения мест, но и внутри ореола обаяния других личностей. Эти нестойкие трансформации показывают возможности открытия интересубъективных каналов без прямого действия технологий искусства. Субъект при коммуникации не выражает мир, а строит его вместе с другим субъектом.

Экранирующие суть дела юркие банальности типа «точки зрения», «выражения своего понимания» и т.п. втягивают в антикварный словарь Лейбница. Связь с другими личностями можно пережить как переключение собственного сознания, Точно так же тайны можно довести до состояния видимости в ментальных полях высоких энергий.

Если сущность по мнению Делеза [Там же.С.69] упрятана в субъекте глубже его личности, то она внеличностна, то есть – универсальна, одинакова для всех на предельной глубине.

Непрекращающейся активацией первичных элементов сознания закладывается и пополняется базовый онтологический слой, который дальше живет двумя способами: повторениями или развитием. Первый способ относят к памяти, и оставляет следы в настроении, а второй к бытию, и способствует изменению личности.

Первый (тактический) процесс, возвращающий на мгновение прошлое, дает переживание глубины прожитого срока жизни по степени затухания остроты иллюзии. А второй (стратегический) процесс

– основа производства будущего, причем по всем жизнеспособным иллюзиям. Такое поведение гарантирует попадание в любое непредсказуемое будущее, а не просто в точно намеченное интеллектом. Это не серии повторения, а каналы вживания, поскольку сущность (представленная иллюзией) способна допускаться в реальность только в виде конкретных форм, провоцируемых случайно встретившимися возможностями и направляемыми всеми личными вкладами. Вклады представляют собой систему распределений стимуляторов своих иллюзий по личностям, уголкам, сезонам, произведениям искусства. Стимуляторы усложняются как виртуальным опытом обживания ноосферы, так и способностью учиться при распаковке своих собственных архетипов. Производное богаче первичного, оно открывает быстрые потенциалы стартовой интуиции. И уже этим превращением вводит их в зоны различимости. А основа всегда закрыта, фактически монада, которую еще нужно приручить. И сейчас, в условиях ноосферы большой плотности, они уже не сводятся к подборке или обнаружению оппозиций, а приобретают причудливые очертания. Все, что образует ценностный перепад между личным вкладом и формой угаданного движения, все находит выход в ментальной электризации.

Итак, жизнь иллюзий, как самых продуктивных ценностей, проходит в декорациях сознания порционно, нерегулярно и пробелы их отсутствия совершенно при этом не шунтируются. Хотя есть почти уверенность, что они, периодически уходя из зоны видимости, продолжают выяснять отношения между собой за нашими спинами, бесконтрольно, но по закрытым от нас правилам собственного профиля. И их подпольная работа вынуждает тайны искрить и излучать ценность.

Список литературы

1. Буряк А.А. Книжная реальность // Лингвофилософский портрет современной языковой личности. Сб. материалов Международной науч. конф., Владимир: ВГГУ. 2008. С.56-62.
2. Буряк А.А. Тренды развития языка философии в 21-м веке // Основные тенденции развития русского языка: лингвофилософский аспект. Сб. материалов Международной науч. конф. Владимир: ВГГУ. 2010. С.281-292.
3. Валери П. Об искусстве // Всеобщее определение искусства. Издательство "Искусство", М., 1976 г.
4. Гартман Н. Старая и новая онтология. «Историко-философский ежегодник». М.: Изд-во «Наука», 1988. С.320-324.

5. Делез, Ж. Марсель Пруст и знаки. Санкт-Петербург: Изд-во «АЛТЕЙЯ», 1999. С.28.
6. Камю А. Миф о сизифе // Эссе об абсурде. Сб. «Сумерки богов». М.: Изд-во политической литературы, 1990. С. 240.
7. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров // Человек-текст-семиосфера-история. М.: Изд-во «Языки русской культуры», 1996.
8. Манделштам О.Э. О природе слова // Сочинения Т.2. М.: Изд-во «Художественная литература», 1990, С. 172–187.
9. Хайдеггер М. Онтологическое строение метафизики (о Гегеле). Режим доступа:
http://gzvon.lg.ua/biblioteka/kafedra_filosofii/libph/heideg/04/index.htm

ПРЕДПОСЫЛКИ ФИЛОСОФСКОГО ПОНЯТИЯ В УЧЕНИИ ГЕГЕЛЯ

Василькова Светлана Николаевна

аспирантка кафедры философии
Русская христианская гуманитарная академия
Россия, г. Санкт-Петербург

В отличие от своих непосредственных предшественников, Гегель не признает, что абсолютное представляет собой вещь в себе, Я или такое тождество, в котором уничтожено всякое различие субъективного и объективного. Гегель убежден, что действительная субстанция не может быть только тождественной себе – абстрактным тождеством без различия мышления и бытия, как это имело место в философии Шеллинга. В силу противоречия, внутренне присущего абсолютному первоначалу, всеобщая субстанция самоопределяется через все особенности своего бытия вплоть до единичности мыслящего субъекта. Поэтому принцип своей философии Гегель называет «субстанцией-субъектом».

По Гегелю конкретное тождество мышления и бытия делает философию системой разумного мышления природы вещей – тем единым целым, в котором первоначало шаг за шагом приходит к себе самому в результате развития. Развивающийся процесс конкретного тождества формы и содержания разумного мышления Гегель называет абсолютной идеей, а свою философию, излагающую логику развития

абсолютной идеи как субстанции-субъекта всего существующего, – абсолютным идеализмом.

Система абсолютного идеализма Гегеля состоит из трех частей: науки логики, философии природы и философии духа. Каждая из частей философии выражает абсолютную идею в ее особенной определенности. Наука логики есть развитие этой идеи, как она возникает и проявляется в форме понятия, т.е. чистого мышления, следующего всеобщему закону, который по ходу развития выражается в системе логических категорий. Философия природы есть инобытие абсолютной идеи, поскольку она выступает в форме внешнего бытия и принимает облик природы, подчиненной необходимости. Философия духа есть развитие той же идеи, восходящей из природной необходимости в стихию свободы и в ней достигающей, наконец, своего истинного начала.

Таким образом, дух имеет своими предпосылками логическую идею и природу. Только в духе абсолютная идея, существующая как природа, обнаруживает скрытое в природе понятие себя самой. Тем самым она преодолевает внешнюю природную необходимость и по ступеням феноменологического развития духа восходит к свободе («Феноменология духа»). Свободное самоопределение абсолютной идеи совершается в человеке, ибо главным в человеке, в его отличии от природы, философ считает духовное начало.

Согласно Гегелю, переход от природы к духу не является ни переходом к чему-то совершенно иному, ни простым результатом природного процесса. Дух – не продукт природы. Он не происходит из природы естественным путем, а сам порождает себя. Это происходит благодаря тому, что деятельность духа отрицает внешность природы как не соответствующую понятию духа.

В результате развития субъективного духа обнаруживается, что разумное отношение к природе осуществляет не отдельный индивид, а общество в целом. Истиной субъективного духа оказывается объективный дух. В ходе всемирной истории создаются все условия для того, чтобы дух не только был истинным духом, но и осознал себя как то, что он есть. Истиной субъективного и объективного духа выступает, таким образом, абсолютный дух – в форме эстетического созерцания, религиозного представления и философского понятия.

При раскрытии субстанциальной цели искусства Гегель учел зафиксированные современной ему философией противоречия между духовным и чувственным в человеке, свободой и необходимостью,

абстрактным понятием и эмпирической данностью, всеобщим и особенным, субъективной мыслью и объективным бытием. В условиях фундаментальной противоречивости сознания и бытия, распавшихся на односторонности и противоположности, Гегель видел задачу искусства в том, чтобы снять эти противоположности и постичь истину их примирения. Если философия осуществляет это примирение в чистом мышлении, то искусство «...призвано раскрыть истину в чувственной форме, изображать указанную выше примиренную противоположность... оно имеет свою конечную цель в самом себе, в этом изображении и раскрытии. Ибо другие цели... не имеют никакого отношения к художественному произведению как таковому и не определяют его понятия» [1.С.127]. Тем самым истина искусства определена Гегелем как совпадающая по содержанию с истиной спекулятивного мышления.

В искусстве как творческом созерцании красоты и религии как представлении абсолютной сущности начинается осознание единства природы и духа, субстанции и субъекта. Таким образом, эстетическое созерцание и религиозное представление – отнюдь не случайные, а необходимые формы развития духа. Если в искусстве мы имеем дело с образом как чувственной индивидуализацией всеобщего субстанциального содержания, то можно сказать, что представление есть «...образ, поднятый до уровня мысли и получивший форму всеобщности» [2.С.235]. Если художественный образ «...берет свое содержание в чувственной сфере и передает это содержание в непосредственности его существования, в его единичности и произвольности» [Там же.С.234-235], то содержание представления «...постигается уже не непосредственно в чувственном созерцании... а опосредованно путем абстракции» [Там же].

Также как и произведение искусства, представление есть такой способ выражения духовной жизни, который по своему предмету не ограничен и не имеет исключений. Представление распознаваемо исключительно за счет того, что индивидуальный образ дается в форме всеобщности, но не в качестве чувственной определенности конкретно-всеобщего, как в произведении искусства, а в снятии этой чувственной определенности. Нетрудно заметить, что представление, разделяя субстанционально-всеобщее содержание, как оно выступает в искусстве, принимая это содержание за истинное и желая его удержать, отрицает, прежде всего, чувственную форму его выражения. Если в искусстве чувственный момент имеет такое же значение, как и

содержание, то для представления чувственное утрачивает свое значение и оказывается лишь подчиненным моментом. Образ получает форму мысли, тем самым, поднимаясь до одного основного определения, составляющего сущность предмета. «Если сознание предмета сведено к этой простой мысленной определенности, – замечает Гегель, – то мы имеем представление, которое, для того чтобы явить себя, нуждается лишь в слове, в этом простом внешнем выражении» [Там же], обозначающем определенность единого содержания. Так, говоря «мир», мы собираем и соединяем в одном этом слове целостность и богатство всего, что нас окружает и что может быть отражено в нашем мышлении.

Таким образом, можно сказать, что, отрицая чувственный момент, за счет которого конкретно-всеобщее содержание и присутствует в образе, представление «...отрицает единство образа и его значения и извлекает значение для себя» [Там же]. И поскольку в представлении содержание уже не непосредственное, как в искусстве, а опосредованное, связанное с отрицанием чувственной определенности, постольку не с представления начинается духовная жизнь человека – к представлению как к более развитому способу бытия человеческого духа еще надо придти.

Но здесь возникает вопрос: если представление удерживает в предмете только основной, субстанциональный момент его содержания, то какова же субстанция предмета в представлении; имеет ли эта субстанция в себе самой хоть какую-нибудь определенность и различенность? Оказывается, что вследствие абстрактности формы представления его содержание также является всецело абстрактным: всеобщее выступает просто субстанцией, неопределенной сущностью. Представление не может довольствоваться этим и стремится определить всеобщее содержание природы и духа. А поскольку из самой неопределенной всеобщей сущности, да еще полученной путем абстрагирования от чувственного образа, определение не получить, то представление делает следующий шаг: отрицательно относясь к чувственной форме выражения субстанциального содержания, для дальнейшего его определения представление вновь обращается к ней. То есть представление лишь по видимости отрицает чувственность, оно – вечное колебание между чувственной определенностью и абстрактной всеобщностью содержания. Представлению неоткуда было бы черпать свою самостоятельность, если бы чувственность исчезла совсем. Поэтому само содержание представления есть нечто промежуточное

между чувственной определенностью и определенностью мысли, это только какое-то начало возведения первого во второе, но все-таки еще не сама мысль.

Своеобразие этой промежуточной формы проявляется в том, что, желая раскрыть природу какого-либо предмета, представление полагает предмет в качестве некоего «икс», к которому извне совершенно формально присоединяются некие порой противоречащие друг другу предикаты, оно не задается целью определить, в каком отношении друг к другу находятся эти определения содержания. Например, поясняет Гегель, «когда мы говорим: Бог, то мы выражаем только его абстрактность, или, говоря о Боге Отце, о всеобщем, мы высказываемся о нем сообразно конечности» [Там же.С.175]. «Если мы устанавливаем предикаты Бога, так что они являются особенными, – продолжает философ, – ...это внешняя деятельность, наша рефлексия, и поскольку она внешняя... а не содержание божественной идеи, постольку противоречия не могут быть разрешены» [Там же.С.174].

Классическая иллюстрация определения содержания в форме абстрактной всеобщности – учение Левкиппа и Демокрита об атомах и пустоте как о началах всего сущего и попытка показать отличие атомов друг от друга через их форму и внешний порядок. «Форма» и «порядок» при этом оказываются определениями совершенно внешними и абстрактными, так как взяты из чувственного мира, а, следовательно, внутреннюю природу атома выявить не в состоянии. Бесконечное многообразие атомов оказывается всего лишь абстракцией атома, неопределенного в своей сущности. Эпикуровское «отклонение от прямой линии» как определение прямо взято из зрительно воспринимаемой реальности. Каждое определение субстанциального содержания здесь выступает исключительно в форме абстрактной всеобщности: форма есть форма, порядок есть порядок, а прямая линия есть прямая линия. Процесс представления и состоит в том, что неопределенную сущность предмета оно старается определить через бесконечность многообразных определений содержания, абсолютно равнодушных друг к другу и порой даже несовместимых. Представление не знает противоречия, а принцип определения субстанциального содержания в нем отсутствует. Поэтому у абсолютной субстанции оказывается то один, то два, то неисчерпаемое количество предикатов, или же вовсе утверждается неприменимость каких-либо предикатов, либо абсолютная сущность вообще оказывается великим «ничем». Понятно, почему

представление стало основным способом выражения религиозной формы бытия духа, причем любой религиозной формы.

В религии всеобщее содержание выражено уже не непосредственно в форме чувственных образов, а опосредованно в форме абстракции – с этим возведением чувственного созерцания до созерцания всеобщего неизбежно связано отрицательное отношение развитой религии (таковой является религия откровения) к образности. По поводу связи религии с искусством Гегель замечает, что «...искусство может быть принадлежностью только тех религий, принципом которых является... в самой себе ставшая свободной, но еще не абсолютная духовность» [З.С.386]. Не случайно деятели Реформации никогда не утверждали, что блаженство достигается *αίσθησις*, а говорили, что оно достигается верой.

Вера и есть религиозная форма представления. Религиозное представление исходит из того, что абсолютное не может быть достигнуто в чувственном образе, и, что способ образного выражения неизбежно ограничивает содержание божественной сущности. Здесь представление присваивает себе значение истины и объективного содержания. Гегель пишет, что в понятии истинной религии, т.е. религии, содержанием которой является абсолютный дух, «...существенным образом заложено то, что она есть религия откровения, и притом такая, в которой источником откровения является Бог» [Там же.С.388]. Содержание религиозного представления, апеллируя к Божественному Откровению, претендует на абсолютную независимость от индивидуальных мнений и взглядов, на неподверженность воздействию личностных прихотей и фантазий.

Однако, как мы уже видели, в представлении субстанциальное содержание положено в форме мысли, но тем самым оно еще не положено как мысль. Представление все еще нуждается в форме природности и чувственное созерцание все еще существенно принадлежит ему, хотя представление и не может допустить его самостоятельную значимость – оно служит лишь для того, чтобы представить отличное от него, подлинное содержание субстанциального. Не удивительно, что в религии есть множество примеров определения всеобщего содержания, которые не следует понимать в их прямом и непосредственном рассудочном значении. Так, например, «Отец», «Сын», «рождение» в христианстве являются лишь образами, заимствованными из природных отношений, – полагает Гегель. Их необходимо понимать как

различные моменты или конечные определения рефлексии, в каждом из которых раскрывается абсолютное содержание.

Как было указано выше, содержанием развитой религии является абсолютный дух, который в акте самооткровения «...обнаруживает уже не свои абстрактные моменты, но самого себя» [Там же.С.388]. Для того чтобы правильно постигнуть и определить в мысли, что представляет собой Бог как дух, требуется основательная рефлексия как минимум в трех моментах: 1)Бог есть Бог лишь постольку, поскольку он знает самого себя; 2) Бог знание о себе полагает в человеческом самосознании; 3) знание человека о Боге развивается до знания человека о себе как о человеке в Боге [Там же.С.398].

В первом моменте всеобщности или стихии чистой мысли абсолютный дух является тем, что он есть нечто абстрактное и первоначально предпосланное. Как субстанциальная мощь, будучи потенциально творцом мира, он, однако, в своей вечной реальности порождает лишь самого себя как своего сына; с этим различным от него существом он остается в изначальном тождестве. Сын является моментом опосредствования всеобщей сущности и ее различности от себя в себе самой. Он есть субстанция, в существе своем выступающая как конкретная единичность и субъективность – дух [Там же.С.390].

Во втором моменте – моменте особенности – абсолютное выступает как уже вполне конкретная сущность, его дальнейшее движение есть порождение явления или распадение вечного момента опосредствования – единого сына – на самостоятельную противоположность, с одной стороны, стихийной и конкретной природы, с другой стороны, конечного духа. Вследствие своего отношения к противостоящей ему природе, конечный дух является крайностью сущей в себе отрицательности, приобретающей самостоятельное существование в качестве зла. А значит, он является такой крайностью и по отношению к своей собственной природности и конечности: ведь, находясь только во внешнем отношении к вечному, он как мыслящий дух в то же время направлен на вечное и стремится к нему. Конечность духа противоречит его внутренней природе и не соответствует его понятию [Там же.С.391].

В третьем моменте – моменте единичности или субъективности – раскрываются следующие три фазы саморазвития духа:

1) Будучи воплощенной из своей абстракции в единичное самосознание всеобщая субстанция переносит «сына вечной сферы» в область временного, снимая в нем зло как оно есть в себе, – всеобщий

дух становится налично-присутствующим в мире духом, что выступает «предпосылкой для конечной непосредственности единичного субъекта» в форме индивидуального единичного сознания. Это непосредственное чувственное существование как бесконечная субъективность становится тождественным с самим собой, превращаясь в нечто существующее для себя.

2) Идея живого и вечно свидетельствующего о себе духа является для конечного сознания чем-то отличным от него самого – другим, которое дано в созерцании и представляется жизненно необходимым. При этом сознание, созерцая в этом другом всеобщее содержание и в нем сущую истину, вследствие непосредственности своей природы определяет само себя сначала как нечто ничтожное и злое. Отсюда проистекают крайности отрицания природности и плоти в монашестве, отшельничестве, исихазме и аскетическом делании христианских подвижников. Далее это другое по образу своей веры и истины – необходимости единства всеобщей и единичной сущности – также оказывается стремлением к слиянию с вышеупомянутым страдающим «несчастливым» сознанием и, таким образом, движением к познанию себя в единстве с первым существом.

3) Через это опосредствование в качестве «действительной наличности в-себе-и-для-себя-сущего духа» первосущество проявляет себя как имманентное самосознанию конечного индивида, сообщая ему свое субстанциальное содержание – происходит, выражаясь религиозным языком, «обожение» человеческой природы. Абсолютное содержание раскрывается здесь как примирение конечного мира с вечной сущностью и как возвращение вечной сущности из конечного и различного в бесконечное ее единство [Там же.С.391-392].

Эти три момента суть «...одно умозаключение абсолютного опосредствования духа с самим собой» [Там же.С.392] и, своего рода, откровение абсолюта, раскрывающее его жизнь в определениях, возводящим это «абсолютное опосредствование» «...не только до стадии простоты веры и благоговения чувств, но и до высоты мышления» [Там же]. В представлении как таковом внутренняя жизнь абсолюта постигается в конкретно-чувственных образах Троицы – ближайшем преддверии понятия (в этой форме истины истина является предметом философии).

Необходимо отметить, что к чувственному способу выражения представление прибегает и тогда, когда речь идет не только об образе божества, но и о божественной деятельности в истории. Нечто может

быть передано в форме исторического повествования, но мы воспринимаем это аллегорически. Божественные деяния, божественные вне-временные события, божественный промысел порядка явлений – во всем этом для представления заключен глубокий внутренний смысл. За внешней последовательностью исторических событий и действий скрывается субстанциальное и истинное содержание истории – явление абсолютного духа в мире. Внутренний смысл такой истории нуждается в основательной рефлексии и сложном истолковании. Для того, чтобы раскрыть субстанциальное содержание событий, «...представление вновь вынуждено обратиться к чувственному определению, к образному; однако при этом представление ставит образное в качестве чувственного в такое положение, в котором оно отличается от значения... и оно служит лишь для того, чтобы можно было представить себе подлинное, отличное от него содержание» [Там же.С.236]. Но существует и такое историческое повествование, которое, с точки зрения религиозного сознания, является божественной историей в собственном смысле слова – это история жизни Иисуса Христа – «она в отличие от других образов рассматривается не как миф, а как событие, обладающее исторической достоверностью» [Там же.С.237].

История всегда выступает в форме внешней последовательности ряда событий, но эти события совершаются конечным человеческим духом, который в себе и для себя содержит всеобщее, субстанциальное. Таким образом, в предметно-историческом можно обнаружить и действие всеобщих законов, и нравственные основания, и высший смысл – они и есть внутреннее, субстанциальное. И хотя эти сложные значения «...не для представления как такового» [Там же], все же в подобной истории есть нечто, смутно постигаемое даже индивидом, «...мысли и понятия которого не получили должного развития; и он чувствует присутствие упомянутых сил, смутно осознает их» [Там же]. Именно потому религия столь существенна для обыденного сознания, что ее эмпиричное, многообразное, чувственно-конкретное содержание имеет внутренний аспект, в котором содержится свидетельство о всеобщем духе. Субъективный дух испытывает воздействие этого свидетельства, ибо единичное сознание является моментом всеобщего и выражает сторону явления духа.

Таким образом, в религии откровения истина впервые перестает быть и казаться духу некоторым отличным от сознания и трансцендентным ему содержанием и становится в духе предметом для самой

себя. Поэтому религию откровения и следует определить как представляющее самосознание абсолютной сущности. Реальным выражением самосознания и самосозерцания абсолютной сущности является личность Иисуса Христа – действительного Бога, который перестает быть Богом лишь в представлении, потому что в христианском учении о вочеловечившемся Боге абсолют впервые перестает быть трансцендентным субъекту и впервые выступает как сущее самосознание, имеющее видимую и слышимую реальность.

Как видим, не только в искусстве как творческом созерцании красоты, но и в религии как представлении абсолютной сущности начинается осознаваться единство природы и духа, субстанции и субъекта, мышления и бытия. Представление схватывает существенное содержание, но это содержание все еще пребывает в себе – в форме простой всеобщности, в которую оно облечено. Всеобщее содержание здесь тождественно с самим собой и не знает своего тождества с другим. Отдельные моменты содержания не связаны необходимостью, «...различия в их отношении друг к другу еще не положены, а взяты лишь в абстрактном, простом отношении с собой» [Там же.С.238], а значит, у них нет единства их различения, отношения друг к другу и перехода друг в друга: Бог, сотворивший мир, находится для себя по одну сторону, мир – по другую, и «...связь обеих сторон не положена мышлением в форме необходимости» [Там же]. Каждый раз, когда представление пытается выявить эту связь, «...оно оставляет ее в форме случайности и не достигает ни ее истинного в себе, ни ее вечного проникающего себя единства» [Там же]. Так, например, в представлении идея Божественного провидения в истории находит свой источник и обоснование в извечных мыслях и решениях Бога о мире. Тем самым эта связь сразу же перемещается в трансцендентную область, где становится недоступной для осмысления. Конечно, религиозным положениям и постулатам апологеты придали форму доказательств в пользу их истинности. Однако подобная форма рассудочной рефлексии, привнесенная в религиозную сферу, не способна выразить содержание истины в себе и для себя, она может выявить лишь вероятность или правдоподобие истины. Такая рефлексия рассматривает истину в связи с другими обстоятельствами, состояниями и событиями. Даже тогда, когда апологетика переходит от рассудочного рассмотрения вопроса к поиску оснований в мышлении, которые уже не есть просто ссылка на авторитет, то ее основным аргументом все-таки остается Божественный авторитет: Бог сам открыл людям то, что они

должны себе представлять о его природе. Однако в этом пункте рассудочное мышление неизбежно уходит в бесконечность, ибо Божественный авторитет сам оказывается нуждающимся в авторитетных свидетелях Божественного присутствия и очевидцах Божественного откровения.

Если, однако, все попытки выявления связи между содержанием представления и самосознанием когда-либо и достигали своей цели, а апологетические обоснования давали кому-нибудь уверенность, то это происходило лишь случайно и зависело от потребности чувства, уровня рефлексии и ступени развития индивидуального сознания. Бесконечная по своей значимости идея вочеловечения Бога обладает такой силой не потому, что она квинтэссенция спекулятивной мысли, а потому, что проникает в чуткую душу, минуя рефлексию. Несчастное, страдающее от собственной ущербности и несовершенства мира, сознание, рассуждения на тему истинности религии, в которой миллионы людей обрели умиротворение и достоинство, наконец, авторитет апологетов, которые придали религиозным положениям форму вероятности и правдоподобия, а доказательствам веры форму рассудочного мышления, – все это заставляет отбросить рефлексию и принять содержание в предложенной форме. В таком виде связь между самосознанием и содержанием еще не получает истинного развития и выступает как нечто инстинктивное. Однако самосознание, «я» – не только потребность чувства, которое охотно идет навстречу высокой идее, и не только душа, которая ощущает радость, внимая обоснованиям и доводам, соответствующим ее представлениям. В «я» содержатся и иные, более высокие потребности. Будучи конкретным и себя в себе определяющим, «я» ищет не только успокоения сердца, но разумного понимания и умиротворения в истине чистого мышления. Какое бы содержание в сердце, воле или интеллекте «я» не обнаруживало, субстанциальным для него всегда остается одно – необходимость того, чтобы «я» знало содержание как обоснованное в себе самом. Только тогда самосознание обретает истину в качестве истины и в форме истины – в форме конкретного и полностью гармоничного в себе понятия [Там же.С.240-241].

Так представление растворяется в форме мышления и становится философским понятием. Определение формы есть именно то, что философское познание добавляет к истине. Из этого, однако, не следует, что философия стремится устранить религию или утверждает неистинность религиозного содержания. Напротив, именно содержание

религии есть истинное, только выступает оно в форме представления; и философия не открывает субстанциальную истину, она лишь определяет законную форму истины.

Таким образом, высшего определения, конкретного тождества мышления и бытия дух достигает только в философии. В результате своей истории философия преодолевает видимую изолированность всех форм всеобщего развития и в логической форме познает единое основание – абсолютную идею.

Именно в этом пункте замыкается круг гегелевской системы философской науки. После того, как логическая идея становится природной, дух, дремлющий в природе, становится философским духом. Он возвращает абсолютную идею к ней самой, постигая ее как начало, основание и результат вечно развивающегося единства мышления и бытия.

Список литературы

1. Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике. Т. 1. СПб.: Наука, 2007.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 2. М.: РОССПЭН, 2007.
3. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Философия духа. М.: Мысль, 1974.

Запад – Россия – Восток (К ПРОБЛЕМЕ ЦЕННОСТЕЙ В СОЦИАЛЬНЫХ СТРУКТУРАХ)

Гушин Юрий Геннадьевич

кандидат филологических наук, доцент
Московский институт открытого образования
Россия, г. Москва

Сутягина Анна Юрьевна

заведующая аспирантурой
Глазовский государственный педагогический
институт имени В.Г.Короленко
Россия, г. Глазов

1. Вынесенная нами в заголовок многосложная проблема включает в свое рассмотрение, на наш взгляд, целый комплекс вопросов.

Среди них: преподавание русской литературы и мировой художественной культуры (МХК) на филологических факультетах вузов; структура курсов (программ) русской литературы и МХК, возможные подходы к освещению этого материала (целостно-выборочный метод); рассмотрение русской культуры в контексте западной и восточной культур.

2. Как известно, в учебный план вузов и средних школ с начала 1990-х годов введен предмет «Мировая художественная культура». Между тем, все еще недостаточное число программ и учебников, научных трудов и методических разработок создает серьезные трудности в процессе преподавания этой дисциплины. К числу первоочередных задач относится создание концепции курса. Трудностидостижимости цели скрывается в необычайной сложности и внушительном объеме курса, большом количестве встающих перед учеными и педагогами проблем, потребности их изучения сегодня, исходя из достижений современной науки.

В построении курса мировой культуры можно выделить несколько подходов: формационный, исторический (по крупным эпохам в развитии государств), культурологический, цивилизационный, страноведческий, биографический, событийный, ценностный (аксиологический), избирательный (например, по культуре городов), выборочный (в частности, по уровню сознания человека в разные исторические эпохи), авторский (по частным проблемам: взаимоотношения человека и общества, история русской духовности, сопоставление культур Запада, России и Востока).

При формационном методе исследуется культура первобытно-общинного, рабовладельческого, феодального и капиталистического обществ. При этом подчеркивается общее и различное в культуре каждой из формаций. Установлено, что каждой из них свойственен свой уровень культуры. Кроме того, утверждение каждой новой последующей формации означает достижение более высокой степени культуры.

При историческом варианте вычлняются наиболее важные крупные периоды: первобытная культура, древний мир, античность, средневековье, Возрождение, новое и новейшее время (XX век). В частности, при изучении темы «Первобытная культура» говорится о возникновении наук, различных ранних формах религии, развитии письменности и искусства. При этом характеризуется искусство первых людей в эпоху палеолита, мезолита и неолита, бронзы и железа.

Культурологический подход дает возможность выделить культуры: египетскую, индийскую, вавилонскую, китайскую, майя, греко-римскую, западно-европейскую и русско-сибирскую. Культура интерпретируется в этом случае как «организм», который обладает жестким сквозным единством и обособлен от других, подобных ему. Каждому «организму», по О. Шпенглеру, заранее отведен определенный срок, зависящий от внутреннего жизненного цикла (рождение и детство, молодость и зрелость, старость и «закат»).

Другой подход позволяет выделить несколько типов цивилизаций:

а) традиционную (Восток), нацеленную на сохранение исторически сложившихся социальных структур, командно – административный строй, примат государства;

б) либеральную, христианскую (Европа), ориентированную на всякого рода новации и представляющую возможности для творческой инициативы людей, отличающуюся рыночно собственническим, гражданским обществом и правовым государством;

в) латиноамериканскую цивилизацию (характеризуется командно-административным строем, приматом государства);

г) промежуточный тип цивилизации, своеобразии которого в цикличности развития, многократных резких переходах от традиционного общества к либеральному и обратно (пример тому – Россия).

Возможна и иная типология: выделение ранних цивилизаций, славянских, европейских... При этом может рассматриваться культура как всех, так и отдельных типов цивилизаций. Страноведческий подход позволяет изучать культуру отдельных государств и народов: испанцев, французов, итальянцев, немцев, японцев, корейцев, вьетнамцев и монголов. В этом случае можно рассказывать о семи чудесах света: Александрийском маяке, египетских пирамидах, висячих садах Вавилона, статуях Зевса Олимпийского и колосса Родосского, храме Артемиды в Эфесе, Галикарнасском мавзолее. Кроме того, можно сообщить в ходе лекций и семинаров о «Книге мертвых», шедеврах «Песнь арфиста» и «Беседа разочарованного со своей душой» (Египет), цикле сказаний о Гильгамеше и произведении «Раб, повинуйся мне» (Месопотамия), каноне «Типитака», поэмах «Махабхарата», «Рамаяна», «Бхагават-гита», трактате «Кама-сутра» (Индия), книге «Шицзин» (Китай). Необходимо рассказать слушателям и о достопримечательностях древних и современных стран: Тадж-Махале, дворцах (например, Эхнатона в Ахетатоне).

Курс истории культуры может быть выстроен из совокупности биографий выдающихся личностей и знаменитых людей Древнего Египта и Месопотамии, Индии и Китая, Греции и Рима. Можно рассказать о составителе словаря – энциклопедии Аменемопе (Египет), астрономах Набуриане и Кидене (Месопотамия), писателях Сыма Сянь жу, Сыма Цяне, Цюй Юане, враче Хуа То (Китай), драматурге Калидасе, поэтах Сурдасе, Тулсидасе, Видьяпати, ученом Арьябхатте (Индия). Студентам и учащимся будет интересны биографии знаменитых греков Александра Македонского, Демосфена, Перикла, Пирра, Солона, Софокла и Фемистокла; римлян Брута, Овидия, Помпея, Ромулы, Суллы, Цезаря и Цицерона.

Центральной при изучении истории мировой культуры может стать проблема взаимовлияния культур Запада, России и Востока. «Расчленение» культуры на западную и восточную имеет давнюю традицию. В культурологии при этом разделении принимается во внимание не только географическое и территориальное положение, но и характеристика способов познания мира, ценностные ориентации, основные мировоззренческие установки, общественно-экономические и политические структуры. В понятие «западная культура» включаются европейская и американская культуры. Страны Центральной и Юго-Восточной Азии, Ближнего Востока и Северной Африки представляют культуру Востока. Долгое время культуры Запада и Востока противопоставлялись как диаметрально противоположные по отношению друг к другу. Исследователи часто указывают и на разные типы мировоззрений, которые преобладают в данных регионах. Представляет несомненный интерес в этих культурах проблема человека в мире и поиск им истины, добра и красоты. Мы воспринимаем эти универсальные категории не только в специальном, узком, но и условном, переносном смысле. Нам кажется допустимым представление, что постижение истины человеком происходит в процессе развития науки, техники и просвещения. Проблема добра решается философией, религией и искусством. Вследствие этого, возникает необходимость сопоставительного изучения науки и просвещения, религии и искусства.

Проблема человека в мире включает рассмотрение его отношения к себе, другим (обществу), природе (в том числе и Богу). Нам кажется, при этом заслуживают внимания:

1) экстравертивный тип личности (в традициях западной культуры с ориентацией на внешний мир, его изменение и преобразование);

2) интровертивный тип личности (в традициях восточной культуры с установкой на приспособление себя к внешним условиям существования).

В этом обнаруживается в общем виде принципиальная разница между типами восточного и западного человека, которая, несомненно, отражается на характере и будущем культур.

Если для государств Запада характерен примат частного труда, то для обществ Востока – коллективного (например, при строительстве пирамид в Древнем Египте). На Западе соотношение закона и власти специфично, своеобразно. Закон выше власти имущего. При этом власть нуждается в аргументации. Человек зависит от государства, но душа его свободна: «Богу богово, кесарю кесарево», налог кесарю, поклонение Богу. Признание лидера связано с доказательством его права быть руководителем.

На Востоке власть выше закона и в мотивировке не нуждается. В Японии: несправедливость подчинена справедливости, справедливость – закону, закон – власти. Государству принадлежит все: «и труд, и собственность, и время» человека. Лидер воспринимается как данность.

Положение личности в обществе определяется ее заслугами и достоинствами на Западе, социальным статусом – на Востоке. На Западе обнаруживается гражданское по структуре общество. Человек – холодный профессионал, который безразличен к вышестоящим. Порядок здесь построен на формальных отношениях. Тогда как, скажем, в Древней Индии уже существовало четыре варны (брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры) и такие категории населения, как «неприкасаемые» и рабы. На Востоке человек вкладывает душу в отношения с начальством. В Японии партнеры не ссорятся, считая: «Босс рассудит!» Порядок построен на иных взаимоотношениях, чем на Западе.

Мышление западного человека рациональное, теоретическое, концептуальное. Истина для него доказательна. Люди на Западе ориентированы на науку и творчество, изменение и преобразование мира. В Европе много и плодотворно изобретают. Мышление восточного человека опирается в значительной степени на эмоции и эстетические переживания. Оно по своему характеру образное, поскольку истина описательна. Духовное совершенствование человека отражает наиболее важные психологические процессы, происходящие с личностью в восточном обществе. В нем высоко оцениваются нетворческие способности – репродуктивная (воссоздающая) деятельность человека.

Западу присуща нередко ломка традиций. Культура пронизывается моралью. Литературные истории поучительны, зло и добро в них соседствуют. Герои являются носителями определенных типов морали (Гобсек, Дон Кихот, Дон–Жуан, Чайльд– Гарольд). Христианству также свойственна определенная моральная доктрина.

Для Востока характерна забота о сохранении обычаев, обрядов и традиций. Следует отметить сказочность мифов без морализаторства. Нет плохих героев, положительные же могут предать. Национальная религия Японии – синтоизм. В отличие от христианства, синтоизм не содержит в себе моральных догматов, а является, в сущности, культом предков. Тогда как на Западе нравственность опирается на религию. Например, в виде 10 заповедей: не убий, не укради, не прелюбодействуй, не лжесвидетельствуй, не сотвори себе кумира...

В итоге, полярность культур Запады и Востока вызвала к жизни устойчивую традицию (концепцию), по которой взаимодействие Запады и Востока совершенно невозможно. Но сегодня в науке сложился другой подход, согласно которому взаимодействие западной и восточной культур не только полезно для прогресса человечества, но и существенно взаимообогащает их. Рассмотрение проблем Запады, России и Востока может быть осложнено рядом общих и частных вопросов, решение которых должно привести к созданию концепции курса [7].

3. Культура тесно связана с историей. Пересечение этих феноменов неизбежно. Исторический подход распространяется и на сферу культурной жизнедеятельности человека, которая не может рассматриваться вне общей исторической картины общества. Ученые при изучении исторических явлений и процессов исповедуют свои подходы: формационный, сравнительно-сопоставительный, культурологический, цивилизационный, биографический и многофакторный. Бесспорно, каждый метод хорош и ценен, хотя имеет и свои уязвимые стороны. Мы бы хотели предложить свой подход к анализу исторических явлений и процессов, который можно использовать в учебном процессе в школе и вузе. Назовем его условно панорамным подходом. Наш метод позволяет скорректировать подачу материала по срокам изложения, когда объем материала большой, а времени на его изучение очень мало. Метод может быть также назван целостно-выборочным. В результате этого подхода создается цельная картина, потому он назван целостным. Поскольку в эту картину попадают не все исторические факты и события, то метод обозначается как выбо-

рочный (по своей избирательности по отношению к фактам). Этот подход не латеральному, а традиционному мышлению может показаться мало интересным, непродуктивным, неэффективным. Однако это не так.

Преподаватели вузов и школ, несомненно, испытывают определенные трудности, сталкиваясь с разной почасовой разбивкой курса «Отечественная история», например, когда в небольшой отрезок времени следует дать значительный (иногда огромный!) объем материала. Казалось бы, преодолеть эти трудности невозможно. Однако такой способ все-таки есть. Он представляет собой одну-единственную таблицу, посвященную отечественной истории. Эта таблица позволяет не только сопоставлять разные исторические события в жизни страны, но и рассматривать их в развитии, динамике. Таблица может быть большой или маленькой, подробной или сжатой (краткой), простой или сложной. Принципиального значения это не имеет. Таблица представляет собой график линейной функции. На оси абсцисс находится временной ряд, на оси ординат – событийный. Временной ряд включает в себя периоды жизни России с IX по XXI век. Событийный ряд включает в себя крупные темы каждого периода (основа классификации): этапы и периоды истории, государственный строй; внешняя политика (войны); внутренняя политика (социально-экономическое развитие страны, реформы); общественно-политическая жизнь (народные движения); культура (образование, наука, искусство); личности; религия.

Такой подход к рассмотрению исторических событий можно назвать панорамным. Поясним это на примере. Когда студент пропускает 1 – 2 лекции, это полбеда. Но когда он пропускает больше, то в его сознании не возникает целостной картины. Представление его о сущности предмета становится отрывочным, фрагментарным. И это беда, поскольку он не видит за деревьями леса, не схватывает всей картины в целом.

Таким образом, панорамный подход к анализу и освещению исторических событий вполне оправдывает себя, если мы ограничены в своем изложении определенным количеством часов. Наш подход имеет, главным образом, учебно-методический характер. Но он может использоваться и в научном творчестве для воссоздания всей полноты картины. Например, при анализе литературного процесса в России или развития искусства. Но, скорее, все-таки он играет здесь не главную, а вспомогательную, прикладную роль. Целостно-выборочный метод,

следует заметить объективности ради, может быть использован при преподавании истории России и философии, мировой художественной культуры и русской литературы. Хотя, разумеется, возможны и иные подходы к освещению, например, истории русской литературы.

4. Совершенствование учебных программ, методических пособий и учебников по русской литературе необходимо в процессе реформирования и модернизации образования в педагогических вузах. Под совершенствованием мы понимаем поиски и построение оптимальных вариантов программ, которые бы отражали стремление преподавателей к повышению качества подготовки молодых специалистов. Сравнительное изучение программ педагогических вузов, учебников, методических указаний по русской литературе XIX века позволяет проследить, как со временем изменялись состав курса в целом и количество отводимых часов на изучение творчества отдельных писателей.

В программе педагогических институтов «Русская литература XIX века» (1972), составленной А.И. Ревякиным (редактор П.А. Николаев), отводится на изучение курса 172 часа. Однако возникает ощущение, что автор программы сам не был вполне удовлетворен «разбивкой» часов по темам. Он писал, что для изучения творчества А.С. Пушкина, Л.Н. Толстого и А.П.Чехова «указанных часов недостаточно» [5]. Рекомендовал перенести изучение творчества некоторых писателей (И.А. Крылова, А. В. Кольцова, В. А. Слепцова, Н. Г. Помяловского, М. Е. Салтыкова – Щедрина, Г.И. Успенского и В.Г. Короленко) «на самостоятельное изучение целиком или частично, оставляя для лекционных или практических занятий лишь отдельные их произведения» [5, с. 8–9].

Чем руководствовался А.И. Ревякин, отдавая явное предпочтение изучению, например, творчества А.П. Чехова («часов недостаточно») перед наследием М. Е. Салтыкова – Щедрина, Г. И. Успенского и В.Г. Короленко («на самостоятельное изучение»)? Почему, выделяя творчество А.П. Чехова, он отводит на него только 8 часов? Тогда как творчество Ф.М. Достоевского предлагает изучать 10 часов. В силу каких причин автор программы считает, что 8 часов достаточно на изучение творчества таких писателей, как Н.В. Гоголь, Н.А. Некрасов, И.С. Тургенев и А.Н. Островский? «Объяснительная записка», к сожалению, не дает удовлетворительного ответа на вопросы и побуждает к поискам других решений.

Программа А.И. Ревякина позволяет «распределить» русских писателей по «разрядам»:

Л.Н. Толстой (на изучение жизни и творчества отводится 12 ч.).

А.С. Пушкин, Ф.М. Достоевский (по 10 ч.).

Н.В. Гоголь, Н.А. Некрасов, И.С. Тургенев,

А.Н. Островский, А.П. Чехов (8 ч.).

М.Ю. Лермонтов, И.А. Гончаров, М.Е. Салтыков-Щедрин,

Н.Г. Чернышевский (6 ч.).

А.И. Герцен, В.Г. Белинский, В.Г. Короленко (4 ч.).

В.А. Жуковский, К.Н. Батюшков, А.А. Бестужев-Марлинский, И.А. Крылов, К. Ф. Рылеев, А. С. Грибоедов, А. В. Кольцов, Н.А. Добролюбов, Д. И. Писарев, Ф. И. Тютчев, А. А. Фет, А.К. Толстой, Н.С. Лесков, В. А. Слепцов, Н. Г. Помяловский, Ф.М. Решетников, И.С. Никитин, Г.И. Успенский, Д.Н. Мамин-Сибиряк (2 ч.).

Распределяя часы на изучение жизни и творчества русских классиков, мы подходим к сложной и пока мало разработанной проблеме сопоставимости литературных явлений и лиц. Приведенная нами систематизация русских писателей по «разрядам» на основании количества часов, отводимых на их изучение, несколько напоминает шуточную «Литературную табель о рангах», составленную А.П. Чеховым. Он остроумно заметил: «Если всех живых русских литераторов, соответственно их талантам и заслугам, произвести в чины, то:

Действительные тайные советники (вакансия).

Тайные советники: Лев Толстой, Гончаров.

Действительные статские советники: Салтыков-Щедрин, Григорович.

Статские советники: Островский, Лесков, Полонский.

Коллежские советники: Майков, Суворин, Гаршин, Буренин, Сергей Максимов, Глеб Успенский, Катков, Пыпин, Плещеев.

Надворные советники: Короленко, Скабичевский, Аверкиев, Боборыкин, Горбунов, гр. Салиас, Данилевский, Муравлин, Василевский, Надсон, Н. Михайловский.

Коллежские ассесоры: Минаев, Мордовцев, Авсеенко, Незлобин, А. Михайлов, Пальмин, Трефолев, Петр Вейнберг, Салов.

Титулярные советники: Альбов, Баранцевич, Михневич, Златовратский, Шпажинский, Сергей Атава, Чуйко, Мещерский, Иванов-Классик, Вас. Немирович-Данченко.

Коллежские секретари: Фруг, Апухтин, Вс. Соловьев, В. Крылов, Юрьев, Голенищев-Кутузов, Эртель, К. Случевский.

Губернские секретари: Нотович, Максим Белинский, Невежин, Каразин, Венгеров, Нефедов.

Коллежские регистраторы: Минский, Трофимов, Ф. Берг, Мясницкий, Линева, Засодимский, Бажин.

Не имеющий чина: Окрейц» [8].

Эта «Табель о рангах», составленная А.П.Чеховым, важна с точки зрения его симпатий и антипатий к современным литераторам. Писатель также признавался: «Я готов день и ночь стоять почетным караулом у крыльца того дома, где живет Петр Ильич (Чайковский), – до такой степени я уважаю его. Если говорить о рангах, то в русском искусстве он занимает теперь второе место после Льва Толстого, который давно уже сидит на первом. (Третье я отдаю Репину, а себе беру девяносто восьмое)» [8; IV.С.39].

Высказывание А.П. Чехова подтверждает и обосновывает необходимость сопоставления значимости роли деятелей искусства. К этой же проблеме сопоставимости литературных явлений пришел еще казанский профессор А.С.Архангельский в своих «Заметках на программу по истории русской литературы и теории словесности». В частности, он указывал: «Необходимость выбора писателей, их известной сортировки, тем не менее, все же возникает сама собой. Гимназическое преподавание новейшей русской литературы, само собой разумеется, должно ограничиваться лишь важнейшими писателями; проектируемый «программой» обзор главнейших направлений нашей литературы позднейшего времени должен, конечно, останавливаться на важнейших, более выдающихся писателях, оставляя совершенно в стороне, или лишь мимоходом упоминая, о менее важных... Но что должно служить мерилем при этой сортировке, при этом выборе важнейших писателей?.. Ничто другое, – как именно эта большая или меньшая важность писателя, общее его литературное значение, удельная, так сказать, ценность его в области нашей новейшей литературы!.. Школьное преподавание новейшей русской литературы, как и всякого другого предмета, должно быть, прежде всего, серьезно, – и «важнейшими» писателями для ученика VIII класса гимназии должны быть те писатели, которые и в действительности, в науке, в окружающем обществе, самим учителем, признаются «важнейшими» [1].

Как видим, А.С. Архангельский считает с необходимостью «сортировки» писателей на «более выдающихся» и «менее важных», выдвигает в качестве критерия («мерила») при этом литературное значение, удельный вес (ценность) его в области литературы. При этом

«ценность» писателя определяется «самим преподавателем, родителями ученика, наукой, печатью ...» [1.С.93]. Педагогом вводятся некоторые критерии выделения «важнейших писателей». Без этого не обойтись и при составлении учебных программ для педагогических вузов.

В 1973 году на построение лекционного курса истории русской литературы XIX века откликнулся статьей профессор П.Г. Пустовойт. Он отметил, что лекционный курс русской литературы должен состоять из обзорных и монографических лекций, освещаться при помощи «соединения по крайней мере двух методов – синхронического и диахронического», что «дает более или менее удовлетворительный результат» [6]. Относительно обзорных и монографических лекций профессор писал: «При чтении обзорных лекций в центр внимания ставится мировоззрение писателя. В монографических лекциях на первый план выдвигается проблема индивидуального творческого метода, который изучается в сопоставлении и противопоставлении с творческими методами других писателей-современников. При анализе отдельных произведений (например, «Обломов», «Гроза», «Что делать?» и др.) особое место отводится стилю в широком понимании этого слова, то есть, включая сюда композицию, сюжет, портретное мастерство, пейзаж, интерьер, речевой строй произведения. Такая акцентировка вполне оправдывает себя, ибо слушатель имеет возможность ознакомиться с разными гранями творчества одного и того же писателя» [Там же.С.75].

Кроме того, известный тургеневед наметил еще одну сложную проблему соотношения лекции и учебника, указал на их различия: «Разумеется, любой даже самый идеальный учебник, не может заменить лекционный курс, хотя бы потому, что в нем излагается материал более или менее отстоявшийся, между тем как в лекциях должны освещаться и новейшие, подчас дискуссионные гипотезы. Учебник углубляет положения лекционного курса, определяет главные тенденции той или иной науки. Отличие лекционного курса от учебника состоит в том, что в любой лекции, рассчитанной на живое восприятие студентов, необходимо наличие эмоционального элемента, непосредственно воздействующего на ум и чувство слушателей» [Там же.С.78].

К сожалению, в своей статье ученый затронул лишь некоторые, далеко не все вопросы построения лекционного курса истории русской литературы. В программе «Русская литература XIX века», составленной Л.П.Кременцовым (ответственный редактор С.Е. Шаталов) и вы-

шедшей в 1980 году, распределение часов по темам курса иное, чем у А.И. Ревякина. Эта программа также основана на своеобразной «классификации» русских писателей:

1. Л.Н. Толстой (на изучение отводится 24 ч.).
2. А.С. Пушкин (22 ч.).
3. Н.В. Гоголь, Ф.М. Достоевский (по 18 ч.).
4. Н.А. Некрасов, И.С. Тургенев, А.П.Чехов (по 14 ч.).
5. М.Ю. Лермонтов (12 ч.).
6. Н.Г. Чернышевский, М.Е. Салтыков-Щедрин (по 8 ч.).
7. А.С. Грибоедов, А.И. Герцен, И.А. Гончаров, А.Н. Островский (по 6 ч.).
8. В.Г. Белинский (4 ч.).
9. В.А. Жуковский, К.Ф. Рылеев (по 2 ч.).

Как видим, разрядов в этой классификации несколько больше, она представляется более дробной. Удивляет лишь то, что ряд имен крупных писателей оказался в ней выпущен. В их числе оказались К.Н. Батюшков, В.М. Гаршин, Н.А. Добролюбов, А.В. Кольцов, В.Г. Короленко, И.А. Крылов, Н.С. Лесков, Д.Н. Мамин – Сибиряк, Д.И. Писарев, Ф.И. Тютчев, Г.И. Успенский и А.А. Фет. Можно сказать, что в этом отношении программа 1980 года несколько «беднее» предшествовавшей. Хотя несомненным достоинством программы 1980 года является указание на распределение часов, отводимых на лекционные и практические занятия.

В программе 1984 года на литературу XIX века отводится 228 часов (лекции – 158, практические занятия – 70). Эта программа, составленная коллективом авторов (А.И. Ревякин, Н.В. Осьмаков, Н.С. Гродская), в главных чертах повторяет программу 1972 года. Однако в ней есть и изменения, исключены из программы В.А. Слепцов, Н.Г. Помяловский, Ф.М. Решетников, И.С. Никитин; уменьшены часы на А.С. Грибоедова, В.Г. Белинского, Н.Г. Чернышевского, Л.Н. Толстого; введен В.М. Гаршин. К сожалению, вновь отсутствует разбивка часов, отводимых на практические занятия.

В «Примерной программе» «История русской литературы» 2002 года (составитель О.В. Евдокимова) отводится 512 часов на дисциплину, аудиторных часов – 296, из них лекций – 172, практических – 124. В «Основном содержании» программы «Русская литература XIX века (первая половина)» по одному абзацу отведено А.С. Пушкину (18 строк), Н.В. Гоголю (11), М.Ю. Лермонтову (8), А.И. Герцену (7), А.С. Грибоедову (4 строки); упомянуто о творчестве В.А. Жу-

ковского, К.Н. Батюшкова, А.А. Дельвига, Н.М.Языкова, Е.А. Баратынского, П.А. Вяземского, В.Ф. Одоевского и И.А. Гончарова. В «Принципах отбора содержания и организации учебного материала» составительница пытается аргументировано изложить структуру своей программы. Она пишет: «Отбор и организация материала преследует цели выявить и теоретически осмыслить специфику историко-культурного процесса в России XIX века в его основных закономерностях. Отбор конкретных произведений определяется их историко-культурным значением, особенностями рецепции, принципами репрезентативности» [4].

В «Основное содержание» программы «Русская литература XIX века (вторая половина)» включено 9 абзацев по творчеству Ф.М. Достоевского, 8 – И.С. Тургенева, 7 – Л.Н. Толстого, 6 – Н.А. Некрасова, 5 – А.Н. Островского, 4 – А.А. Фета, 2 – Ф.И. Тютчева и А.П.Чехова; по одному абзацу отведено прозе, поэзии и драме; упомянуты Е.А. Баратынский, А.В. Кольцов и А.А. Григорьев. В «Принципах отбора содержания и организации учебного материала» составительница стремится кратко обосновать логику построения своей программы. Она убеждает: «При профильной подготовке бакалавра основным становится историко-литературный подход к материалу, при этом углубленно изучается литературный процесс как смена эпохальных и индивидуальных художественных систем. История литературы предстает, таким образом, как система систем и читается в ряде спецкурсов специалистами, область научных интересов которых связана с предлагаемой тематикой курса» [4.С.285].

Как видим, программы по истории русской литературы первой и второй половины XIX века составлены достаточно традиционно, за исключением некоторых предпочтений. В поле зрения составительницы не попало творчество таких мастеров слова, как В.М. Гаршин, И.А. Гончаров, В.Г. Короленко, Н.С. Лесков, Н.Г. Помяловский, Ф.М. Решетников, М.Е.Салтыков-Щедрин, В.А. Слепцов, Г.И. Успенский и Н.Г.Чернышевский.

Одной из самых толковых и основательных программ последнего времени является «История русской литературы XIX века», представленная И.И. Величкиной. В основу структуры ее программы положен историко-хронологический принцип. Она состоит из 8 обзорных и 20 монографических тем. Этот принцип детерминирован «давно сложившейся и вполне оправданной традицией изучения курса русской литературы XIX века» [3]. Систематизированный таким спосо-

бом значительный материал курса дает возможность «яснее выявить сложность литературного процесса, особенности его динамики, обогащенной «диффузией» художественных методов, направлений, стилей, жанров» [3].

В обзорных главах, кроме анализа литературного движения 1800 –1825 (25 лет), 1826 – 1842 (16 лет), 1843 – 1855 (12 лет), 1856 – 1860-х (14 лет) , 1870 – 1880-х (20 лет), 1890-х годов (10 лет), пристальное внимание уделяется философской культуре, религиозно-философским исканиям представителей этих периодов. Несомненно, подобная классификация нуждается в продуманной и серьезной аргументации. Может быть, для единообразия критерия периодизации свести их более строго в десятилетия (2 случая) или пятнадцатилетия (3 примера)?

Монографические главы раскрывают особенности творческой индивидуальности русских писателей, их связи с литературным процессом в целом, проблему преемственности в развитии литературы. Эти разделы связаны с жизнью и творчеством В.А. Жуковского, К.Н. Батюшкова, И.А. Крылова, А.С. Грибоедова, А.В. Кольцова, А.С. Пушкина, Н.В. Гоголя, М.Ю. Лермонтова, А.И. Герцена, И.С. Тургенева, Н.А. Некрасова, И.А.Гончарова, А.Н. Островского, А.А. Фета, Ф.И. Тютчева, А.К. Толстого, Ф.М. Достоевского, М.Е. Салтыкова-Щедрина, Л.Н. Толстого и А.П. Чехова. Помимо того, в программу включены и многие другие не менее интересные моменты этого исторического периода: от творчества Карамзина и женщин –писательниц (З.А. Волконской и Н.А.Дуровой) до «эпохи» В.Г.Короленко и Н.Г. Михайловского (Гарина).

Представляет несомненный интерес и учебно-методическое пособие С.Л. Константиновой «История русской литературы второй половины XIX века», в разделе которого «Содержание дисциплины» выделены литературные движения 1850 – 1860-х годов; 1870-х; 1880 – 1890-х годов, то есть фактически по десятилетиям [2]. «Методические рекомендации по изучению основных тем курса» предусматривают изучение жизни и творчества таких писателей, как И.А. Гончаров, И.С.Тургенев, А.Н. Островский, Н.А. Некрасов, М.Е. Салтыков-Щедрин, Н.С. Лесков, Ф.И. Тютчев, А.А. Фет, Ф.М.Достоевский, Л.Н. Толстой, А.П. Чехов и В.Г. Короленко.

Таким образом, в качестве критериев для составления программ по литературе предлагаются объективные и субъективные факторы: талант и заслуги писателей; их литературное значение (ценность); историко-культурное значение их произведений, особенности их рецеп-

ции, принципы репрезентативности; мировоззрение писателей, их творческий метод, стили.

Не вызывает сомнений, что нужны дальнейшие поиски оптимальных вариантов программ, экспериментально проверенных и дающих необходимый эстетический эффект. В то же время необходимо расширить круг изучаемых литературных явлений и идти к углубленному изучению их на основе применения современных методов обучения (в том числе дистанционных), включая владение информационно-коммуникационными технологиями, поиском, построением и передачей информации, презентацией выполненных работ, основами информационной безопасности, умением безопасного использования средств информационно-коммуникационных технологий и сети Интернет.

5. Итак, цикл социально-гуманитарных дисциплин, изучаемых в вузе: русская литература, отечественная история, философия, МХК – имеет ряд общих проблем, с которыми приходится сталкиваться преподавателю и студенту. Какому методу отдать предпочтение при изучении учебной дисциплины? Как охватить необъятное? Какие факты (исторические, литературные) следует предпочесть другим? Почему? В силу каких причин? Проблема сопоставления значимости исторических (литературных, художественных) фактов и событий (явлений) представляется нам сегодня одной из наиболее актуальных.

Предлагаемый нами целостно-выборочный подход к изучению истории Отечества, русской литературы, философии, МХК позволит хотя бы отчасти решить встающие перед преподавателями этих дисциплин многочисленные вопросы. С помощью целостно-выборочного метода могут рассматриваться все науки, имеющие в своем содержательном составе событийно-временной ряд (например, история искусства и науки, техники и просвещения).

Список литературы

1. Архангельский А.С. Заметки на программу по истории русской литературы и теории словесности. СПб., 1906. С. 92.
2. Константинова С.Л. История русской литературы второй половины XIX века: Учебно-методическое пособие. Псков, 2008.
3. Литературоведение. Программы дисциплин предметной подготовки. М.: Икар, 2007. Вып. 1. С. 76.
4. Примерные программы дисциплин подготовки бакалавра филологического образования. (Федеральный компонент). СПб., 2002. Ч. 1. С.280–281.

5. Программы педагогических институтов. Русская литература XIX века. М.: Просвещение, 1972. С. 8.
6. Пустовойт П.Г. О лекционном курсе истории русской литературы второй трети XIX века // Вестник Московского университета. Сер. 10. Филология. 1973. № 2. С.74.
7. См. наши работы «Проблема взаимодействия культур Запада и Востока в курсе истории мировой и отечественной культуры // Профессионализм педагога: Тез. докл. и сообщений междунаро. научно-практ. конф. Ижевск. СПб., 1992. Ч. 2. С. 277-278; «Культурология и ее роль в научном познании мира (Программа и конспекты, методические указания по изучению курса)» (М., 2007. 376 с.)
8. Чехов А.П. Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. М., 1976. Т.5. С. 143.

ФОРМИРОВАНИЕ СИСТЕМЫ ЦЕННОСТЕЙ НА СОЗНАТЕЛЬНОМ И ПОДСОЗНАТЕЛЬНОМ УРОВНЯХ

Дружинина Илона Анатольевна

кандидат исторических наук, доцент,
доцент кафедры философии

Казанский национальный исследовательский
технический университет имени А.Н. Туполева – КАИ
Россия, г. Казань

Каким способом складывается система ценностей? Как она формируется? Какое влияние оказывает система воспитания и образования общества на возможность изменения системы ценностей? Каким образом происходит формирование ценностной шкалы? Это те вопросы, которые являются ключевыми для изучения структурирования и развития онтологии ценностной шкалы человека и общества.

Новорожденный человек впитывает с самого первого плача и первой улыбки ту систему ценностей, в которой живёт то общество, и та страна, в которой он родился. Но пути формирования на подсознательном уровне практически мало изучены. Ведь мы можем сказать о сознании человека что-либо определённое, тогда, когда человек уже умеет говорить. Множество случаев известно о людях – «маугли», их система ценностных ориентаций отличается от человеческой. Изме-

нить что-либо в их адаптации и социализации практически невозможно, то есть заменить сознательные или подсознательно сформированные ценностные структуры нельзя.

Ценности являются ориентационным базисом поведения и деятельности, как отдельного индивида, так и общества в целом. Поэтому следует отметить, что всякая ценность предполагает норму введения, реализации или отвержения. Значит какое-либо действие или рождающийся смысл прежде, чем стать ценностью проходит предварительный отбор. Для каждого индивидуума отбор ценностей свой. Ценностью может быть то, что не осуществлено, но что желательно осуществить. Значит, формирование ценностной шкалы проходит ряд сложнейших этапов и периодов. Часто дети стремятся осуществить такие ценностные смыслы и идеи, для которых сложились возможности и целевая направленность у их родителей или учителей.

Итак, для формирования ценности, во-первых, необходим эмпирический опыт; во-вторых, этот опыт необходимо закрепить; и, в-третьих, должна быть традиция как передача ценностного смысла.

Ценностная шкала часто базируется на подсознательном архетипическом. Архетипическое – запечатлённая в подкорке «древняя форма» осознания себя человеком в обществе и его ценностных смыслах. Ещё одна базовая структура формирования ценностных смыслов – подсознательный дагерротип от фр. *daguerreotypie* – названный по имени французского фотографа Л.Ж. Даггера, который делал первые фотографические снимки. Процесс запечатлевания производился на металлическую пластинку, покрытую слоем йодистого серебра. Этот слой чувствителен к световым лучам. Подобный процесс «впечатывания» разных событий в подкорковых структурах мозга присущ миру животных и даже растений, и имеет название импретинга. Видимо прежде, чем осуществиться ценностный смысл, проходит эмоциональный, импретинговый и дагерротипический этапы.

«Что для сформировавшегося человека становится привычным предметом окружения, то человек, формирующийся должен искать и добывать в напряженных усилиях; ни одна вещь не является изначальной частью опыта. Ничто не раскрывается иначе, как во взаимодействии с тем, что предстает пред ним. [1.19]. Подсознательные мозговые структуры реагируют на эмоции, чувства и переживания окружающих людей и структурируются в определённые нейронные цепи. Также учёными доказано существование так называемых «зеркальных нейронов». Это клетки мозга, которые на самом первом уровне «отзы-

ваются» на эмоции других людей и под их воздействием происходит собственная структуризация нейронных цепей.

В процессе взросления человека раскрываются и формируются подсознательные и сознательные структуры, в которых присутствуют археи и даггеротипипные формы. Люди, родившиеся в семьях с высокими духовными запросами, стремятся к приобщению к «вселенскому бытию» мысли и культуры. А значит к мировосприятию духовно богатому и свободному. Мориц Гейгер изучая феноменологию эстетического удовольствия выразил смысл актуализации эмоций. Эмоциональная окраска восприятия внешней действительности отражает память о прошлых эмоциях. То есть оценка событий реальности, переживаемых человеком, зависит от того эмоционального опыта, который он уже переживал, или эта информация перешла от его социального окружения. Реальность событий приобретает тем большую яркость, чем более они подтверждаются всем сознательным и эмоциональным опытом человека. Любое переживание по своей сущности есть поток, в русле которого может пребывать бодрствующее или даже спящее сознание. Движение сознательного переживания начинается с точки «сейчас», а пройденные этапы уже навсегда потеряны для восприятия. «Сознанием непосредственно протекшего мы обладаем лишь в форме ретенции, либо же в форме ретроспективного воспоминания»[2. 152],– писал Э. Гуссерль. Но если сознание лишь поток переживаний, то каким образом выделяются отдельные эмоции и события? Интенциональное переживание соотносимо с предметным сознанием через эмоциональное восприятие. «Сознание предмета», например, сознание вот этого конкретного человека сопряжено с эмоциями по поводу отношений с ним. Таким образом, формируется «Я», охватывающее бытие. Затем формируется интенциональный поток, который проходит сквозь нозсу (актуальное cogito). Это «Я» своими лучами «направлено» на предметное бытие. Таким образом взгляд нашего сознательного «Я» проходит сквозь ядро, которое Гуссерль назвал нозматическим. Значит люди, обладающие свойством эмпатии, имели опыт переживания похожих собственных событий бытия. Дети во младенческом возрасте обладают этой способностью.

Это подтверждается тем фактом, что зеркальные системы, присутствующие практически во всех отделах мозга человека, которые активируются, в числе прочего, при сопереживании эмоций или при воспоминании о них. Это такая основа, на которой развивается мозг, который готовится к функционированию языка, построения новых

моделей сознания, для социального обучения и адекватного поведения в социуме. Она обеспечивает сопереживание и социальный контакт. Нейроны субъекта реагируют на действия другого субъекта так, как будто действует сам «владелец нейронов». То есть, сознательное бытие человека складывается лишь в эмоциональных контактах. А восприятие мира формируется в раннем возрасте и зависит от социального окружения ребёнка.

В «Критике способности суждения» И. Кант структурирует свою шкалу моральных ценностей. Но шкала ценностей философа – это критичность разумных объяснений и теоретические рассуждения.

Поэтому этической максимой является отнюдь не убеждение читателя в том, что доказательство бытия Бога существует, а уверенность в том, что счастье, свобода, моральный закон – те аксиологические опоры на которых может быть построено и формирование системы ценностей, и её конечный результат – Человек чувствующий и разумный. Счастье есть то субъективное условие, при котором человек (а по всем нашим понятиям и каждое разумное конечное существо) может полагать себе конечную цель под вышеуказанным законом. Следовательно, счастье – при объективном условии согласия человека с законом нравственности как достоинства быть счастливым – есть высшее возможное в мире физическое благо, которому, поскольку это нас касается, необходимо содействовать как конечной цели, замечает мыслитель. Моральный закон как основанное на разуме формальное условие в применении нашей свободы обязывает нас только сам по себе, независимо от какой-либо цели как материального условия. И. Кант подчёркивает, что этот же моральный принцип определяет для нас, и притом а priori, конечную цель, к которой он и обязывает нас стремиться; высшее благо в мире, возможное через свободу, и есть эта конечная цель. [3].

Значит такие этические ценности как нравственность, мораль, стремление к познанию и благу общества могут формироваться в совокупности с такими архетипами как красота, счастье, свобода, творчество, любовь.

Список литературы

1. Бубер М. Я и Ты / Пер. с нем. Ю.С. Терентьева, Н. Файнгольда, послесл. П.С. Гуревича. М.: Высшая школа. 1993. с.19).
2. Гуссерль Э. Феноменологическая психология / Перевод с нем. А.В. Денежкина М.: Издательский центр «Академия», 2009. 324 с
3. Кант И. Сочинения в 6 тт. М.: Мысль, 1965. Т. 5. Ч. I. 544 с.С.47-458.

ПРОБЛЕМА ОТРАЖЕНИЯ ГЕДОНИСТИЧЕСКИХ ЦЕННОСТЕЙ В ПОСТМОДЕРНИСТСКИХ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ

Емельянов Александр Владимирович

кандидат философских наук, доцент

НОУ ВПО «Камский институт гуманитарных и инженерных технологий»

Россия, г. Ижевск

Ценности удовольствия являются одними из центральных и стилеобразующих в формировании современной картины мира. Они отражены как в базовых культурных артефактах (реклама, образ жизни, литература, СМИ), так и в многочисленных концептах философских исследований. Общество современного (или постсовременного) типа не мыслит своё существование вне благ цивилизации, причём это состояние – относительно недавний феномен, в то же время ценности удовольствия приобретают довольно часто весьма неоднозначные интерпретации и оценки (нередко связанные с переплетением традиционалистских, модернистских и постмодернистских установок). С одной стороны – человек довольно быстро привыкает к достижениям медицины, экономическим потребительским моделям, возможностям относительно необременительного существования, но с другой – вековые разрушительные инстинкты приводили и приводят в разных частях мира и к возникновению негативных, разрушительных практик (войны, голод, социальные потрясения). Отчасти это можно было бы обозначить мыслью, высказанной С.Лемом: человек веками и тысячелетиями добывал свой хлеб в поте лица, как предрекала библия... но в последние столетия вдруг взял и перестал это делать [7.С.67]. Функционирование и существование гедонистических ценностей наталкивается на моральные, мировоззренческие, социальные виды легитимации, в связи с чем образ «человека в удовольствии» оказывается неоднозначным и приобретает различные интерпретации.

Ценности удовольствия подвергались и подвергаются осмыслению и в теоретических концептах философии, цель данной статьи – показать их возможные грани, оттенки. Имеет значение способ понимания и конструирования гедонистических ценностей, способы связи их с другими понятиями и концептами. Каким образом оказывается задействованным образ «человека в удовольствии», как осуществляется его функционирование в обществе, и каким в результате оказывается

ся само общество в его конституировании гедонистическими ценностями, как осуществляется его движение и развитие? Указанные вопросы получили своё освещение в рамках философских исследований, традиционно носящих название постмодернистских, в первую очередь в философских концептах М.Фуко, Ж.Бодрийяра, Ж.Лакана, Р.Барта, С.Жижека и др.

Обращение к постмодернизму достаточно условно: возникнув в 60-70-е годы, разные представители данного типа философии интерпретировали его также как структурализм, постструктурализм и др. Понятие постмодернизма, оставаясь последним в хронологическом плане течением философии, тем не менее задаёт некую интегральную основу исследований, в которых мир рассматривается как неустойчивый, фрагментарный, распадающийся на совокупность мало связанных между собой дискурсов и т.д. Темы философии XX века в целом, заданные ещё парадигмами иррационализма, позволяют обозначить вектор философских поисков, в центре которых находится именно человек, а исследования человека, в свою очередь, обращаются к тем феноменам, которые наиболее адекватно описывают его природу. Так, если в иррационализме, а затем в экзистенциализме, феноменологии, философской антропологии понятия «воля», «свобода», «выбор», «эмоции», «становление» получили определяющую основу, то в парадигмах постмодернистской философии они получили дальнейшее развитие, которое можно было бы объединить под общим концептом «желания» (т.е. понять человека как «желающего»), включенность систем желаний в ткань индивидуальной и социальной жизни, парадигму желания как противостоящей концептам потребности, долга, разума и т.д.). В рамках этого направления одной из стилеобразующих стала тема удовольствия; можно было бы сказать, что именно удовольствие, а также близкие ему понятия мироощущения, самоощущения, стали доминировать как в ряде концептов постмодернизма, так и саморефлексии эпохи, отражаясь в разных дискурсах – от рекламы до интернета. Современный человек стал озабочен получением удовольствия, его доставлением, испытанием, а также репрезентацией соответствующих состояний.

Опыт удовольствия в построениях постмодернистских авторов находился и находится в русле парадигм о фрагментарности, мозаичности мира и человека нём. При этом он не предстаёт чем-то единым, но распадается на ряд концептов, подходов; посредством опыта удовольствия может объясняться как социальная система (исходная уста-

новка психоанализа), так и он сам может представлять в тесной связи с общими мировоззренческими процессами и их осмыслением. Переживании удовольствия рассматривается посредством ряда сопутствующих понятий (желание, соблазн, воля, экстаз, оргия, сексуальность, наслаждение), которые его подразумевают, к нему апеллируют, и их теоретический анализ даёт нам палитру видения «человека гедонистического» в постмодернистскую эпоху (равно как и саму эпоху, преломлённую в данном концепте).

Считается, что основы понимания удовольствия как стилиобразующей ценности, центрального переживания в опыте психической жизни человека были заложены психоанализом в начале XX века. Как само течение психоанализа, так и его многочисленные последователи и критики распались на множество направлений (так, одной из ключевых книг постмодерна является работа Ж.Делёза и Ф.Гваттари «Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения», посвящённая глобальному переосмыслению ведущего психоаналитического концепта), в которых опыт удовольствия представал уже в более широкой палитре социологических, этических, мировоззренческих интерпретаций. Вопросы, которые здесь поднимались, коррелируют с проблемами связи индивидуальной психической жизни и социальных запросов, эстетических стратегий и внутренних желаний, экономических политик потребительского общества и их отражений в индивидуальных вкусах и пристрастиях. Основной пафос исследовательских интересов здесь сводится к нестандартности и неоднозначности функционирования гедонистической доминанты в обществе, тех неожиданных поворотов, которых можно найти в стратегиях построения общества «всеобщего благоденствия».

Существует определение удовольствия, данное Ф.Ницше: «плюс чувства власти» [8.С.342]. Через него в известной степени проскальзывает общий вектор анализа гедонистических ценностей: они никогда не предстают исключительно внутренними переживаниями и делом отдельно взятого человека, но проецируются на широкие социальные стратегии властвования, доминирования. Раскрытие особенностей их складывания, функционирования стало центральным в работах таких мыслителей, как М.Фуко, Ж.Делёз, Ж.Лакан и др. Так, в работах крупнейшего методолога структурализма, как Мишель Фуко, понятие и ценность удовольствия в обществе связывалось с дискурсами власти и знания. Именно они, образуя своего рода триаду «знание-власть-сексуальность», рассматривались автором как консти-

тулирующие социальное поле, а также ответственные за все возможные изменения, в нём происходящие.

Исходным понятием и методологическим механизмом, к которому довольно часто прибегает М.Фуко, является понятие проблематизации: как и каких формах человек узнаёт сам себя, в каких терминах мыслится его существование, с какими формами аксиологии, познавательными механизмами он себя идентифицирует. Всё это укладывается в понятие дискурса, т.е. тех речевых, языковых, смысловых ходов, в которых оформляется общество, познаёт самого себя и осуществляет руководство своими членами. По мысли М.Фуко, различные феномены человеческого существования в разные эпохи оказывались по-разному актуализированы, востребованы, в силу чего человек мог узнавать себя и становился субъектом труда, желания, наказания, веры, знания и т.д. Понять и обозначить эти механизмы было исходной задачей автора, а также обозначить внутри них важнейшие детерминанты, их взаимообусловленность. Ценности удовольствия, а также желания, сексуальности (эти понятия довольно часто выступают здесь как синонимы) явились одними из наиболее значимых в подобном социальном конструировании. Аналогичный приём применял в своих работах другой представитель структурализма – Ж.Деррида, прибегая к термину деконструкции: понимая своё место в какой-либо эпохе, человек деконструирует происхождение смыслов своего бытия, генеалогию их происхождения и т.д. Движение проблематизации, по мысли М.Фуко, осуществляется путём задействования триады «знание-власть-сексуальность» как наиболее существенной, отвечающий за весь общественный прогресс и общественные интересы в целом: если, скажем для Средневековья был характерен дискурс веры, связанный с дискурсом власти, то начиная с Нового времени вера заменяется знанием как иным фактором, дающим право на осуществление механизмов власти, и их пронизывает и остаётся неизменным, видоизменяясь лишь в разных формах, дискурс сексуальности и удовольствия.

По мысли М.Фуко, общество стремится не только и не столько подавить, сколько интенсифицировать, воплотить, обозначить удовольствие. Причем делается это с вполне конкретной целью – с помощью апелляции к удовольствию (указания на него, одобрения или осуждения в человеке именно гедонистических желаний) оказывается возможным достичь большего эффекта в управлении обществом. Области сексуальности и политики являются, по словам М.Фуко, наиболее «уплотнёнными областями воздействия общественных запретов

и контроля» [10.С.52], причудливо переплетаясь. В обществе существует своеобразный «дискурс» удовольствия: человек обязан узнавать себя как существо вожделеющее, способное испытывать чувственные, сексуальные переживания, декларировать и выражать это, демонстрируя сложную игру открытого и латентного, дозволенного и запрещённого, тогда как культура и властные стратегии оформляются в соответствии с данным порядком дискурса.

Между сферой удовольствий и сферой общественного производства существует глубинная связь, и она являлась объектом внимания со стороны господствующих идеологий во все исторические периоды. М.Фуко подчеркивает, что власть всегда была озабочена интимной стороной жизни, но причина этой озабоченности кроется отнюдь не в стремлении обеспечить соблюдение моральных норм. «Темы сексуальной строгости должны быть поняты не как толкование или комментарий к глубинным сущностным запретам, но как разработка и стилизация деятельности внутри отправления... власти и ... свободы... Эти размышления не обращаются... в связи с теми случаями поведения, которые могли бы подчиниться запретам – общепризнанным и торжественно провозглашаемым в кодексах, обычаях или религиозных предписаниях. Они обращаются... в таких случаях поведения, где... приходится воспользоваться своим правом, властью, авторитетом и своей свободой» [Там же.С.295]. Дискурс удовольствия осуществляется, таким образом, как бы в противовес властным экспансиям самого человека, в целях контроля за его поведением, путем формирования тех или иных гедонистических практик.

Основная посылка Фуко сходна с фрейдовской: общество интересуется личной жизнью индивида, пытается вторгнуться в самые интимные уголки его психики. “Объяснительный принцип вырисовывается из самого факта: если секс подавляется столь сурово, то это потому, что он несовместим со всеобщим и интенсивным привлечением к труду; можно ли было терпеть в эпоху, когда систематически эксплуатируется рабочая сила, чтобы она отправлялась увеселять себя удовольствиями, за исключением разве что тех, сведенных к минимуму, которые позволяют ей воспроизводиться?” [Там же.С.102] Однако одновременно возникает и другая тенденция — власть стремится всячески обозначить сексуальность, выставить ее в качестве непременно (и необходимого) атрибута человека, указать ей место.

Механизмы власти, как показывает М.Фуко, всегда оказывали влияние на гедонистические практики. Тому есть и объективные при-

чины: жизнеспособность общества во многом определяется телесным и духовным здоровьем его граждан. С одной стороны, власть заинтересована в развитии и укреплении институтов экономики и политики, с другой — ее целью является всестороннее удовлетворение потребностей и желаний. Последнее становится на службу первому: власть не только подавляет, но и изобретает потребности. Использование удовольствий оказывается более эффективным, чем апелляция к разуму, дисциплине, морали — удовлетворяя потребности и желания, организуя дискурс о них, также указывая способы их осуществления, механизмы власти добиваются более действенного контроля над обществом.

Власть оказывает влияние на сферу желаний человека, формируя, интенсифицируя их, указывая грани дозволенного и запрещенного. Понимание того, как складывается желание, какими механизмами оно формируется, стало одним из центральных в постмодернистской философии, к нему обращались такие авторы, как Ж.Лакан, Ж.Делёз и Ф.Гваттари, Ж.Бодрийяр, и ряд других. Представляет интерес отметить те ходы, которые здесь оказываются задействованными.

Так, основной пафос концепции желания, предложенный Ж.Делёзом и Ф.Гваттари, сводился к переосмыслению тех общественных механизмов, которые накладывали на бессознательную жизнь человека свои императивы. Если, согласно З.Фрейду, центральным переживанием и драмой человека является ситуация «эдипова треугольника», в котором и через которые человек черпает свои представления об удовольствии, то, согласно Ж.Делёзу, это понятие необходимо переосмыслить в рамках «шизофренической стратегии»: общество само определит грани удовольствия, симптомами зрелости и общественного производства является выход за пределы внутренних, родительских стратегий.

Гедонистические ценности в рамках построений Ж.Делёза коррелируют с многочисленными формами генеалогии их построения, вращающимися вокруг дихотомии «семья-общество». Имеет смысл то, как формирует человек свои представления об удовольствиях и желаниях, на какие формы идентичностей он опирается. «Анти-Эдип» — это некий протест против буржуазных моделей морали в обществе, выход за пределы традиционалистских представлений и отождествлений, когда человек оказывается в плену накладываемых обществом моральных идентичностей (согласно гегелевской триаде «семья-

общество-государство»). Напротив, пафос Ж.Делёза и Ф.Гваттари – в выходе из этих отождествлений (авторы в своеобразной манере это анализируют: «я не в папу-маму» [3.С.32]), формирование неклассических моделей и представлений. Согласно авторам, психоанализ предполагает «бесконечное лечение», саму парадигму «клиники», классические модели общества привязывают человека к «правильным моделям», тогда как истина заключается в выходе за их пределы, открытия в себе «шизофреника» – т.е. человека, согласно концепции авторов, понимающего всю абсурдность и мозаичность, неопределённость и непредсказуемость этого мира, умеющего именно в нём, но не в классических моделях и парадигмах находить свои идентичности.

Диагноз, данный современному обществу другим теоретиком постмодерна – Ж. Бодрийяром, можно было бы определить концептом «соблазняющая эпоха». Ж.Бодрийяром соблазн рассматривается как общий культурный код, формирующий центральные артефакты эпохи, как принцип, широко использующийся в системе знаков и значений. Удовольствие и желание в обществе складываются путём сложной игры реального и видимого, знаков удовольствия и его использования; пафос автора во многом сводится к открытиям механизмов симуляции в этой связи, а также к их критике.

В культурных артефактах эпохи, по Ж.Бодрийяру, доминируют симулякры – знаки реальности, но не сама реальность как таковая, которая всё более и более вытесняется и заменяется знаками. Одним из важнейших симулякров подобного типа является «вождедующее, соблазняемое тело», все то, что связано с соблазном, удовольствием. Через понятие соблазна, по мнению теоретика, можно понимать как этос эпохи, так и важнейшие культурологические изменения в нём; важнейшим из них стал собственно переход от общества модерна к постмодерну, который был связан именно с изменением культурологической роли соблазна

Соблазн – это некий обобщенный принцип, определяющий порядок переживаний человека, определяющий строй его желаний, он тесно связан с взаимоотношением мужского и женского начал. Труд, рациональность, сила, уверенность – архетипы мужского начала, характерные для эпохи модерна и в целом для многих предшествующих эпох, являлись в них стилиобразующими, присутствуя в различных дискурсах – от этических и художественных до политических. Современная эпоха характеризуется иным этосом – этосом чувственного, привлекательного, интересного, желаемого, категориями изменения,

становления и т.д. Это – соблазняющая эпоха, где происходит активное обращение к архетипам женского, их артикуляция в самых разных артефактах. Так, например, цель хорошего фильма или рекламы – заинтересовать, увлечь, соблазнить, но не прямо – дать рецепт или совет; покупая какой-либо товар, человек приобретает удовольствие от него как необходимый атрибут. Характерная цитата автора иллюстрирует это состояние: «...всё в этом обществе феминизируется, сексуализируется на женский лад: товары, блага, услуги, отношения самого разного рода – тот же эффект в рекламе, но это, конечно, не значит, что какой-нибудь стиральной машине приделываются реальные половые органы (чушь какая) – просто товару придается некое воображаемое свойство женственности, благодаря которому он кажется в любой момент доступным, всегда готовым к использованию, абсолютно безотказным и не подверженным игре случая» [2.С.65].

С другой стороны – происходит активная эксплуатация желаний. В эпоху постмодерна, как полагает Ж.Бодрийяр, происходят метаморфозы соблазна, связанные с противопоставлением женских и мужских архетипов, репрезентацией феминных архетипов по подобию маскулинных. «Перемещение центра тяжести сексуальной мифологии на женское совпадает с переходом от детерминации к общей индетерминации. Женское замещает мужское, но это не значит, что один пол занимает место другого по логике... Замещение женским означает конец определяемого представления пола, перевод во взвешенное состояние полового различия. Превознесение женского корреспондирует с апогеем полового наслаждения и катастрофой принципа реальности пола» [Там же.С.32]. Метаморфозы соблазна, по Ж.Бодрийяру, связаны с тем, что такие явления, как любовь (а также смерть), оказываются десакрализованными – через открытую сексуальность, рецепты достижения желаний и удовольствий, свободные дискурсы о них. Любовь перестаёт восприниматься как уникальное событие или таинство, но как обыденный акт, преследующий определенные цели – от удовлетворения сексуального желания, продолжения рода до условий успешной карьеры. Происходит активный обмен знаками пола, в связи с чем такие явления, как транссексуальность, трансвестизм, выходят за пределы собственно их носителей, становясь частью повседневных стратегий использования, репрезентирования (подобно тому, как «шизофрения» Ж.Делёза не имеет ничего общего с клиническим диагнозом).

Грани удовольствия в современном обществе предстают и в контексте дихотомий потребности и желания, недостаточности и избыточности. С. Жижек в этой связи используется термин «прибавочного удовольствия», «избыточного удовольствия». В работах этого последнего по времени и достаточно плодovitого философа рассматривается широкий спектр явлений (психоаналитические, политологические, религиозные доктрины), при этом тема «человека в удовольствии» является одной из центральных. С. Жижек предпринимается попытки рассмотреть, как в христианских доктринах подразумевается и складывается удовольствие, что предполагают идеологические системы и как в них отражаются гедонистические практики, насколько возможно общество потребления и посредством каких порядков оно функционирует. Гедонистические ценности в работах С. Жижера предстают в их обусловленности политологическими, аксиологическими, экономическими и другими конструктами.

Одна из важнейших идей С. Жижера – понять влияние психоанализа в его открытиях желаний и удовольствий на функционирование общества, связать понимание удовольствия с широким спектром интерпретаций, в первую очередь с идеями Ж. Лакана, имеющими, как полагает автор, обширные корни в гегелевской философии. Как, например, основополагающий принцип гедонизма – идея «легкости», доступности жизни, уверенности, что все проблемы потенциально разрешимы, коррелирует с теми социальными практиками, которые имеют место в современном обществе. Одна из цитат иллюстрирует состояние удовольствия: «В условиях позднего капитализма наша эмоциональная жизнь оказывается основательно расколотой: с одной стороны, существует сфера «частной жизни», интимных островков искренних чувств и глубоких привязанностей, которые являются как раз теми помехами, что не позволяют нам увидеть большие проявления страданий; с другой стороны, существует (метафорически и буквально) экран, через который мы ощущаем эти большие страдания, ежедневно засыпаемые телерепортажами об этнических чистках, изнасилованиях, пытках, природных катастрофах, которым мы глубоко сочувствуем и которые иногда подвигают нас принять участие в гуманитарной деятельности... В конечном счете плата сохраняет здесь свою фундаментальную функцию, выделенную психоанализом: мы платим деньги, чтобы удержать страдание других на соответствующей дистанции» [4.С.82-83].

Одно из центральных понятий лакановской и жижековской системы: «object petit-A», или «объект маленький-A». Этот концепт имеет широкий спектр значений, сводящийся к тому, что речь идёт о не приметной, маленькой детали, выбивающейся из стройного ряда (имеется ли ввиду дискурс, умозаключение, события, системы и т.д.), на которую оказывается устремлённым взор субъекта, и которая способна полностью перевернуть или видоизменить весь дискурс¹. В ситуации удовольствия Жижеком широко применяется термин «прибавочное удовольствие», т.е. удовольствие сверх нормы, незапланированное, которое его конструирует и заставляет воспроизводиться, повторяться, парадоксальное удовольствие.

Современные коммерческие стратегии широко используют этот приём. Так, идеальный продукт (например, Сока-cola), – это продукт, который хочется употреблять и употреблять, конфеты наподобие «киндер-сюрприза» – это конфеты, где имеет значение собственно сюрприз, и ради которого они покупаются, но не сам шоколадный наполнитель [6.С.256]. «Прибавочное удовольствие», по С.Жижеку – это то состояние, когда удовольствие перетекает в наслаждение, в свою парадоксальную форму, которая заставляет человека испытывать его непрерывно. В статье В.Софронова-Антониони описываются его черты:

«1. Наслаждение – это не удовольствие, оно травматично и симптоматично.

2. Наслаждение не может быть сформулировано, выражено, символизировано. Мы никогда "не находим слов", чтобы его описать.

3. Но это «нечто» (Икс, das Ding, objet petit a – Вещь) очевидно присутствует и, более того есть ядро – то, «на чем все держится» [9.С.88].

К оппозиции удовольствия и наслаждения обращался Р.Барт, связывая первое с культуральностью, а второе – с чувствами потерянности, спонтанности, вызванным «живым началом» в тексте и жизни [1.С.471]; С.Жижек описывает наслаждение как «парадоксальное удовольствие, причиняемое неудовольствием» [5.С.202]. Данное удовольствие заставляет, например, приобретать вещи, которые человек не планировал, гнаться за «сверхкачеством» (звука, вкуса, отдыха), т.е. стремиться к избыточным вещам, без которых можно было бы обойтись. На это оказываются нацеленными многочисленными маркетинговые стратегии, ценностные призывы, реклама. В терминологии Ж.Лакана это означает эксплуатацию желания в противоположность

потребности: если первое означает сферу избытка «сверх необходимого», то второе – недостаточность, чаще всего организмической природы.

Апелляции к удовольствию, его подразумевание, инверсирование, присутствует в идеологических системах, причём как политического, так и религиозного свойства. При этом речь идёт уже не о экономических, коммерческих детерминантах общества, но скорее об их противоположности – о том, как удовольствие складывается в тоталитарных обществах, в условиях давления, принуждения и т.д.

По мнению С.Жижека, тоталитаризм всегда организует идеологическая система, причём по форме она может быть весьма разнообразной (библейские каноны, категорические императивы, законы тоталитарных обществ). Особенность тоталитаризма – это всеобщность, абсолютность, тотальность. Идеология, по замыслу своему, подчиняет общество единообразию, предсказуемости, но внутри неё всегда содержится элемент, заставляющий индивида *вспомнить* о наслаждении (или думать, не забывая о нём, апеллировать к нему). В тех случаях, когда нормы отражают идеальные представления и порождаются чистым разумом, они приводят субъекта к осознанию невозможности их полного и досконального выполнения. В качестве примера можно привести требования Библии, полное исполнение которых привело бы к отрицанию жизни (это иллюстрирует один из любопытных афоризмов: «Если бога нет, всё запрещено» [б.С.169] – инверсирование идей Ф.Достоевского о последствиях безбожия), или законы тоталитарных идеологий, согласно которым любой человек мог быть потенциально обвинен в их нарушении. Идеологические нормы не отрицаются сами по себе, но вызывают к себе особое отношение, содержащее парадоксальную смесь благоговения и чувств иронии, сарказма (т.н. «тоталитарный смех»).

В обществах (причём речь идёт не только о тоталитарных, но и о формах организации демократических), как отмечает С.Жижек, циническая дистанция между нормой и жизнью, смех и ирония выступают частью разделяемых всеми правил социальной игры. Господствующая идеология не предполагает серьезного или буквального отношения к себе, она потенциально содержит в себе элемент наслаждения, «непристойности» [5.С.41]. Этот элемент является избыточным по отношению к идеологии, но подсознательно понимается и принимается всеми участниками идеологического процесса и одновременно служит его развитию. Удовольствие, наслаждение проявляются вопре-

ки нормативности (т.е. тем целям, ради которых задумывалась идеология), испытывая удовольствие, человек выходит за рамки нормативности. С.Жижек подробно в этой связи разбирает категорию возвышенного. Если императивы долга, истины, реальности, взятые в явном виде, противоречат индивидуальным желаниям субъекта, то построенная на их основе идеология включает задачу вовлечения их в сферу удовольствия. Фрейдовская теория психики указывает на тот канал, благодаря которому это возможно – действие идеологии направлено на Супер-эго, сверх-сознательную составляющую личности. В психических функциях Я и Сверх-Я прослеживаются аналоги воздействия эстетических категорий прекрасного и возвышенного: если прекрасное умиротворяет и успокаивает, доставляя удовольствие, то возвышенное возбуждает и волнует, разделяя мир на реальное и недостижимое. «Парадокс возвышенного состоит в следующем: в принципе, разрыв, отделяющий феноменальные, эмпирические объекты опыта от вещи-в-себе, непреодолим – то есть никакой эмпирический объект, никакая репрезентация... не могут адекватно изобразить вещь (сверхчувственную Идею). Однако возвышенным является такой объект, при созерцании которого мы можем постигнуть саму эту невозможность... И именно поэтому, кроме всего прочего, объект, пробуждающий в нас чувство возвышенного, одновременно вызывает и удовольствие, и неудовольствие: он вызывает несоответствие из-за своего несоответствия Вещи-Идее; но из-за этого несоответствия одновременно он вызывает удовольствие, демонстрируя истинное, ни с чем не сравнимое величие вещи, превосходящее любой возможный феноменальный, эмпирический опыт» [5.С.202-203]. По С.Жижеку, благодаря такому действию идеологии оказались возможными многочисленные тоталитарные практики – от коммунизма до фашизма. При функционировании идеологической системы возникала ситуация, когда эта система оказывалась невозможной к выполнению, т.е. принципиально противоречила глубинным основам человеческого бытия, и в этом случае испытываемое вопреки ней (и вследствие нее) жизненное удовольствие квалифицировалось как преступление, вина.

Подводя итог, можно сказать, что гедонистические ценности в обществах современного (постсовременного) типа выступают как производные от экономических стратегий, механизмов власти (возможность наслаждаться – не просто результат благ цивилизации, но искусственно культивируемая ценность), выступают в оппозиции к антигедонистическим практикам, связанным в первую очередь с об-

ществами традиционного типа, являются частью идеологических конструкций. Очевиден тот факт, что удовольствие проблематично: это уже не тот тип гедоника-сибарита, который проходил через многочисленные этические учения ещё с древности, но совершенно иное состояние человека, связанное как с внутренними позывами, обстоятельствами культуры. Если довольно долго к удовольствиям стремились, они были желанными и редкими, то сейчас они предлагаются и тривиализируются, становятся не исключением, но нормой. Так происходит и с глобальными мировыми стратегиями, идеологемами и самой практикой их складывания, воплощения: насколько возможно существование потребительского общества для всех, каким будет мир в отсутствие страдания, и т.п. В философских системах постмодернизма это определённым образом отражается, рефлексивируется: у различных авторов удовольствие как переживание и как артефакт связывается с сексуальностью (М.Фуко), соблазном (Ж.Бодрийяр), «машинами желания» (Ж.Делёз, Ф.Гваттари), «прибавочным удовольствием» и различением удовольствия и наслаждения (Р.Барт, С.Жижек). Обращение к анализу гедонистических ценностей позволяет реконструировать механизмы складывания социальности, те ценностные поля, которыми она оказывается обусловлена, возможными стратегиями её дальнейшего развития.

Примечание

¹. Примеры артикуляции этого понятия весьма разнообразны: термин «собачка», применяемый искусствоведами, любые исключения из правил, заставляющие их пересматривать, в исторических событиях – это явления, поводы, ведущие к непредсказуемым результатам, и др.

Список литературы

1. Барт Р. Удовольствие от текста //Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1989. С.462-518
2. Бодрийяр Ж. Соблазн. М.: Ad Marginem, 2000. 320 с.
3. Делёз Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2008.
4. Жижек С. 13 опытов о Ленине. М.: Ad Marginem, 2003.
5. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999.
6. Жижек С.Кукла и карлик. М.: Европа, 2009.
7. Лем. С. Сумма технологии. М.: АСТ, 2002. 668с.

8. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная революция, 2005
9. Софронов-Антони В. Индустрия наслаждения // Логос. 2000. №4. С. 85-93
10. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Магистериум, 1996.

ЭТНИЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ СОВРЕМЕННЫХ ИММИГРАНТОВ: ОПРЕДЕЛЕНИЕ НАПРАВЛЕНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ

Кардинская Светлана Владленовна

доктор философских наук, профессор

Северо-Западный институт печати

Санкт-Петербургского государственного университета технологии и дизайна

Россия, г. Санкт-Петербург

Миграционные процессы в России, начавшиеся в 90-е годы XX вв., в течение последних лет приобретают тенденцию к усилению, усложнению и порождают ряд экономических, социальных и культурных проблем. Трудовая иммиграция не только изменяет ситуацию на рынке труда, тормозит модернизацию экономики, но и преобразует сферу повседневных взаимодействий людей, способствуя новому классовому расслоению по этническому принципу и эксплуатации этнической темы в конфликтных ситуациях. Увеличение количества иммигрантов, занятых низкооплачиваемым трудом, часто нелегальным, живущих в тесноте, антисанитарных условиях, не имеющих страховых полисов, не знающих русского языка, приводит к закреплению их статуса как «людей второго сорта». Негативный образ иммигранта транслируется СМИ, становится привычным для повседневных практик индивидов.

В этой связи актуальным становится не только исследование отношения принимающего общества к иммигрантам, но и выявление специфики социального языка иммигрантов, механизмов трансформации их этнических ценностей как представителей нескольких взаимодействующих культур. Важным оказывается прояснение «точек пересечения» различных этнических, религиозных, социальных, политиче-

ских и др. ценностей в символическом поле, в которое включены иммигранты и выявление способов формирования новых ценностей «глобализированного человека» и представителя нового локального сообщества.

В настоящий период необходимым становится переосмысление понятия «ценность», закрепившегося в научном дискурсе в качестве социально определенного исторически сложившегося концепта. Этот подход разрабатывался в неокантианских теориях, а также в марксизме. В философских направлениях XX века происходит изменения в понимании «ценности». Это понятие начинает рассматриваться в качестве повседневного институционализированного типа (социологическая феноменология), символического поля (П. Бурдьё), орнаментальной конфигурации (Дж. Ваттимо).

В данной статье ставится задача определения направления исследования «этнических ценностей» современных российских иммигрантов. Предполагается, что «этническая ценность» включает в себя социальные языки как принимающего общества, так и сообществ иммигрантов.

Расширение поля научных дискуссий посредством проведения данного исследования способствует преодолению диспропорции в научном исследовательском пространстве, заключающейся в недостаточной изученности одной из сторон дискурса миграции, а именно, ценностных конфигураций языка иммигрантов. Проведение нового исследования в этой области обеспечит развитие тенденции к уменьшению возможностей для разворачивания языка конфликта.

Рассмотрение проблемы миграции в России предполагает переосмысление таких понятий как «ценность», «этничность», «идентичность». В современный период разрушается долгое время присутствовавшее в социально-философском дискурсе представление о повседневности как об устойчивом социальном существовании, не требующем рефлексии (А. Щюц, П. Бергер, Т. Лукман) [2,8]. Изменяется понятие соседства, ближайшее окружение индивида обнаруживает несовпадение повседневных привычных моделей поведения, начиная с пищи, одежды, музыки, устройства жилища, и заканчивая религиозными праздниками, обрядами и традициями. Обыденной становится этническая и религиозная множественность, определяющая трансформацию социальных ценностей.

Понятие «ценность» имеет длительную историю своего обоснования, на нем фокусируют свое внимание, в частности, неокантиан-

ские концепции (Г. Риккерт, В. Виндельбанд). С позиции Г. Риккерта, ценность является образцовой моделью, закрепляющей основные черты, характеризующие ту или иную эпоху развития общества, причем под «обществом» подразумевается «нация» [7.С.513]. Ценности нации формируются в результате деятельности великих личностей, воплощающих в себе «образцовые черты» народа, и фиксируются в литературных, исторических и научных произведениях. Данное определение ценности достаточно двусмысленно: с одной стороны оно утверждает объективность исторически сложившихся «национальных ценностей», а с другой – ценности обозначаются в литературных и научных трудах, то есть являются языковыми конструктами.

Понимание ценности как объективной исторически сложившейся данности закрепляется в марксистской концепции. Ценности, с позиции марксизма формируются в процессе производства материальных и духовных благ и является, собственно, этими благами [6.С.225]. Однако они представляются в качестве социально закреплённых религиозных, научных, политических идей и концепций.

Попытки преодолеть двусмысленность понятия «ценность» присутствуют в социально-философских теориях XX века, в частности в феноменологическом конструктивизме А. Щюца, П. Бергера, Т. Лукмана. Эти теоретики раскрывают «ценность» как институционально предьявленную типичность, нормативность [2.С.115., 8.С.96.]. В этих моделях понятие «ценность» также сохраняет свою недостаточную обоснованность, поскольку нерешённым для феноменологов остается вопрос о конструировании первого «типа», находящегося в основании всех последующих социальных типов и, соответственно, в основании всех ценностей.

Представитель структурного конструктивизма П. Бурдьё рассматривает ценность как языковой конструкт, формирующийся в пределах того или иного социального поля. Такие поля являются социальными структурами или дискурсами, и, соответственно, ценность определяется в качестве языковой или дискурсивной модели [3.С.63]. Так, политическая ценность включает в себя множество элементов: место и время социальной дискуссии, в которой она производится, личности высказывающихся участников, социальная ситуация, побуждающая к данной дискуссии. Резюмируя, можно определить ценность, с позиции П. Бурдьё, в качестве конфигурации социального дискурса. Ценность не является некоей целостной сущностью, оказы-

ваясь множеством языковых элементов, соединенных друг с другом дискурсивной связью.

В дальнейшем осмысление ценности как дискурсивной модели получило развитие в концепциях З. Баумана и Дж. Ваттимо. З. Бауман, рассматривая особенности глобализованного общества, отмечает, что в эпоху глобализации усиливается значимость локальных сообществ, которые становятся все более закрытыми [1.С.196]. В ситуации информационной прозрачности, «материалом» для конструирования той или иной локальной идеологии служат, по сути, одни и те же понятия и знаки. Специфика дискурса локального сообщества заключается в порядке их выстраивания, в их конфигурировании. Дж. Ваттимо обозначает такой механизм построения локальных моделей прочерчиванием «орнамента» [4.С.82]. Рассматриваемые с этой позиции локальные (этнические, религиозные) ценности являются орнаментальными, то есть, существующими в языке проговаривающих их индивидов. Если говорение об этничности или религии прекратится, то исчезнет и само локальное сообщество.

Осмысление «ценностей» в качестве орнаментальных языковых конфигураций позволяет раскрыть специфику современного дискурса миграции, вовлекающего в себя множество символических элементов. В языке миграции присутствуют две явно выраженные «стороны» – язык принимающего общества и язык иммигрантов, одновременно и включенных и исключенных из него. Первая сторона дискурса миграции была подробно рассмотрена в работах Т. ван Дейка, выявившего макро и микроструктуры языка, предьявляющего предубеждения против новых этнических меньшинств (мигрантов) [5.С.174-175]. Этот язык предубеждений определяется «общими фреймами» – стереотипами и суждениями СМИ.

Подробно рассматривая способы конструирования газетных статей, Т. ван Дейк обозначает множество отношений, связывающих структурные элементы текста статьи, включая и специфику политической ситуации в стране и мире, и политику редакции, и личность журналиста и т.д. Публикация не является отражением действительности, а становится неким «следом» формата издания. «Общие фреймы», транслируемые СМИ, во многом определяют мнения и предубеждения индивидов, в том числе и по поводу иммигрантов. Так, Т. Ванн Дейк, проведя более сотни интервью с жителями Нидерландов, обозначил основные темы их рассказов о мигрантах. Все они яв-

ляются негативными: «агрессивное поведение», «доставляемое беспокойство», «культурные различия» и пр. [Там же.С.181].

Исследования, проведенные современными российскими социологами и социальными антропологами, изучавшими проблематику миграции в России (С.Н. Абашин., В.Э. Бойков, И.Б. Бритвина, О. Бредникова, Г. Ф. Габдрагманова, Г.Д. Гриценко, А.В. Дмитриев, Н.А. Зотова, Т.Ф. Маслова, В.С. Малахов, К.С. Мокин, Е.А. Назарова, Г.А. Пядухов., Г.С. Солодова, Х.О. Хушкадамова, А.С. Шурупова, и др.), в основном, подтверждают выводы Т. ван Дейка о негативном отношении к иммигрантам принимающего сообщества.

В 2013-2014 гг. автором было проведено исследование отношения студентов двух вузов Санкт-Петербурга (Санкт-Петербургского государственного университета технологии и дизайна и Петербургского государственного университета путей сообщения) к иммигрантам. Исследование проводилось методом фокус-группы. Из 120 участников фокус-групп более 70 процентов высказали отрицательное отношение к иммигрантам. В дискурсивных практиках студентов иммигранты предстают как «чужие», при этом обозначается дистанция «мы» / «они». Под «иммигрантами» студенты понимают выходцев из Узбекистана, Таджикистана, Кыргызстана. К украинцам, молдаванам, грузинам и армянам понятие «иммигрант» в значении «чужой» не относилось. «Чуждость» иммигрантов определяется не включенностью в некий «наш мир». «Иммигрант» оказывается фигурой с неясными контурами, наполняющейся в качестве содержания стереотипными суждениями. Недостаток информации о «чужом», занимающем место в «нашем мире», но не включенном в него, восполняют модели, транслируемые СМИ.

Вторая сторона дискурса миграции, язык самих мигрантов, представлена недостаточно полно. Из российских исследований, изучающих отношение иммигрантов к принимающему обществу и его ценностям можно назвать лишь несколько работ. Это, в частности, работы Н.А. Зотовой, Х.О. Хушкадамовой, исследующих женскую миграцию, работы С. Н. Абашина, Г.Д. Гриценко, Т.Ф. Маслова, К.С. Мокина. Все эти работы являются социологическими или социально-антропологическими, и затрагивают лишь некоторые частные аспекты серьезной социальной проблемы, требующей специального исследования.

Для прояснения проблемы предъявления российских ценностей в языке иммигрантов необходимо философское осмысление ситуации,

которая сформировалась в дискурсивном поле миграции. Методологическим основанием данного исследования является философский конструктивизм, предполагающий рассмотрение миграции в качестве дискурсивного поля, содержащего элементы и связи, образующие множество конфигураций. Поскольку в основании дискурса миграции находится говорящий, интерес для исследования представляют субъекты, проговаривающие свою «иммиграционную ситуацию». Исследование подразумевает проведение биографических интервью и социально-философскую интерпретацию их текстов.

Интерпретация интервью основывается на герменевтическом методе П. Рикера и выявлении «повествовательной идентичности». Цель философской интерпретации – прояснение «жизненной связи», присутствующей в рассказе индивида. Повествуя историю своей жизни, рассказчик выбирает из сплошного массива своей жизненной истории определенные факты, которые, на его взгляд, характеризуют специфическую «миграционную ситуацию». Он оказывается, одновременно, представителем своей страны, своей этнической и религиозной группы, семьи, индивидом, находящимся на территории России, трудящемся в какой-то сфере российской экономики, а также представителем «человечества вообще». В «Я» иммигранта пересекается множество ценностей и, в зависимости от того, что он выбирает в качестве основного принципа своего рассказа, приобретает специфическую конфигурацию и его идентичность. Рассказчик, считая, что он проговаривает то, что с ним происходило «на самом деле», очерчивает ценностный орнамент и создает иерархию ценностей в своем повествовании.

Интерпретация, выделяя элементы рассказа, выстраивая их по степени важности для рассказчика, позволит обозначить ценности, наиболее важные для иммигрантов, а также прояснить изменения ценностей людей, живущих в ситуации глобализованного мира. Наиболее интересной частью интерпретации является раскрытие «общечеловеческого» начала, то есть, ответ на вопросы: какие ценности безоговорочно признаются всеми иммигрантами, независимо от этнической принадлежности, существуют ли варианты в отношении к таким общим ценностям у людей разного возраста. Кроме того, интерпретация позволит раскрыть значимость этнических ценностей для представителей разнообразных этнических групп.

Для проверки гипотезы о том, что этнические ценности имеют языковую природу, было проведено четыре интервью – два с рядовы-

ми иммигрантами-иностранцами в Санкт-Петербурге и два с представителями общественных организаций иммигрантов – профсоюзных и диаспорных. Даже в этом небольшом пилотажном исследовании проявилось различие в способах конструирования ценностей рядовыми иммигрантами и лидерами общественных и организаций. Так, рядовые иммигранты-таджики подчеркивают важность таких ценностей как «безопасность», приводя примеры нападения на их родственников на улицах и произвола полиции, «право на отдых», ссылаясь на тяжесть работы в России без выходных и отпусков в течении 10-13 лет. Для них главной ценностью является семья. Этнические различия в интервью не подчеркивались, обозначалась необходимость для иммигранта знать русский язык и российские правила поведения.

Проанализированные тексты интервью демонстрируют, что иммигранту приписывается статус «человека второго сорта»: он не может свободно ходить по улицам и подвергается эксплуатации в большей степени, чем российские граждане. При этом, поскольку главной ценностью для информантов является семья, если она создана с гражданкой/гражданином России, то иммигрант вполне может остаться для постоянной жизни в России и никаких этнических препятствий для этого не существует.

Иной точки зрения придерживаются лидеры общественных организаций иммигрантов. Они в своем рассказе о проблемах иммигрантов формируют образ «чужого», который лишь в немногих случаях может быть включен в российское общество. Информанты подчеркивают различие таких ценностей как отношение к браку (возможность многоженства у мусульман), несовпадение этнических и религиозных ценностей, которые не позволяют народам сосуществовать мирно на одной территории. В таком установлении этнической дистанции проявляется властный дискурс самих лидеров общественных организаций. Они подчеркивают значимость «помощи» иммигрантам, которую оказывает их организация, обосновывают необходимость ее существования и важность собственной роли лидера. Соответственно, этнический дискурс используется как ресурс для этнического предпринимательства.

Расширение исследовательского поля в рамках данной тематики позволит прояснить механизмы структурирования и пересечения этнического, политического, журналистского, правового, образовательного, культурного, религиозного и других социальных полей в разно-

образных жизненных историях иммигрантов, выявить узловые точки формирования современных ценностных моделей.

Список литературы:

1. Бауман З. Текучая современность. СПб., 2008
2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.
3. Бурдьё П. Социальная реальность и генезис классов Бурдьё П. Социология политики: Пер. с фр. Н.А. Шматко / Сост., общ. ред. и предисл. Н.А.Шматко / М., 1993.
4. Ваттимо Дж. Прозрачное общество. М., 2002.
5. Дейк Т.А. ван. Язык. Познание. Коммуникация. М., 1989.
6. Маркс К. Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч.1.
7. Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. СПб., 1997.
8. Шюц А. Формирование понятия и теории в общественных науках // Американская социологическая мысль: Тексты / Под ред. ВИ. Добренкова. М., 1994.

СМЕРТНАЯ КАЗНЬ КАК ДЕСТРУКЦИЯ СОЦИАЛЬНО-ПРАВОВОГО ПРОСТРАНСТВА

Лященко Максим Николаевич

кандидат философских наук,
старший преподаватель кафедры философии науки и социологии
ФГБОУ ВПО «Оренбургский государственный университет»
Россия, г. Оренбург

С начала XXI века российское социально-правовое пространство конструируется на основе наложенного моратория на смертную казнь. С философской точки зрения, мораторий – это на время отложенный вопрос, ждущий своего решения, показатель отсутствия твердой позиции. Мораторий обуславливает «брожение» в общественном сознании, не дает найти твердых оснований для принятия окончательного решения по данному вопросу.

Эта проблема обсуждается, как правило, исключительно в этико-правовом русле, исключая понимания философских (метафизиче-

ских) оснований данного вопроса, что является большим упущением. Еще И. Кант замечал, что метафизика «даже если и рассматривать ее как науку, которую до сих пор только пытались создать, хотя природа человеческого разума такова, что без метафизики и нельзя обойтись, должна заключать в себе априорные синтетические знания...» [3.С.116]. Поэтому необходимо установить философские основания смертной казни, чтобы ответить на вопрос о необходимости или необходимости запуска этого «механизма» смерти. В данной статье хотелось обратиться к философскому опыту Древней Греции, т.е. научно-исследовательской «архэ» (началу) данной проблематики. Сразу оговоримся, что вывод в данной статье предлагается автором как контр-версия взглядам древнегреческих философов.

Понимание социального пространства в философии Древней Греции строится на нескольких ключевых принципах: монизм, пантеизм и космоцентризм. Монизм утверждает, что «социальные вещи, функции и позиции» есть порождения «Одного» и все из него, т.е. полиса (городской общины). «Из всего – одно, из одного все» – утверждает Гераклит [5.С.199]. Полис мыслился как «Архэ», как порождающее начало. Таким образом, социальный порядок (полис) являлся саморегулирующейся системой. Другими словами представлялся в глазах греков своеобразным социальным космос (порядком), внутри которого грек чувствовал себя свободным и защищенным. Это напоминает греческий военный строй – фалангу – пока порядок сохраняется, элементы его живы и защищены, только распадается строй, так сразу властвует хаос, несущий смерть для всех. Вообще принцип системности был характерен для всей жизнедеятельности греков.

Естественно, что полис мыслился и воспринимался как Архэ – «гено-топо-темпоральная» организация, в которой берет свое начало социальная жизнь человека (как члена общины) и где он находит смерть, и в частности смерть и за своего «родителя» (за полис). Вообще «быть человеком или сбыться в качестве человека – значит разумно участвовать в жизни города. Поэтому с детства до зрелости человек есть человек в той мере, в какой формируется «разумной речью» и «полисом» для городской жизни. Изолированный же – он вообще не человек, а либо животное, либо бог» [1.С.158]. Подлинный грек (являющий в себе и собой истинный «эйдос») рождался и умирал в полисе и вместе с ним – основой своего бытия. Поэтому для греков характерно высокое чувство патриотизма и его крайние позитивные девиантологические исходы – героизм или самоубийство. Обрывание связей

с полисом было подобно смерти для греков, упадок полиса или его крушение – «смерть» для его членов. Из чувства любви к своему «родителю» Сократ даже не помыслил о побеге, а мужественно принял приговор о смертной казни как свою судьбу, считая ее справедливым для себя исходом. Полис, таким образом, являлся высшей онтологической и общественной ценностью для всех греков. С онтологической точки зрения полис это бытие-в-действительности, а члены полиса есть всего лишь бытие-в-возможности. Таким образом, об автономности и цельности бытия человека нельзя говорить как в онтологическом, так и в социальном ключе. В древнегреческом космосе, природа человека представляется только как пассивная экзистенция.

Сам полис мыслился как обезличенная система (Сверх-Объект). Античность не только не знала абсолютного субъекта (идея исключительно христианской философии), но и не представляла человека как субъекта в мироздании. Это объясняется присущей греческому мышлению ярко выраженной тенденцией к объективации. Окончательно персонификации не достигает даже метафизические объекты как Перводвигатель Аристотеля. Он частично наделяется личностными качествами и то для того, чтобы высказать о нем что-либо. Греки не могли переступить границы, поставленные самим философским мышлением.

В полисе как порядке и связи «вещей» не может быть выделено, или вычленено ничего, так как в нем все стирается и теряет свою уникальность. Полис представляет собой обезличенное социальное пространство, выстраивающееся по принципу красоты и гармонии. «Здесь следует отметить, что понятие добродетели в античности, – пишет А.А. Гусейнов, – в том числе во времена Аристотеля, еще не имело специфически морального смысла – делание добра другому. Оно означало просто добротность, соответствие некоей вещи, явления своему назначению» [2.С.118]. Таким образом, этика воспринималась через эстетику, и сами отношения и связи в полисе должны были удовлетворять эстетическому цензу. Естественно, что в космосе «...все смешанно как в болтанке (кикеоне) и одно и то же: удовольствие-неудовольствие, знание-незнание, большое-малое...» [5.С.180]. В античном полисе, таким образом, нельзя найти ни одной устойчивой доминирующей вещи, места или направления, которые, с одной стороны, имели бы ценность, а с другой были бы тем, от чего можно было бы оттолкнуться в оценке чего-либо. Греческий полис аксиологически нейтрален. В нем одна единственная ценность – это он сам, т.е. по сути, сама система. Таким образом, древнегреческий космоцентризм

утверждает, что полис это единственная ценность, а человек в нем предстает в виде вещи, равной всем остальным. Он выделяется только по функциональной целесообразности и если он не может ей удовлетворять – ему не место в социальном порядке (полисе).

Все люди были объединены в единое целое (полис). Древнегреческий монизм тесно переплетается еще с одним принципом древнегреческого философского мышления – пантеизмом, исходящий из того, что нечто является объединяющей основой для всех людей, как и в термине пан-теон – когда все «вещи-боги» (теосы) объединены на основе одного начала и в нем же самом, т.е. это всеобщая социальная имманентность всего всему в полисе. Другими словами, полис объединяет их в своем «пространстве», «порождая» их. Под «порождением», имеется в виду, процесс социализации, а именно воспитание и образование, которые предоставлялись специализированными институтами и институциональными средствами. Греки большое внимание уделяли системе образования и воспитание, именно они прививают человеку ценности, подготавливают к выполнению общественно значимых функций и «встраивают» его в систему. То есть через социализацию грек получает одобрение системы и она «признает» его значимость (целесообразность).

Но почему Сократ с честью принял приговор о смертной казни и считал его справедливым? Отвечая на этот вопрос, следует дать анализ понятию категории «Судьбы» в античной философии. Жребии для душ, утверждает А.Ф. Лосев выбирает, судьба, а не личность. Все, включая душу, тело и тело души, подчиняется судьбе. [4.С.595-596]. Дело в том, что «все вместе присутствующее принадлежит одному присутствию, пока каждое присутствует при каждом в промедлении, промедляя с другим» [6.С.53.]. Таким образом, «Судьба» и «Полис» категории тождественные. Именно полис в процессе своего функционирования распределяет «жребии» своим членам, тем самым устанавливает им сроки (черед или ряд социального рожденья, зрелости и гибели). Исключительно активным в выборе того, что выпадет на долю той или иной вещи, и какова будет эта доля, правильно считать полис. Полис замыкает бытие вещи на-себя и в-себе, онтологически встраивая «вещь» в горизонт своего инобытия и это, тем самым, приводит к поглощенности «вещи» его эстетически-гармонизирующим порядком. Принципы полиса неизменны и неумолимы, как и сама «Судьба».

Процесс социализации в полисе имел своей целью не только освоение определенных функций его членами, но так сказать внутрен-

нее органическое усвоение подрастающим поколением ценностей и традиций. Иными словами, это речь идет не только о внешней детерминации вещей, а о внутренней – эманационно «пронизывающей» «вещь» изнутри. Полис сам есть «начало и конец» своих членов, он проживает жизнь людей, а не люди свою жизнь, и даже жизнь и смерть, по сути, не принадлежат человеку. Активен исключительно полис. Так, жизнь и смерть тождественны в процессе функционирования полиса. Они представлены как объективно-безличные процессы, которыми охвачен полис (все члены общины). И высказывание Гераклита тому подтверждение: «Вчерашний умер в сегодняшнего, а сегодняшний умирает в завтрашнего. Никто не остается [тем, кем был], и никто не «есть один», но «становимся многими» [5.С. 212].

Итак, институт смертной казни, с точки зрения ключевых принципов античной философии, представлялся закономерным, а значит справедливым исходом, который уготовлен человеку самой «Судьбой», т.е. полисом. Для греков смертная казнь как механизм, идеально отвечающий эстетическому критерию, выполнял только конструктивную функцию в социальном пространстве, удаляя тех, кто не удовлетворял принципу целесообразной функциональности, или нарушал гармонию порядка вещей. По сути, тех, кто не принимал правила и ценности системы, и не хотел с ними мериться (например, как Сократ). Но в современной социально-правовой действительности следует учитывать деструктивный характер смертной казни как «механизма», уничтожающего целостное и автономное бытие – личность, обладающей неповторимой и уникальной индивидуальностью, которая может противостоять системе и даже ее менять. А значит, и изменять социально-правовое пространство, структурной единицей, которой является личность. Таким образом, смертная казнь «уничтожает» ценностную основу социально-правового пространства – личность.

Список литературы

1. Ахутин А.В. Понятия «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). / А.В. Ахутин. М.: Наука, 1988. 208с.
2. Гусейнов А.А., Ирритц Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. 589, [3] с.
3. Кант И. Сочинения в шести томах / Под общей редакцией В.Ф. Асмуса. А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. Серия Философское наследие. М.: Мысль. Т.3. 1964. 799с.
4. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. I. / А.Ф. Лосев. М.: Искусство, 1992. 832 с.

5. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: «Наука». 1989. 576 с.
6. Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Разговор на проселочной дороге: Сборник. Пер. с нем. / М. Хайдеггер. М.: Высш. шк., 1991. С.28-68.

ДУХОВНОСТЬ КАК БАЗОВАЯ ЦЕННОСТЬ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Мирзахмедов Абдирашид Мамасидикович

кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры общественных наук специально-правовых дисциплин
Наманганский инженерно-технологический институт
Республика Узбекистан, г. Наманган

Дехконова Сурайё Эгамбердиевна

старший преподаватель кафедры общественных наук
Наманганский инженерно-педагогический институт
Республика Узбекистан, г. Наманган

Одной из актуальных задач для стран Центральной Азии является построение независимого демократического государства с социально ориентированной рыночной экономикой, формирования в стране гражданского общества, где главной ценностью становятся интересы, права и свободы человека, обеспечивается верховенство закона. Каждая из этих стран стремится занять достойное место в мировом сообществе, обеспечить устойчивое социально-экономическое развитие, достойные условия жизни граждан. В Узбекистане принципы и положения, долгосрочные цели и задачи, заложенные Концепции «От сильного государства к сильному обществу» а также правильно избранная и глубоко продуманная Стратегия достижения поставленных целей явились надежным и решающим фактором социального прогресса.

По-разному складываются обстоятельства осуществления этих процессов в странах СНГ. Узбекистан, в отличие от других стран региона, приоритетом углубление демократических реформ и развития гражданского общества считает достижение высокой духовности

населения, в особенности молодежи. Следует подчеркнуть, что с самых первых шагов достижения независимости, стратегическим курсом политики нашей республики является укрепление духовно-нравственного потенциала в сознании молодежи. Своеобразный путь этнической и конфессиональной жизни нашего региона на протяжении тысячелетнего развития, формировали духовные основы образа жизни населения Узбекистана. Все это, в целом, стало одной из важнейших задач возрождения огромного культурного наследия прошлого, как условия национального самопознания народа.

Проблемы социологического анализа теории духовности, имеют очень важное научно-практическое значение в сложных условиях углубления демократических реформ в стране на современном этапе. Современная практика показала, что идея простого отрицания ценностей прежней системы, с одной стороны, создает угрозы культурного экстремизма, тогда как с другой, стихийное и безоглядное возвращение к культурной традиции прошлого, ведет к неприятию современности, то есть, отрицанию демократического обновления страны. В связи с этим, политика Республики Узбекистан в области культурного возрождения выполняет двуединую задачу: с одной стороны, уделяется огромное внимание преемственности культурного наследия в формировании современной национальной культуры, с другой стороны, акцент делается на коренное обновление с учетом, общечеловеческих принципов, современной цивилизации. Вместе с тем, в понимании сущности и содержании духовности до сих пор отсутствует ясность и единство мнений ученых. К этому еще можно добавить существование разнообразных подходов и методов изучения феномена духовности [1,3,4,6].

В советской литературе характеристика термина духовность рассматривалась как синоним понятия культуры и трактовалась как «... совокупность достижений общества в области просвещения, науки, искусства и других областях духовной жизни; умение использовать эти достижения для покорения сил природы, для роста производства, для разрешения назревших задач общественного развития» [2.С.446].

Огромное значение в понимании значения термина духовность имеет характеристика этой дефиниции в произведении Президента Республики Узбекистан И.А.Каримова [5.С.6]. Именно в его работе отмечается сложность и многогранность феномена духовности. Социально-причинный подход в определении духовности был дан

С.Ф.Анисимовым, который понимал под духовностью «...совокупность определенных идеальных образований (мыслей, образов, взглядов, теорий и т.п.), а вместе с их носителями, субъектами духовной деятельности – личностями, социальными группами, классами, народами, обществом в целом» [1.С.14]. В разработке философской концепции развития национальной духовности в условиях демократического реформирования в Узбекистане большое место занимают работы А. Эркаева. Он считает, что духовность-понятие сложное и многогранное, которое «...охватывает многие стороны сознания, мышления и убеждений человека, культурное наследие и систему современных научных и художественных ценностей, обычаи, традиции, ритуалы, религию и религиозную практику. В свою очередь, каждое из перечисленных явлений состоит из множества конкретных ценностей. Естественно, не все они равнозначны по своим возможностям служить потребностям независимости, влиять на общество и людей» [6.С.5].

В данном определении особый акцент сделан на духовность как эволюционный процесс становления и развития гражданского общества по пути социального прогресса. Следует также отметить, что термин «духовность» в переводе на узбекский язык адекватно не отражает смысла феномена «маънавият», т.к. духовность прежде всего понятие религиозное. Если сравнить с европейской культурной традицией, то факт тысячелетнего господства христианской церкви в общественной жизни европейских народов, делает определение «духовности» понятием чисто религиозным. Совсем иначе трактуется дефиниция «маънавият». Ознакомление с произведением И. А.Каримова «Высокая духовность – непобедимая сила» свидетельствует о том, что автор вводит свое понимание термина «маънавият», прежде всего, с позиции философской антропологии. Основной акцент в понимании термина делается на живой творческой деятельности личности. Согласно, антропологического подхода «маънавият» – это сложный феномен, характеризующий внутренний мир личности, отражающий воспитанность человека в духе национальных и общечеловеческих ценностей, традициях и нормах поведения, свойственных данному социуму. Как известно, духовность формируется на протяжении многих веков под влиянием социально-экономических факторов, а также с учетом этнических и конфессиональных особенностей жизни. На Востоке становление и развитие духовной жизни человека, как нам представляется, связано с земледельческой культурой, природой Средней Азии. Безусловно, что другим фактором, оказывающим воздействие на форми-

рование духовности, является семья и махалля. С древнейших времен семья и махалля выступали, как уникальные формы организации совместной жизни людей. Махалля представляла собой своеобразный коллектив, объединявший всех жителей данной территории от «мала до велика». Вся общественная жизнь, все обряды и ритуалы проводились при активном участии жителей махалли. Это означает, что под влиянием духовности сформировалась коллективная, совместная жизнь людей, сформировались гармоничные личностные качества людей под влиянием коллективного воспитания.

Анализ концепции Президента Каримова о сущности и содержании понятия «маънавият», позволяет представить связь этого понятия с конфуцианским представлением о существовании в человеке телесного и духовного начал. Таким образом, в творческой деятельности решающим является духовный фактор. Следовательно, именно духовность можно рассматривать как важнейшее условие предотвращения угрозе стабильности и гарантией социального прогресса. Можно полагать, что именно человек обладает физической и духовной силой, которые совершенствуются в процессе воспитания и просвещения. Возвращаясь к характеристике духовности в работе А.Эркаева, последний, исходил из традиционного подхода к данному определению, как совокупности всех общественных явлений, не относящихся к сфере материального. Следовательно, термин «маънавият» – это духовное самосовершенствование. Национальный узбекский менталитет характеризуется высшей степенью уважения и почитания старших младшими, сопереживания в отношении близких людей. В современных условиях глобализации и научно-технического прогресса одним из условий сохранения своего национального «Я», может быть только развитие высокой духовности. Духовный иммунитет является главным орудием сохранения национальной культуры, национальной самобытности. В свете последнего, акцент достижения национальной безопасности Республики Узбекистан делается на высокой духовности народа, так как духовный иммунитет является главным орудием сохранения национальной культуры, условием достижения достойного места в мировом сообществе.

Учитывая вышеизложенное, можно предположить, что в современных условиях научно-технического прогресса и глобализации национальная культура государства может обезопасить себя от угрозы, быть растворенной, в явлениях массовой культуры только при помощи высокой духовности. Таким образом, мировое сообщество

при решении глобальных проблем своей задачей ставит воспитание взаимопонимания, доброты и милосердия, толерантности в сфере общения.

Список литературы

1. Анисимов С.Ф. Духовные ценности: производство и потребление. М.: Мысль, 1988.
2. Большая Советская Энциклопедия. 2 изд. Т.24. М.: Гослитература, 1953.
3. Вавилин Е.А., Феофанов В.П. Исторический материализм и категория культуры. Новосибирск: Наука, 1983;
4. Ионин Л.Г. Социология культуры: путь в новое тысячелетие. М.: Логос, 2000;
5. Каримов И.А. Юксак маънавият энгилмас куч. Ташкент: Маънавият, 2008.
6. Эркаев А. Духовность – энергия независимости. Ташкент: Маънавият, 1998.

БЫТИЕ КОНТРОЛЬНО-ОЦЕНОЧНОЙ ФУНКЦИИ В АКЦИОЛОГИЧЕСКОМ МЕХАНИЗМЕ КОМИЧЕСКОГО

Мусийчук Мария Владимировна
доктор философских наук, доцент,
профессор кафедры психологии
ФГБОУ ВПО «Магнитогорский государственный
технический университет имени Г.И. Носова»
Россия, г. Магнитогорск

О значимости контрольно-оценочной функции в аксиологическом механизме комического свидетельствует её проявление в регуляции общественного бытия на всех этапах развития человечества, начиная от первобытного общества. С. Л. Рубинштейн подчеркивал, что «с общественной природой мотивации человеческой деятельности связано влияние, которое оказывает на нее оценка – обусловленная общественными нормами самооценка и оценка со стороны окружающих, особенно тех, мнением которых человек дорожит» [9.С.468]. В деятельность включаются специальные контрольные и оценочные

действия, оказывающие влияние на успешность или не успешность действий в отношении получения или неполучения требуемого результата. Следовательно, оценивание – это выражение интересов оценивающего субъекта в отношении к оцениваемому объекту. Социальные общности в процессе оценивания выражают одобрение или неодобрение, принятие или непринятие процессов, предметов, свойств. Для нашего исследования важно, что процесс оценки осуществляется на основании выделения социально значимого основания. Оценка предполагает выработку и принятие моральных и правовых норм для решения социальной проблемы. Обратим так же внимание на то, что оценка базируется на социальных нормах [7]. Которые в свою очередь: носят общий характер для всех членов социальной общности; выражают существенные и необходимые связи в данной общности; имеют деонтический (должный) характер для всех членов общности.

Контрольно-оценочная функция комического, является архаическим образованием, и тот факт, что данная функция не только сохранилась, но и активно реализуется и в наше время является свидетельством ее значимости. Архаическим свидетельствам реализации контрольно – оценочной функции комического посвящены некоторые работы Б. Дземидока [4]. Автор приводит широкий спектр примеров. В частности эскимосы Гренландии разрешали конфликты путем состязания в насмешках, предупреждая тем самым кровопролития, столь частые в подобных спорах. Публичное осмеяние того, кто нарушил общественные нормы, и, следовательно, несет угрозу строю узаконено у индейцев Америки. Достаточно широко известен институт «священных клоунов» (sacredclowns) осуществлявших контрольно-карательные функции во время торжественных церемоний и в повседневной жизни. Среди исследователей юмора не сложилось достаточно однозначное толкование времени возникновения юмора, как средства контроля и оценки общественных проблем, но, тем не менее, большинство исследователей склоняется к мысли, что точкой отсчета вполне могут быть комедии Аристофана (середина V века до н.э.), положившие начало обсуждению острых общественных проблем в юмористической форме. В дальнейшем традиция была поддержана в произведениях многих выдающихся авторов. Среди них Гораций (5 – 8 гг. до н.э.) и его знаменитые «Сатуры» (сатиры). В Риме его изучали в школах, подражали в произведениях; в средневековой Европе увлекались «горацианской философией» (поэт Гораций занимал жизненную позицию «золотой середины»); им интересовались Державин,

Майков, Дельвиг, Пушкин. Стяжал славу великого эпиграмиста как в римской, так и в мировой литературе Марциал (ок. 40 – ок. 104). В небольших по объему остроумно-шутливых произведениях, а иногда и довольно язвительных стихотворениях открывается его отношение и к жизни и к людям. Функция контроля и оценки явно проявляется по отношению к плагиаторам, приписывавшим себе его эпиграммы, зло смеется над бездарностью, использует добродушный юмор, в отношении друзей. Популярность юмора Марциала не являлась привилегией только Рима, его произведения, составившие 15 книг эпиграмм, хорошо знали и в провинциях. Аффективно – когнитивная сущность эпиграмм Марциала нашла отклик в сердцах и умах читателей в средние века, эпоху Ренессанса и Просвещения ценили Марциала и лучшие умы России, среди которых А. С. Пушкин.

Контрольно-оценочная функция в «Сатириконе» (собственно «Книге сатир») приписываемой Петронию (ум.в 66 г.), реализуется через иронический подтекст. Так, купающийся в роскоши герой «Сатирикона» – Трималхион произносит нравственные проповеди против роскоши, бездарный стихоплет Евмолп рассуждает с умным видом о причинах упадка искусств. Личность Петрония привлекала внимание различных писателей XIX века, например Пушкина («Цезарь путешествовал»), Сенкевича (в романе «Камо грядеши»), Ап. Майкова (в поэме «Три смерти»). Справедливости ради, следует отметить что «Сатирикон» был своеобразным плутовским романом и в этом плане нашел своих подражателей: «Декамерон» Боккаччо, «Жиль-Блаз» Лесажа и др. Более того, креативное отражение романа Петрония было претворено не только в литературе, но и кинематографе. Фильм великого режиссера Феллини, получил название «Сатирикон Феллини» (1969). С одной стороны из-за эротических сцен, которые были и в «Сатириконе» Петрония, и описывались с точки зрения этнографа, и у Феллини так же без смакования эротики. Вокруг фильма разгорелся вселенский скандал. Критики считают, что все-таки основной причиной скандала было то, что Феллини безо всякого смущения обнажил средствами юмора тщательно скрываемые язвы «общества потребления».

Язвительностью, проникнутой пессимизмом, по сути, являясь обвинительной речью против тиранического режима империи, окрашены две основные работы Тацита (ок. 54 – ок. 123 гг.) («История» и «Анналы»). Хотя он как историк обещал быть объективным и писать «без гнева и пристрастия». Тацит был именно римским историком:

Рим, римский сенат и народ – вот объекты его внимания, подвергшиеся воздействию контрольно-оценочной функции юмора. Описывая средствами комического подоплеку фактов, он изображает чувства и настроения и отдельных лиц, и целых масс, полагая, что они то и есть внутренняя энергия исторических событий.

Роль комического как средства социального контроля проанализирована Б. Дземидоком на примере этнографических исследований П. Рейдина и Р. Элиота, Э.-С. Ретри. Первобытный человек зависел от коллектива в более значительной степени, чем современный. Изоляция от коллектива неминуемо приводила к смерти. В связи с этим большое значение имело мнение о человеке окружающих его людей. Смех, юмор в таких условиях выступал санкцией способствующей подчинению общим нормам. В исследованиях Б. Малиновского описывается быт жителей Тробрианских островов, подчеркивал, что публичное осуждение и осмеяние супружеской измены, нарушение правил экзогамии или других преступлений против нравственности, оказывают столь сильное воздействие, что виновные заканчивают жизнь самоубийством. Презрение и насмешка выступали важнейшими средствами борьбы у тробрианцев, против половой распущенности и сексуальных извращений. Обратим внимание, что подобные наблюдения были сделаны Ретри в африканском племени ашанти; Элиотом – в обычаях эскимосов Гренландии. К. Леви-Строс в «Мифологиях» подчеркивает выделение смеха как культурного изобретения примитивных обществ. Так в этой работе автор утверждает, что южно – американские индейцы племени бороро «различают два типа смеха: смех который возникает от простого щекотания, носящего физический либо духовный характер, и торжествующий смех как культурное изобретение» [6.С.130].

Заслуживает внимания осмысление контрольно – оценочной функции юмора, через призму отношения к данной функции современников, тех или иных событий. Проанализируем данное положение на примере античных мыслителей. Так, Тимон (отец Феофаства) говорит в «Силлах» о Сократе:

«Всей чарователь Эллады, искуснейший в доводах тонких,

С полуаттической солью всех риторов перешутивший...»

[5.С.337].

В данном свидетельстве очевидцев налицо отражение когнитивного и аффективного оснований комического. Когнитивное основание реализовано в отражении использования юмора, как искусства побеж-

дать, используя доводы на основе «полуаттической соли». Причём, не просто побеждать обычных граждан, а побеждать профессионалов – риториков. Сохранились свидетельства о том, что Сократ был силен в риторике (так пишет Идоменей), а тридцать тиранов даже запретили ему обучать словесному искусству (так пишет Ксенофонт); и Аристофан насмехается в комедии, будто он слабую речь делает сильной (на этом построен весь сюжет комедии «Облака»). Аффективное основание комического проявляется в определении Сократа, как всей Эллады чарователя. Отметим и обратную сторону медали, которая только усилит достоверность оказываемого сильного эмоционального воздействия. Так как когнитивные способности Сократа были значительно сильнее, аналогичных способностей его собеседников, события развивались достаточно однозначно. Если конфликт не может быть разрешён на когнитивном уровне, он разрешается на эмоциональном. «Так как в спорах он был сильнее, то нередко его колотили и таскали за волосы, а ещё чаще осмеивали и поносили; но он принимал всё это не противясь. Однажды, даже получив пинок, он и это стерпел, а когда кто-то подивился, он ответил: «Если бы меня лягнул осёл, разве стал бы я подавать на него в суд?» [5.С.99]. Когнитивное основание комического заключается в насмешливой оценке некоторых действий современников. В самом деле, если лягнул осёл, если смысл подавать на него в суд?

Удачное воплощение понимания значимости контрольно – оценочной функции аксиологического механизма комического, в жизнедеятельности Сократа, воплощено, например, в трудах Диогена Лаэртского, А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи. Плата за удовольствие перешутить своей мудростью всех – жизнь. «За это ему до крайности завидовали – тем более, что он часто обличал в неразумении тех, кто много думал о себе. Так обошёлся он и с Анитом, о чем свидетельствует Платон в «Меноне», а тот, не вынеся его насмешек, сперва натравил на него Аристофана с товарищами («Облака» и комедии других авторов с насмешками над Сократом), а потом уговорил и Мелета подать на него в суд за нечестие и развращение юношества [Там же.С.104]. О значительном аффективном воздействии контрольно – оценочной функции аксиологического механизма юмора, свидетельствуют действия, последовавшие за тем, что «не вынеся насмешек» Анит инициировал развитие дальнейших трагических событий.

Как активный носитель контрольно – оценочной функции с похвалой упоминается КсенофанТимоном (отцом Феофаства), который

говорит: «И Ксенофан, Гомеровых кривд бичеватель задорный...» [Там же.С.337]. В данном высказывании отражается контрольно – оценочная функция аксиологического механизма юмора. Метафора «бичеватель» – отражает контроль и оценку. Эпитет «задорный» – аффективная составляющая, носящая оттенок явного авторского одобрения.

В отличие от Платона и его последователей, Лукиан иначе определяет этические рамки контрольно – оценочной функции. И применяет к словам Аристофана: «Издваться над негодным – в этом вовсе нет греха». Истина и добро не бояться комической рефлексии. «А все потому, что я знаю: от насмешки никакого худа не рождается, а, напротив, самое, что ни на есть добро – словно золото, очищенное чеканкою, ослепительнее сверкает и выступает отчетливей», – считает Лукиан.

Потусторонний мир представляется Лукиану единственным идеальным местом, сводящим на нет имущественные и сословные привилегии. «В преисподней царит равенство, здесь все друг другу подобны». Преисподняя представляется Лукиану апофеозом комического. «На земле тебе мешали смеяться кое-какие сомнения, вроде постоянного, что будет после смерти». Здесь же ты беспрестанно и без всякого колебания будешь смеяться... в особенности, когда увидишь богачей, сатрапов и тиранов такими приниженными, такими невзрачными, что их только и по стонам узнать можно».

Осмеяние, согласно Лукиану, восходит к истокам древней «вакхической свободы», санкционированной традициями вольности комедиографов или философов – киников. Вспомним в этой связи учение Диогена из Синопа, исполненного глубокого внутреннего достоинства, когда «судьбе противопоставляется мужество, закону – природа, а страстям – разум». Позиция киников меньше всего претендует на бездумное следование за общепринятой моралью толпы. В этом плане показательна реплика Антисфена, в ответ на фразу: «Тебя все хвалят». Сказавшего: «Боюсь, не сделал ли я чего дурного?» Критический оценочный потенциал киников служит отнюдь не идеалам аскетизма. Кинизм основывается на интерпретации духовной свободы, как способа адаптации невостребованного маргинального интеллектуала. «Я – собака Диоген», в ответ на гордое: «Я великий царь Александр», звучит убедительно в силу значительного саркастического потенциала высказывания. Александру, предложившему «просить всего чего хочешь», Диоген ответил: «Не заслоняй мне солнце!» Киники направляют свой

духовно – интеллектуальный потенциал на службу асоциальной не-свободе, в силу невозможности его реализации в существующих социальных условиях.

О значимости насмешки в период античности свидетельствуют определённые высказывания, как в адрес отдельных простых граждан, так и в адрес изучающих философию, и в адрес целых философских школ. Так, например, осмеивая кого-нибудь, Зенон дела это незаметно и не с маху, а словно издали. Таковы его слова об одном щеголе, который с осторожностью перебирался через какой-то ручей: «Как же ему не сторонится грязи? Ведь в ней не видать своего отражения!» Оценка поведения отдельных сограждан, так же наполнена юмором. «К юноше, который с гордым видом позировал ваятелю, Антисфен обратился так: «Скажи, если бы статуя умела говорить, чем бы, по-твоему она стала похвалиться?» – «Красотою», – ответил тот. «И тебе не стыдно гордиться тем же, что и бездушный истукан?»»

Контрольно – оценочная функция аксиологического механизма комического активно реализовывалась греческими мыслителями на форумах. Так, Антисфен советовал афинянам принять постановление: «Считать ослов конями», когда те сочли это нелепостью, он заметил: «А ведь вы простым голосованием делаете из невежественных людей – полководцев». Именно когнитивно – аффективное основание данного юмористического высказывания делает его таким убедительным.

Впрочем, осмеянию подвергаются не только «высокие» материи, но и вполне бытовые вопросы. Об одной грязной бане Диоген спросил: «А где мыться тем, кто помылся здесь?» Данное высказывание отражает саркастическую позицию автора вопроса. Значительное количество эпиграмм, реализующих так же контрольно – оценочную функцию юмора, посвящено философам. Так, о Гераклите существует много эпиграмм, в том числе и такая:

Я – Гераклит. Что вы мне не даёте покоя, невежды?

Я не для вас, а для тех, кто понимает меня.

Трёх миров мне дороже один; и ничто мириады.

Так говорю я и здесь, у Персефоны в дому.

А другая такая:

Не торопитесь дочитать до конца Гераклита – эфесца –

Книга его – это путь, трудный для пешей стопы,

Мрак беспросветный и тьма. Но если тебя посвященный

Вводит на эту тропу – солнца светлее она.

В данных эпиграммах контрольно – оценочная функция реализована в отношении когнитивных способностей лиц, стремящихся постичь

«тайны» учения «темного философа». «Что вы мне не даете покоя, невежды? Я не для вас, а для тех, кто понимает меня», – саркастически восклицает устами Гераклита, автор эпиграммы.

Не лишены юмористического окраса и метафоры, которыми обменивались, мыслители античности, выражая своё отношение к той или иной теории. Так, Эпикур называет Гераклита – мутителем воды, Демокрита – Пустокритом. Не смотря на то, что, на когнитивном уровне я не разделяю критическое воззрение в отношении данных авторов Эпикура, не могу не отдать должное производимому рассматриваемыми метафорами аффективному восприятию. Невольно возникает смех, от точности передачи ключевых положений концепций Гераклита и Демокрита.

Кто-то сказал, что речи философов на его взгляд слишком коротки. «Ты прав, – ответил Зенон, – у них даже слоги были бы короче, будь это возможно» (слово «philosophos» – состоит из одних кратких слогов). В целом выражение содержит скрытую, изящную насмешку, так называемый халеазм. Насмешка над стоическим фатализмом запечатлена в описании следующего события. Однажды Зенон порол раба за кражу. «Мне суждено было украсть!» – сказал ему раб. «И суждено быть битым», ответил Зенон.

Контрольно – оценочная функция комического, реализованная в произведениях Тацита, была оценена уже его современниками. Плиний Младший адресует ему большое восторженное письмо. В эпоху возрождения и у деятелей просвещения сложился, чуть ли не культ Тацита. Этот великий век ценил его как защитника республиканской свободы, «мстителя народов против тиранов». Тацит вдохновил французского поэта Андре Шенье (1762 – 1794), который писал: «Имя Тацита заставляет тиранов бледнеть». Его внимательно читал А. С. Пушкин, отметивший в «Замечаниях на «Анналы» Тацита», что «Тацит», бич тиранов, не нравился Наполеону».

И в средние века, глава «северных гуманистов» Эразм Роттердамский (1467 – 1536), автор «Похвалы Глупости», продолжая античные традиции, создаёт сатиры, высмеивавшей нравы и пороки современного ему общества.

Обратим внимание на мнение М. М. Бахтина, «карнавал торжествовал как бы временное освобождение от господствующей правды и существующего строя, временную отмену всех иерархических отношений, привилегий, норм и запретов» [1.С.51]. Социальные способы и формы осмеяния всегда связаны с особенностями национального ха-

рактера, быта, культуры, традиций. «В силу особой близости комического к общественно значимым и всеобщим процессам оно доступно и внятно для всех народов» [3.С.72]. Юмор национален и интернационален по своей сущности. Онтологизм комического ярко определил Ю. Бореев «в самом содержании юмора есть что общечеловеческое» [Там же.С.73]. А. Бергсон считал, что смех преследует цель общего совершенствования. «Смех – это известный общественный жест, которым подчеркивается и пресекается особая рассеянность людей и событий» [2.С.59]. Выявляя основания юмористического мотива в механического копирования природы, сосредотачивая внимание на форме можно выявить несовершенства индивидуального или общественного сознания и поведения. Использование образов животных с этой целью имеет глубокие корни в человеческой культуре. Так, например, многие сатирические журналы в России носили и носят названия из мира животных: «Бегемот», «Носорог», «Крокодил», «Комар», «Стрекоза» (1875 – 1908), «Трутень», «Жук», «Оса», «Скорпион», «Шмель», «Москит», «Ёж», «Ёрш», «Крысодав» и др. Таким образом, мы можем констатировать, что юмор это форма бытования в культуре.

В средние века угроза священности власти от разрушительной силы комического нивелировалась на основе формы пародийного иносказания в виде карнавала. Функции карнавала в полной мере проанализированы в работах М. М. Бахтина. В новое время контрольно – оценочная функция в Европе реализовывалась преимущественно в виде иронии.

Специфично информативно проявилась контрольно – оценочная функция аксиологического механизма комического в советский период в нашей стране, преимущественно в двух основных тенденциях. Одна из которых, это направленность на врагов социализма, нашедшая отражения в произведениях Д. Бедного, В. Маяковского и др. С другой стороны вторая тенденция, проявившаяся в полном объеме несколько позже – это ирония и сатира, в произведениях диссидентской направленности, например в черном юморе А. И. Солженицина; в интеллигентском фольклоре, «как культурно-исторической форме воплощения социального опыта интеллигенции» (Ю. Боров), отражающем общественное мнение; и существующих не смотря на контроль со стороны власти профессиональных фельетонах и карикатуре. Так же в «гариках» И. Губермана: Я Россию часто вспоминаю,/ думая о давнем, дорогом/ Я другой такой страны не знаю./ Где так вольно, смиренно и кругом. Контрольно – оценочная функция реализуется посредством

контраста, созданного первоначально строками известной песни, продолжение традиционного текста «где так вольно дышит человек», неожиданно заменяется другим текстом, носящим оттенок характеристики оценочного характера, с явной аллюзией политического характера.

Таким образом, аксиологический механизм комического, в форме контрольно-оценочной функции обусловлен нерасторжимостью знаковости и социальности в юморе, и проявляется всконцентрированных тенденциях, определяющих собой направление необходимого изменения мира, через латентную организацию, на основе юмористических фрагментоввыражающих отношение народа к событию, явлению, факту, как наиболее широкий и глубокий способ установления связи между внешним миром и субъективным опытом личности, посредством решения задач оценочного характера, с целью выяснения значения и смысла для сегодняшнего бытия [8].

В процессе присваивания определенных ориентиров (этических, политических, социальных и т.п.), выраженных в юмористической форме происходит становление субъекта, как обретение «независимости единичного человека». Будучи стереотипно воспроизводимыми комические аспекты коммуникации служат действиями, поддерживающими трансляцию санкционированного коллективного опыта.

Список литературы

1. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990.
2. Бергсон А. Смех. М.: Искусство, 1992.
3. Боров Ю. Б. Комическое или о том, как смех казнит несовершенство мира, очищает и обновляет человека и утверждает радость бытия. М.: Наука, 1970. 274 с.
4. Дземидок Б. О комическом: Пер. с польск. М.: Прогресс, 1974. 223 с.
5. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
6. Леви-Строс К. Мифологии. Т. 1. Сырое и приготовленное. М.; СПб., 2001. С.130.
7. Мусийчук М. В. Аксиологическая функция юмора // Вестн Томск.гос. ун-та. 2007. Вып. 295. № 2. С. 91–94.
8. Мусийчук М. В. Нерасторжимость знаковости и социальности в индивидуальном и общественном сознании как аксиологический механизм юмора // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2009. Т. 7. вып. 2. С. 31–35.

9. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. СПб., 1999.

ФУНКЦИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ФЕНОМЕНА ДУХОВНОСТИ

Семенов Александр Иванович

кандидат философских наук, доцент,

доцент кафедры истории

ФГБОУ ВПО «Волгоградский государственный
архитектурно-строительный университет»

Россия, г. Волгоград

Интерес философов к анализу духовности, ее возникновению и функционированию в обществе, весьма активен сейчас в нашей стране. Объяснение этого невозможно без характеристики реальных процессов современного общественного развития. Заинтересованность сферой духовности обусловлена общественной потребностью в методологическом обосновании управления сознанием личности и общества в целом, что соответствует характеру развития социально – культурных факторов.

Мировая и отечественная философия традиционно, хотя и с перерывами, проявляла интерес к этой проблеме. Точнее, проблема духовности была и есть больше отечественная. Так полагают некоторые ученые, например В.А. Лекторский подчеркивает, что для общемировой философии, опирающейся на идеи Просвещения, понимающей действительный смысл науки, проблемы духовности в сущности нет; нет и необходимости прибегать к понятию духовности, оно только затрудняет понимание реального положения вещей. Однако человечество меняется, его трансформация в современную неоклассическую стадию связана с «поворотом к духовности».

Существуют, однако, иные обстоятельства, сделавшие потребность в осмыслении духовности как существенного фактора социальных изменений еще более острой. Новые тенденции в отечественной социальной философии нельзя понять вне связи их с фактом всеобщего кризиса, переживаемого современным обществом. Состояние перманентного кризиса перестало быть привилегией экономики и распространилось на область культуры и идеологии, духовной жизни в целом. Это обстоятельство многократно зафиксировано отечественными теоретиками и идеологами как необходимость в обновлении «общественных идеалов», «улучшении качества жизни» и т.п. Именно «кризис духа» послужил источником особого внимания отечественных ис-

следователей не только к познавательным, но и ценностным аспектам духовности, связанным со смыслом – и целеполаганием в человеческой деятельности. Более того, дискуссии по проблеме социальной роли духовности стали в настоящее время важным аспектом полемики в судьбах Российского общества в целом.

В настоящее время проблематика духовного складывается в относительно самостоятельную, обладающую собственной структурой область человеческой жизнедеятельности. Поэтому на духовность могут быть распространены те определения и категории, которых характеризуют духовную сферу. Рассмотрим сущность духовности в ее конкретном проявлении через функции: коммуникативную, экзистенциальную, герменевтическую, онтологическую. Благодаря им реализуется персональная свобода и ответственность человека.

В коммуникативной функции человек в своем становлении поднимается до возможности общения с мирозданием как с целым, “живым”. Это своеобразный прорыв, благодаря которому качественно меняется весь характер общения, в том числе и с окружающей повседневностью. Появляется глубинная коммуникация человека с мирозданием. Приобретается родственность человека с миром, вплетенность судьбы человека в сферу деятельности мира в целом. Происходит преодоление разобщенности человека и мира. Такая коммуникация человека с мирозданием начинает носить глубоко личностный, интимный характер. Такой уровень общения человека с миром в целом, как показывает Августин в “Исповеди”, вовсе не зависит прямо от развития средств массовой коммуникации. Качество духовного общения с миром из-за развития ими виртуальной реальности может и затрудняться. Дело в персональном общении. Персональность общения, духовная высота зависит от характера сопричастности, то есть когда мироздание, благодаря проникновению человека в него и сопричастности с ним, становится посюсторонним, своим, родным. Такая духовная коммуникация возможна лишь через имеющийся у человека конкретный канал коммуникации через своеобразную “пуповину” общения человека с мирозданием. Такой “пуповиной” может быть хотя бы один, но родной, близкий человека земле, в космосе, родной не обязательно по крови. Отсутствие такой “пуповины” делает человека “бездомным”- она может быть причиной не формирования духовности в человеке, при всей его интеллигентности и образованности. Если конкретного канала общения человека с миром по каким-либо причинам нет или он закончился, то весь мир становится чужим, “пусто-

ронним”, безличностым для человеческого существа. Становится возможна лишь узкокогнитивная, потребительская связь с мирозданием, транспортирующаяся и на непосредственное окружение человека. Безусловно, выйти на такой уровень духовной коммуникации с миром – целостный, личностный, достигший некоторой высоты и благородства чрезвычайно сложно. Однако это уже другой вопрос.

В экзистенциальной функции духовности человеческий дух поднимается в своем развитии до прозрения и обретения смысла человеческого существования, такое состояние достигается, когда жизнь человека начинает сливаться со смыслом жизни нерасчлененного вечного бытия мира. Своя жизнь становится одновременным переживанием своего бытия-в-мире (экзистенции) и постижения себя-в-мире. Мы полагаем, что термин “экзистенция” должен быть шире принят и в нашей отечественной философии, так как он точнее и более емко выражает и дополняет наиболее тонкую и важную суть человеческого существования в мироздании, в мире других людей [3.С.41-52]. Работа сознания дополняется действием неосознаваемого и работой души человека. Прозрение происходит особенно в переживании так называемых пограничных ситуаций, где словно заново становятся на свои вечные места смыслы и ценностные приоритеты в этом посюстороннем мире.

Особенно удивляет человека прозрение относительной конечности его существования в бесконечном мироздании. Это прозрение становится не просто фактом, а детерминирующим началом, определяющим существование человека в этом мире. Особенно высвечивается уникальная суть и ценность человеческой жизни в бесконечном мироздании. Переживание открывшегося факта чаще всего и производит прорыв повседневности и выход к первоосновам жизни. Оказывается, вечный и бесконечный мир бытийствует через человека невечного и не бесконечного. В человеке происходит полное неожиданностей событие – переосмысление себя (кто я такой в этом мире?). Корректируется концепция осознания жизни человека. Человек укореняется в сфере осмысленного знания мирового бытия. Корректируется восхождение к своей невидимой точке бытия, которая даже неосознаваемо есть у каждого. Человек начинает жить, стремясь подняться к чему-то более значительному, чем жизненная данность.

В итоге также происходит глубинное переживание согласия с бытием, с самой необходимостью в нем: ведь ты конкретный человек становишься формой ее проявления и частью этой необходимости.

В таком ненасильственном согласии с необходимостью соединяются уже напряженная активность осуществления того, чего еще нет и открытое принятие того, что происходит. Речь идет не о пассивном подчинении познанной необходимости, а об обращенности человека к тому, что вызывает активное, добровольное познание, созидание, творчество, что вызывает главное желание жить. Речь идет о совмещении вечных горизонтов и горизонтов самого человека в единстве становления и бытия.

Необходимость мыслится не как категория охватывающая обязательный причинно-следственный механизм бытия и познания, а как нечто такое охватывающее и случайность, и закон, хаос и цель. В экзистенциальной функции духовности сознание превращается еще и в своеобразную терапию человеческой боли от не вечности и конечности жизни человека. Экзистируя, человек самодобраивается, конституируется в виде призвания на этой земле, в этом мироздании, а не просто в виде профессии, должности. Этому способствует герменевтическая функция духовности человека.

В герменевтической функции человек поднимается на иной этап постижения сущности и смысла мира в целом и себя в нем. Усвоение смысла продвигается в духовности от познания к переживанию и от него к пониманию. Познание и переживание не заменяет понимание, понимание не вытесняет познание и переживание. Понимание соотносится с познанием и переживанием на основе принципа дополнительности. Потому что без понимания в познании наступает тупик и вырождение, что подтверждается на практике: образуется психология без души, антропология без человека, эпистемология без субъекта, гуманизм без ценности самой жизни. Пониманием лучше всего занимается герменевтика. Сегодня стало ясно, что бытие мира вместе с повседневностью невозможно постичь лишь рационально или чувственно (нерационально) или неосознаваемо (иррационально – естественно). Его сущность и смысл усваиваются лишь в их единстве, в силу закона единства неосознаваемой, рациональной и чувственной ступеней познания истины [4.С.24-27]. Поэтому понимание, не подменяя познание и чувствование истины, хорошо дополняет их. По мысли Хайдеггера, понимание есть изначальное знание того, как обстоит дело с возможностями, оно предполагает осознание и преодоление тупика, в который оно попало [5.С.4]. Понимание собственного внутреннего мира достигается с помощью интроспекции. Понимание чужого мира – путем “вживания”, “сопереживания”, “вчувствования”. По отношению

к культуре прошлого понимание выступает как метод интерпретаций. Ведь органом понимания выступает не только интеллект, сколько тело – справедливо полагает герменевтическое мышление. И, в частности, обнимающая землю и воздетая к небу, строящая и творящая рука, и чуткое ухо, послушно внемлющее тихому голосу бытия, и глаза, чуткие к следам ушедшего. Все это и есть язык, читать, слушать и понимать который должен научиться каждый человек в своей герменевтической функции духовности. Язык, текст несет в себе как явное, так и неявное знание. "Язык есть дом бытия",- по меткому сравнению Хайдеггера [5.С.192]. Дух человека существует в оболочке языковой реальности, в некоем тексте. Текстом может быть в принципе, что угодно – письмо, поступок, знак, тон, звук, ландшафт, пространство, время, тело и дух человека.

В понимании объединяются свидетельства и осознанного и неосознанного и непосредственного свидетельства и очень опосредованного. Лишь вместе они помогают проникнуть не только в контекст бытия, но и в контекст и в подтекст. Понимание выявляет невысказанное, недосказанное языком текста, выявляет немоту бытия событий, предметов, вещей. Понимание возможно с помощью: искусства толкования текстов; метода оживления каких-либо реконструкций плотью человеческих переживаний; перемещения в чужую субъективность; "вслушивания" в бытие, прислушиваясь к языку, максимально оживляя прошлое в продуктах культуры, актуализируя субъективное начало, личность исследователя [1.С.627].

Понимание протекает в форме разговора, диалога людей, который заложен в событии века. В разговоре возникает некое общее поле, выражающее суть дела. Разговор это не просто много монологов, среди которых побеждает наиболее яркий и убедительный, как справедливо подмечает Гадамер [2.С.48]. Если возникает сомнение, а не помогает ли понимание воскрешению предрассудков, домыслов, то в понимании есть и самоблокирование. Ошибки могут возникнуть, ибо человек не равен бытию мира, но препятствием предрассудков и домыслов при интерпретациях и является ответственность человека. Правда ответственность человека "открытого общества", который может ошибиться, но которому вне насильственности "закрытого общества" не надо лукавить и прикидываться. Поэтому свободный и ответственный человек приобщается скорее к сути дела. Самоблокированием являются и "открытый диалог" и "непринужденный разговор", которые также благодаря ненасильственности, создают приобщение к сути дела,

а не к уловкам от него во “спасение”. Тем более, что мудрость герменевтической функции духовности человека дополняется онтологической функцией.

В онтологической функции человек поднимается на высшую ступень своей свободы и ответственности. Она проявляется в том, что он становится свободным сам, добровольно возложить на себя свою часть долга при пребывании в этом мироздании. Это значит, что дух человека достигает такой итоговой высоты своего развития, что делает человека способным уловить должностное и нормативное в этом мире. Речь идет не только и не столько от должном и нормативном идущем от конкретных окружающих людей структур, хотя не исключает их. Должное идет от самой сущности мироздания, от его закономерностей, логоса, дао. Должное мироздания всегда словно окликает людей. Они же развившись в себе и “услышав” его, способны схватить, постичь его, и тогда сами без принуждения возложить свою норму должного, достичь до любовного согласия с необходимостью. Это уже не комформизм и не квиетизм. Это как раз то, что и делает человека предельно самостоятельным и ответственным существом, следовательно, максимально свободным.

При развитости онтологической функции человек перестает выполнять лишь роль средства в этом мире, которую мы неизбежно выполняем, обслуживая друг друга. Лишь тогда он начинает жить сам в этом мире, а не словно кто-то за него, где сам человек превращает себя в орудие для этого кого-то. Поднимаясь до состояния средства до состояния персоны, человек начинает иметь собственное суверенное бытие в этом мире как объективная часть объективного мира, как часть через которую также проявляет себя объективная необходимость бытия. Тогда человек проживает в мире, а не существует. Проживает он в мире, а значит, мир нуждается в нем. Поэтому человек становится способным сам добровольно принять на себя свой долг в этом мире. Такой долг находит себя уже в виде призвания и предназначения возложенного на себя в этом мире. Призвание, которое не есть просто работа или профессия, хотя он может с ними совпадать. Развитость онтологической функции духовности как бы подводит некоторый итог становления духовности личности.

Список литературы

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988.
2. Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991.

3. Ксенофонов В.И. Духовность как экзистенциальная проблема.// Философские науки. 1991, № 12.
4. Меньчиков Г.П. Закон единства неосознаваемой, чувственной и рациональной ступеней познания истины // Совершенствование образования в высшей школе. Казань, 1997.
5. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993,

О ДИНАМИЧЕСКОЙ СТРУКТУРЕ ТРАДИЦИИ И МОДЕЛЯХ ЕЕ ПЕРЕМЕНЧИВОСТИ

Симонян Лилит Димитриевна
кандидат исторических наук,
старший научный сотрудник, архивариус
Институт Археологии и Этнографии
Национальной Академии наук Республики Армения
Республика Армения, г. Ереван

В условиях быстрых и часто неконтролируемых перемен в культуре и двоякого подхода к вопросу о сохранении традиционных ценностей и нематериального культурного наследия* существует необходимость теоретического определения самого феномена изменения, динамики традиции, пределов и возможностей модификации, которые определяют понятия сохранности или утери традиции. Следует учитывать, что традиция сама по себе не есть комплекс метафизически определенных неизменных феноменов, а динамический процесс постоянного вовлечения и отсеивания отдельных культурных единиц и оформленных мировоззренческих комплексов, и чем активнее происходит культурный обмен между самобытными традициями, в т.ч. столкновение цивилизаций и, как следствие – культур на социальном и личном уровне [10.С.186, 8.Р.177], тем насущнее проблема характеристики отдельной культуры по параметру самостоятельности, т.е., вопрос об ее конгениальности и идентичности.

В данном исследовании преобладающим является подход эмпирический, т. е. с точки зрения самой традиции, подвергающейся изменениям, с последовательным избеганием “ученого дискурса” или “логики интеллигибельного порядка” [4.С.60].

В изучении традиционных элементов культуры обычно применяются два подхода – диахронный и синхронный. Независимо от того, каково качество и количество феноменов, учитываемых при том или ином подходе, оба оказываются недостаточными для изучения динамики процесса изменений, причин ускорения или замедления этого процесса, роли закона, авторитетной или харизматической личности в конкретных условиях, в конечном итоге – причин победы или провала революционных преобразований. При недостатке теоретических обоснований проводится большое количество практической исследовательской работы, касающейся отдельных сторон модификации традиции, выводы которой страдают односторонностью, недостаточной объективностью именно в силу ограниченности поля изучения, склоняясь то к полюсу необоснованного универсализма и однозначных моделей с нивелированием местных особенностей и претензией на выявление законов линейного детерминизма, то к излишней детализации и фрагментарности и определению более общих феноменов как специфичных для данной области исследования или данной традиции без учета внутренних и внешних тенденций к изменению, таким образом редуцируя к схематизму и/или описательности. Наиболее неизученной при обоих подходах остается проблема случайного, в т. ч. роль и судьба отдельных личностей, эмоциональное восприятие событий своего времени, отражение этого восприятия в искусстве, популярность некоторых сюжетов в данной традиции и за ее пределами и их роль в сохранении или изменении традиции. Телеологическое изучение динамики культурных процессов с явным уклоном к прогрессизму и прогностике чревато выдаваемостью желаемого за действительное.

Синергетические модели [9.С.236-253] в применении к изучению традиций могут несколько изменить положение, но в свою очередь страдают слишком масштабной концептуализацией, усложняющей их применение по отношению к отдельно взятым малым культурам.

Между тем крайне важно в таком изучении учитывать экзистенциальные модели поведения, нередко фиксируемые в традициях в виде норм и законов, в формах художественного творчества или, напротив, действующие на уровне подсознания и определяющие реакцию отдельных людей и социальных групп на события и, более широко, на процессы перемен. Нормы как отражение ценностных диспозиций при этом нельзя рассматривать исключительно как некие пресуппозиции, подверженные быстрой переориентации, тем более, что сами ценност-

ные диспозиции во многом распределены в одной и той же традиции неравномерно, более строги по отношению к одним группам, более толерантны – к другим, в зависимости от типа внутренне-моральной организации (отношения рядовых членов к своей же традиции и ее формальным и неформальным носителям), более или менее флексибельны.

Значительные (значимые с аксиологической точки зрения) события, в т. ч. положительные и отрицательные перемены не столько обусловлены предыдущими событиями, сколько подвержены балансированию между достаточными условиями и случайностью. Для демаркации собственно перемен, т. е., не единичных, хоть и достаточно длительных по времени событий (например, государственный переворот или принятие нового закона), а закрепления последствий этого события в повседневной жизни и сознании и подсознании всех людей данной традиции, важно выведение закономерностей именно этого закрепления. Для этого нужно теоретически разделить более или менее объективное обусловливание от сугубо субъективных факторов.

Как известно, любое мировоззрение зиждется на неких преимущественно мифологических основах, роль которых может играть как собственно миф в традиции, так и принятая в данной культуре научная или псевдонаучная парадигма. Будучи по природе своей диалектичным, мифологическое мышление предполагает существование самоподпитывающейся динамической структуры, т. е. такого сочетания элементов, которое способно обеспечивать пластичность, сохранение, адаптацию и развитие. Благодаря такой структуре мифологическое мировоззрение способно органически сплетаться с новыми содержаниями, ассимилируя их. Это означает, что при наличии непрерывной передачи информации от одного поколения другому определенный комплекс ценностей и категорий будет сохраняться, и полное прекращение процесса этой передачи возможно либо физическим уничтожением (геноцидом или отмиранием вследствие природно-экологических катаклизмов и частых войн) носителей культуры, либо намеренным или случайным достаточно длительным перерывом в культуре (отчуждением поколений).

Соотношение константных и радикальных элементов в традиции – многоступенчатая структура. Отдельные ее элементы и их внутреннее группировки входят в соотношения, зависимые от внешних причин, образуя новые культурные формы в вариантах большого, но предельного количества.

Для изучения этих соотношений необходимо рассматривать культурные элементы сообразно их условному положению по отношению к феномену времени. В этом смысле познавательная параметризация каждого явления проводится по отношению к полюсам вечности (постоянности) и временности (бесконечной изменчивости). Принимая тезис о телеологической рациональности мифа, можно утверждать, что оба полюса строго связаны с реальностью независимо от ее конкретного содержания. При этом реальность предлагает отдельной личности две основные абсолютные константы: существования начала и конца (конкретно выразимых в форме рождения и смерти живого организма) и необратимость времени. В отличие от современной науки, мифическое мировоззрение “простолюдина” не приемлет теоретических моделей (напр., математических формул или отвлеченных моралий религии), следовательно, обе константы равно относятся как к биологической, так и к физической области бытия. Необратимость времени воплощается в идее судьбы, рока [11.С.122-124].

Идея вечности выражается в более относительных моделях и может видоизменяться. Вечность, противопоставленная судьбе как бесконечность – конечности, не воспринимается в своей непрерывности в силу непостижимости обоих полюсов по отношению к субъекту, следовательно, метафизика вечности чужда мировоззрению человека традиции, нуждающемуся в категориях “большого” или “меньшего” и топографически определяющему “близость” и “дальность”. Категории постоянства и бесконечности подвергаются дискретности, и бесконечное воспринимается в качестве бесконечно делимого, и это деление должно подводить к определенной единице, которая принимается в качестве всеобщей субстанции, “из которой сделано все”. Однако критическая коррекция реальности необходимо приводит к вопросу о происхождении разного из одного. Поэтому вводятся понятия пространства и времени, отличные от субстанции, а для контроля над ними понятие бесконечности снимается в пользу понятия константы – абсолютного закона. Вечность в любой традиции – это метафизическая константа.

Склонность к выведению метафизических констант очевидно заложена в психике человека и связана со стремлением к гармонии и постоянству вообще, биологически выражаемому в инстинкте самосохранения, а социально – в аксиологическом превалировании закона над спонтанной самоорганизацией. К области мировоззренческих констант, на которых держится система ценностей и ее воспроизведение,

относятся пресуппозиции, или “общие места”, так или иначе обоснованные мифологией и легитимизированные устной или письменной традицией. Они могут быть настолько различны у разных народов, что даже сведение их к общему архетипу или одинаковым условиям жизни является проблематичным. Из-за их принципиальной различности происходит столкновение культур, а переход от одной парадигмы к другой сопровождается культурным шоком [8.Р.179], ощущением насилия и значительными, иногда трагическими, непредусмотренными происшествiями.

То, процесс или закон в большей мере определяет традицию, в конечном итоге решается явлением, которое П. Бурдьё характеризует как габитус. Бурдьё определяет габитусы как “системы устойчивых и переносимых диспозиций, структурированные структуры, т. е. как принципы, порождающие и организующие практики и представления, которые могут быть объективно адаптированными к их цели, однако не предполагают осознанную направленность на нее и непременное овладение необходимыми операциями по ее достижению” [4.С.90]. Иными словами, это привычка сознательного движения к не всегда осознаваемой цели, организующая и воспроизводящая культурные формы на основе закрепленного и лично интериоризированного прошлого опыта.

Рассматривая габитус с точки зрения традиции, необходимо помнить о том, что кроме бесконечной делимости вечность проявляется также и в бесконечной ритмической повторяемости, представляющей собой модель вечного возвращения к началу и символически преодолевающей необратимость времени, “упразднение истории” [11.С.66]. Любой ритмический процесс не просто самоорганизуем и самомотивирован, но и предполагает значительную экономию энергии. Таким образом, ритмичность является подспорьем для адаптации, а сбой или перемена ритма рождает психологическое состояние дисгармонии, недостаточной защищенности и неуверенности. Как следствие, нарушение традиционного уклада как привычки, ритма жизни может привести к противоречивому отношению носителей к самой традиции и, как результат, обусловить ломку и гибель традиционной модели.

При этом самовоспроизводящийся традиционный “закон” вполне пластичен и зависит от условий жизни и накопленного обществoм опыта (тезауруса) не в меньшей степени, чем от его интерпретации авторитетными личностями разных исторических периодов. Он

не только воспроизводится, но и периодически видоизменяется, т.к. фиксируемый или нефиксируемый, конкретный опыт конкретного общества случаен.

Изменение константы – парадигмы и габитуса – всегда радикальны и осуществляются с экзистенциально-психологическими последствиями в виде шока и периода длительной адаптации. Поэтому радикальные перемены требуют не только времени и последовательности в реализации (введения группы людей в новый ритм, способный к самовоспроизводству), но и формирование среды положительного эмоционального отношения к ним. Эта функция в Новое время была возложена на прогрессизм, т. е. примат любого нового над любым старым. Удерживание положительной оценки новшества – задача непосильная для системы, стремящейся к кардинальной революции, в силу большого количества психологических последствий, как то быстрая потеря чувства новизны, устаревание данной нормы по отношению к событиям, происходящим после ее принятия, ностальгия по старым порядкам, сменяющая чувство недовольства от перемены ритма жизни.

Наиболее высок шанс нововведения в тех случаях, когда новая модель не разрушает старый габитус полностью, а лишь частично вводит в него новые содержания (например, в школе не меняется общий распорядок уроков, но меняется содержание учебников или одни предметы заменяются другими). Такие изменения в традиции происходят довольно часто, т. е., константы подвергаются медленным, но коренным изменениям. При этом многие из констант по ряду случайных причин избираются в качестве основополагающих ценностей и освящаются, превращаясь в общие нормы или обязательные знания. Такая консервация может быть оправдана особым мифом (он необязательно “придумывается” специально с этой целью, может просто обрести особую важность в новой ситуации) или какой-либо исторической или псевдоисторической личностью, важным событием и т. д.

Немаловажную роль в динамике традиции играют также переменные. По шкале сообразно параметру устойчивости/изменчивости переменные также могут иметь разные значения. Наиболее устойчивыми переменными являются радикальные элементы. Это те феномены, которые, не подчиняясь общей закономерности, “принципиально возможны”. Сознательно или бессознательно, естественная общность вырабатывает и кумулирует определенный фонд подобных возможных нарушений. Эти радикалы органически входят в константные

структуры и цементируют их, обеспечивая необходимыми динамическими связями. Среди примеров радикальных явлений традиции можно назвать различных гадалок, больных (отмеченных “особыми” болезнями), интерпретаторов снов, членов общества без особых занятий, которые переносят известия и сплетни, на более высоком уровне – трикстеров, рассказчиков, людей редких профессий или с редкими способностями. Люди, инкорпорирующие идею радикала, могут оставаться “чужими”, быть как бы вне самой общины, как переселенцы или приглашенные священники. В любом случае, радикалу позволено то, что запрещено другим, на него закон не распространяется, потому что он живет по особым, своим законам и необходим обществу в качестве сакрального объекта особого типа (напр., на нем вымещают зло, издеваются, или, наоборот, он роет могилы, обмывает мертвецов или производит нужные в хозяйстве вещи, помогает восстановить космический порядок или здоровье или просто развлекает общество).

В качестве общественного элемента, внедряющего инновации, радикалы способствуют циркуляции идей внутри общества и подвергают изменению всю систему. Они могут иметь даже особые организации родового или товарищеского порядка, которые частично подчиняются общим нормам, но с легкостью обходят многие из констант, благодаря своей особенности. В качестве примера рассмотрим два типа таких товариществ в традиционном армянском обществе – войлочников и красильщиков. В случае обоих большое место занимает ложь. У войлочников существовал даже свой особый закрытый язык, а сила краски в случае раскалывания большого караса красильщика могла восстановиться лишь тогда, когда по деревне распространялся ложный слух [7.С.191]. Насчет обеих специальностей существуют мифы в связи с Иисусом Христом, в одном случае Иисус был учеником красильщика, в другом – благословил войлочника, который сказал ему неправду [6.С.271-272]. Таким образом, миф легитимизирует нарушение нормы говорить только правду для этих специальностей. В хорошем и плохом смыслах слова, “вне закона” были также кузнецы и вообще те ремесленники, которые имели дело с огнем, цирюльники, люди с музыкальными способностями. Отдельное место занимали “слуги святынь”, которые находились в определенных отношениях конкуренции с христианскими духовными служителями. “Слуги святынь”, поныне бескорыстно обслуживающие святые места и выполняющие некоторые магические обряды, по образу жизни кардинально отличаются от обычных людей. Часто они платят серьезную цену здоровьем и лич-

ной судьбой за это занятие и таким образом как бы “откупаются” от оценок своего морального облика от общества, пользующегося их услугами.

Очевидно, подобные *persona non grata* присущи всем традиционным обществам. Их черты нарочитой свободы от норм в определенной мере унаследовали современные деятели искусства, по отношению к поведению которых также в обществе существуют некоторые ролевые ожидания.

Радикал может инкорпорироваться не только в живых людях, но и в виде собственно идей. Так, сюжет-клише о несчастных влюбленных – жертвах произвола родителей – широко распространен на Востоке, в т. ч., среди армян. Исторически он сыграл значительную роль в формировании устойчивой ассоциации между любовью и браком, немислимой в более ранних формах традиционного общества. Сентиментальные истории, чаще всего распространяемые бродячими певцами, создали психологический фон, на котором с течением времени произошла значительная либерализация брачных законов. Любовная лирика господствовала также в гадальных и рабочих песнях, знаменуя с одной стороны веру в действенность древней магии и знамений, с другой – претензию на противопоставление любви константам общественного положения или состояния, господствующим в традиционном законе. В переходных формах, впрочем, зафиксирована некая двойственность, фактически, двойной стандарт, когда одни и те же люди плакали над песнями и историями ашугов, обвиняя бессердечных родителей – и предписывали своим детям воздержание от добрачных романтических отношений.

Радикалы обеспечивают эволюцию традиционной системы, одновременно все остальные ее элементы, константы и переменные, только еще более утверждают или сохраняют саму традицию, направлены на ее пластичность и адаптивность, а не на собственно изменение.

Элементы кардинальных перемен выявляются более структурированным образом. Это выборные элементы, выступающие в “зазорах” закона, как то – обязательна женитьба, но выборна невеста независимо от того, кому принадлежит право такого выбора. Выборны средства излечения от болезней, методы добывания средств к существованию и т. д.

Одним из важных выборных переменных общественной морали, способных к кардинальным изменениям, является обвинение. Напри-

мер, необходимо участвовать в общественном наказании какого-либо поступка или образа жизни, но каждый волен выбирать, как относиться к обвиняемому – с порицанием или сочувствием, проклясть или поминать его молитвой. “Выборные” элементы, присоединяясь к радикалам, могут усилить их, но в случае радикальных перемен как раз эти элементы как наиболее эмоционально окрашенные и принимают на себя функцию сохранения традиции. Оценка акта обвинения с точки зрения такой “свободы совести” дает возможность противопоставления также и новым нормам, особенно в случаях их насильственного внедрения.

Элементы изменчивости могут выступать также в качестве логики “от противного”, т. е. служить отрицательным примером и таким образом обосновывать, утверждать существующие устои. Это наиболее распространенный метод традиционного воспитания в семье, и существенной его частью являются назидательные басни и легенды. Иногда, кумулируясь в качестве определенной массы отрицательных примеров, они начинают переосмысливаться и давать начало новому комплексу идей. Такая перемена может быть зафиксирована в динамике взаимоисключающих поговорок, таких как “Сделай добро и брось его в воду, рыбы не увидят – Бог узнает” и “У делающего добро голова с дыркой”. Переменные разносятся по разнохарактерным информативным единицам и либо поддерживают константы, либо усиливают радикалы.

Высшей ступенью перехода от константы к неустойчивости является свобода. С точки зрения традиционного человека свобода настолько же неизмерима, как и вечность. Поэтому она конкретизируется в двух формах – хаос (принципиальная анархия) и отрицательный придаток к другому элементу. В последнем случае это скорее необходимость изменения константы, т. е. свобода (в смысле “освобождение”) от чего-либо. Здесь переменная вступает в открытый конфликт с традицией как комплексом констант. Идея анархии в основном чужда традиционным обществам, хотя большинству культур присуща идея временного управляемого хаоса – карнавала [3.С.12-20].

Традиционная система может быть закрытой или частично открытой. Переменная открытости детерминируется конкретной исторической реальностью, как то условиями жизни этнического или религиозного сообщества, их окружением и контактами, достаточно длительным опытом, который также может приводить к модификации норм и законов. В открытой системе (напр. при наличии внедренного

обязательного образования) традиция практически входит в стабильную взаимосвязь с другой культурой, перенимая у нее новые формы и содержания, питаясь другой культурой и частично питая ее. Тогда как в закрытой системе свобода предотвращаема и наказуема, поскольку противопоставлена адаптации, в открытой системе метаморфозы становятся средством к адаптации. Психологической границей для вырождения данной традиции является сознательное или автоматическое согласие большинства его членов на ассоциирование адаптации с изменениями внутри традиции. Неслучайно поэтому, что одним из наиболее распространенных способов нивелирования культур в имперских политиках всегда было использование общего языка и образования, основанного на этом языке [2.С.67-69,93].

Одним из аспектов диалектики постоянства и изменчивости является антиномия статичность/движение. Если рассматривать эту проблему в сфере изобразительного искусства классической древности, можно заметить, что существовали довольно жесткие каноны изображений божеств и обожествленных людей, в т. ч. канон неподвижности и “застывания в движении”. Так, божеств Древнего Востока часто можно распознать исключительно по канонической позе и атрибутам, между тем в тех же культурах известны гораздо более свободные изображения людей в различных позах, при работе, в танце и т. д. Демаркационная линия между неподвижностью и подвижностью проходит по изображениям людей, исполняющих ритуал, в частности, жрецов, часто так же застывших в жесте, как и сами божества. Такие изобразительные каноны легко перенимались соседними культурами, понемногу превращаясь в требования хорошего вкуса. Эти каноны жили веками, и многие из них можно распознать не только в изображениях и осмыслениях христианских святых [1.С.40-41], но даже в советском искусстве, например, в канонических позах изображений Ленина. Очевидно, неподвижность воспринималась в плане вечности и неизменности, а застывание в позе движения с одной стороны олицетворяло “вечное движение”, с другой – изменчивость как характер данного божества.

Динамическая структура традиции мыслится не столько как чисто социальная процессуальность, сколько как модификация мировоззрения, перемена мифа-парадигмы. При этом внутри самой традиции любой элемент может соединяться и сталкиваться с любым другим элементом, разрастаться в значении или редуцировать до формального элемента, лишённого сакральной или экзистенциальной значимости.

Носителями мифа-парадигмы и элементов традиции являются не статистические единицы, а живые люди, так что кардинальные перемены могут привести как к уничтожению традиции при физическом существовании ее носителей, так и к гибели самих людей, неспособных сжиться с требованиями новой реальности.

Приложения

* Эта двоякость в смысле непротиворечия сохранения культурного наследия принципам развития (прогрессизма) выражается, например, в следующем положении международной Конвенции о сохранении нематериального культурного наследия: “For the purposes of this Convention, consideration will be given to such intangible cultural heritage as is compatible with existing international human rights instruments, as well as with the requirements of human respect among communions, groups and individuals, and of *sustainable development*” (курсив мой-Л.С.) [5.Р.11].

Список литературы

1. Аверинцев С. К уяснению смысла надписи над конхой апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство и художественная культура домонгольской Руси, М.: Наука, 1972, с. 25-49.
2. Андерсон Б. Воображаемые сообщества, М.: Канон Пресс Ц, 2001.
3. Бахтин М.М. Собрание сочинений в семи томах, т. 4 (2), М.: Языки славянских культур, 2010.
4. Бурдые П. Практический смысл, СПб: Алетейя, 2001.
5. Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, Basic Texts, Article 2: Definitions, UNESCO, Paris, 2008.
6. Ա. Էսու. Ժամկոչյան, Աստվածաշունչը և հայ ավանդական մշակույթը, Եր., ԵՊՀ հրատ., 2012 [Жамкочян А. еп., Библия и армянская традиционная культура, Ереван, Изд-во Ереванского университета, 2012].
7. Աղ. Մխիթարեանց, Փշրանքներ Շիրակի ամբարներից, ԷԱԺ, գ. Ա, Մսկուլա-Վաղարշապատ, 1901 [Мхитарянц А., Россыпи из амбаров Ширака // Эминский этнографический сборник, кн. 1, М.: Вагаршапат, 1901].
8. Oberg K., Cultural shock: Adjustment to New Cultural Environments// Practical Anthropology 7, Indiana University, 1960.
9. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М.: Эдиториал УРСС, 2001.
10. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций, М., “Изд-во АСТ”, 2003.
11. Элиаде М. Космос и история, М.: Прогресс, 1987.

РОЛЬ МОРАЛЬНОГО ДИАЛОГА В РАЗВИТИИ КОММУНИТАРНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Черепанова Мария Владимировна

ассистент кафедры философии

Национальный исследовательский Томский политехнический университет
Россия, г. Томск

Сообщество в коммунитарной парадигме является важнейшим элементом социальной структуры, обеспечивающим политическую справедливость и моральное благополучие. Понятие сообщества в коммунитаризме варьируется и иллюстрируется множеством различных примеров: от нуклеарной семьи до государства или нации. Размытость и смысловая неопределенность ключевого для коммунитаризма термина вызывает неизменную критику со стороны его оппонентов. Желая внести ясность в сложившуюся ситуацию, один из лидеров коммунитаризма, Амитаи Этциони, выделяет три характеристики, очерчивающие границы понятия.

Во-первых, сообщество порождает сеть аффективно-нагруженных связей между группами лиц, связей, которые пересекаются, тем самым усиливая друг друга. Во-вторых, сообщество требует приверженности набору общих ценностей, норм и смыслов, общей истории и идентичности – одним словом, общей культуре. В-третьих, сообщество характеризуется относительно высоким уровнем «отзывчивости» [11.Р.5]. Последняя характеристика позволяет исключить из числа сообществ объединения, которые притесняют своих членов, следуя интересам отдельных групп лиц; а также удовлетворяют ложные потребности участников, игнорируя потребности истинные («неаутентичные сообщества»). Согласно данным характеристикам, сообщество представляет собой не просто объединение лиц, выступающих в качестве свободных агентов, но корпорацию, члены которой обладают идентичностью, общими ценностями и целями, способную действовать как единое целое. С точки зрения Этциони, именно сообщества создают социальный контекст индивидуальных действий.

Принадлежность человека к нескольким сообществам может привести к этической неопределенности. Эта ситуация заставляет рефлексировать, искать пути выхода из напряженности, возникшей вследствие иногда совпадающих, а иногда и противоречащих обяза-

тельств, порожденных множественными социальными идентичностями. В итоге ситуация преодолевается нахождением общих ценностей – точек соприкосновения: сообщества должны взаимодействовать, сохраняя при этом исходное своеобразие. На сегодняшний день концептуализация ценностных оснований сообществ с позиции коммунитаризма остается актуальной и составляет теоретико-методологический фундамент многих социальных исследований [1.С.7].

Рассуждения по выработке универсального метода разрешения этических конфликтов Этциони начинают с вопроса, откуда берутся ценности и смыслы конкретного сообщества? Можно предположить, что ценности передаются из поколения в поколение в процессе социализации и в этом смысле являются традиционными. Однако традиция не является единственным источником ценностей. Принятие новых ценностных установок может инициироваться одним человеком (в качестве примера Этциони приводит имена М. Лютера, Р. Карсон и М. Бубера) [8.Р.7], но для обретения социальной значимости, они должны быть восприняты многими людьми. Выработка общих ценностных ориентиров и смыслов в рамках сообществ происходит на основе морального диалога [7.Р.27].

Моральный диалог представляет собой социальный процесс, опирающийся не только на факты, логику и рациональные доводы, но и на активное обсуждение ценностных установок всех, кто вовлечен в диалог (всех участников сообщества). С точки зрения Этциони, существует, по меньшей мере, три причины включения моральных диалогов в процесс принятия решений. Во-первых, участники сообществ не двуногие компьютеры с мощным программным обеспечением, способные мгновенно анализировать сложнейшие ситуации и принимать на этой основе рационально-взвешенные решения. К тому же моральные дилеммы намного сложнее любых комбинационных игр. В сравнении с жизненными коллизиями даже пространство шахматного мира выглядит простым и схематичным: в нем всего два игрока, которые владеют всеми исходными данными, знают ходы и правила. Участники же диалогов зачастую обладают гораздо меньшей осведомленностью, поэтому говорить о рациональности принятых решений не представляется возможным, также в сообществе в ходе диалога может измениться и число игроков, и правила, по которым ведется обсуждение. Во-вторых, участниками моральных диалогов являются не частные лица, но группы, или их прямые представители, или лица, чей выбор в значительной степени определен их членством в различных сообще-

ствах. То есть в моральном диалоге всегда отражена именно позиция сообщества, а не отдельного лица [6.Р.592]. Наконец, в-третьих, многие социальные проблемы имеют глубокие нравственные основания, поэтому факты и логическая аргументация не играют решающей роли в их решении. Вопросы, которые при первом рассмотрении кажутся «формальными», в ходе обсуждения раскрывают свою ценностную природу (так вопрос об импорте томатов из Мексики в США оборачивается обсуждением того, стоит ли рисковать здоровьем населения ради соблюдения принципов свободной торговли и сохранения добрососедских отношений) [5.Р.35].

Примером морального диалога может служить обсуждение вопроса о введении смертной казни. В этом диалоге ключевыми аргументами становятся не конкретные факты, а моральная допустимость принимаемых решений: имеет ли право государство распоряжаться жизнями людей; стоит ли оставлять жизнь людям, совершившим серьезные преступления, чтобы избежать фатальной ошибки в отношении одного невинного человека и т.д. Подобные диалоги возможны как в новых, так и в оформившихся сообществах с целью поиска новых путей развития.

Не существует единственно верного пути реализации морального диалога. Он может быть инициирован политическим, религиозным или общественным лидером, который готов на личном примере продемонстрировать приверженность новым ценностям, вовлекая тем самым других лиц в обсуждение возникших противоречий. Отправной точкой морального диалога может послужить конкретный драматический случай, возникший вследствие неразрешенности моральной дилеммы. Когда сообщество вступает в диалог о том, какой вариант решения является верным, возникают дискуссии, на первый взгляд беспорядочные и бесконечные. Однако именно в процессе подобного свободного обсуждения происходит трансформация моральной культуры сообщества – полемика становится основой взаимного обучения. Крайние ценностные установки вступивших в диалог часто трансформируются, образуя «срединную» позицию. Так осуществляется саморегулирование сообщества без вмешательства государства.

Моральный диалог не должен подчиняться строго определенному регламенту, но это не означает, что он не подчиняется вообще никаким правилам: полное их отсутствие может привести к перерастанию диалога в конфликт. В рамках морального диалога существуют определенные процедуры, направляющие его развитие и отличающие

его от совещательной (делиберативной) модели. Этциони выделяет три таких процедуры. Первой, одной из наиболее часто используемых процедур, является апелляция к общим – «перекрывающим» – ценностям, разделяемым всеми сторонами-участниками обсуждения. Использование таких ценностей позволяет преодолеть партикуляризм отдельных позиций посредством апелляции к универсальным общечеловеческим ценностям. Примером может служить спор о допустимости курения в общественных местах. На первый взгляд, может показаться, что это типичный конфликт интересов: права одной группы выступают против прав другой. Однако обе группы разделяют ценность личного пространства и его неприкосновенности и согласны с тем, что никто не имеет права его нарушать. Так как некурящие люди не вторгаются в личное пространство курящих, именно их права являются приоритетными в данной ситуации.

Используя подобные аргументы, можно прийти к общему пониманию проблемы и ее совместному решению, не прибегая к введению жестких запретов извне [7.Р.28]. Апелляции к общим ценностям могут не быть столь четко артикулированы. Принятие решения может сопровождаться утверждением, что та или иная мера не совместима с понятием свободного, уважающего себя сообщества. Как правило, подобные аргументы базируются не на конкретных фактах (например, нет твердой уверенности в том, что принятое решение приведет к ограничению свобод), а на ценностных представлениях участников сообщества.

Вторая возможная процедура морального диалога заключается в ведении в диалог третьей ценности, которая могла бы объединить противоборствующие стороны. Так, в качестве ценностного основания в споре двух политических партий может выступить борьба с экологическими или социальными проблемами.

Третья процедура ведения морального диалога – использование оппозиционными сторонами образования, убеждения и авторитета лидера для того, чтобы убедить несогласных членов примкнуть к позиции большинства. По мнению Этциони, это скорее шаг в сторону, нежели отступление назад (отказ от принципа всеобщего добровольного согласия). При этом, конечно, возникает опасность злоупотребления властью и манипулятивного внушения выгодного отдельным лицам мнения. Однако Этциони полагает, что мнение каждого человека выстраивается на глубоких нравственных основаниях в ходе дли-

тельной социализации и не может быть одновременно изменено рекламой и пропагандой.

Помимо общих процедурных подходов к ведению морального диалога, Этциони выделяет правила, которых следует придерживаться его участникам. Первым и основным правилом ведения морального диалога является толерантное отношение его участников друг к другу. Стороны, принимающие участие в обсуждении, должны понимать, что являются членами одного и того же сообщества, поэтому нет смысла в «демонизации» оппозиционной стороны, ее «очернения» и представления в негативном свете. Подобный подход дискредитирует идею морального диалога, жизненно важным условием которого является взаимная вежливость его участников.

Еще одним правилом ведения морального диалога является уважение моральных устоев и убеждений оппонентов. У каждой группы есть особо важные и чтимые ценности, а также «темные моменты истории», к которым не следует апеллировать в ходе обсуждения [5.Р.37]. Это правило основано на тонкой границе между свободой слова и сдержанностью суждений; на понимании того, что неосторожно произнесенная фраза может перевести моральный диалог в плоскость культурного конфликта.

Выявление общих в масштабе всего общества ценностей также происходит в ходе моральных диалогов, которые соприкасаясь и пересекаясь, перерастают во всеобщий диалог – мегалог [9.Р.92]. Этциони связывает возможность возникновения мегалогов с драматическими событиями, так или иначе затрагивающими интересы всех социальных групп (например, попадание нефтепродуктов в океан вследствие техногенных аварий вызывает обсуждение проблем защиты окружающей среды и актуализацию ценности экологической безопасности). Мегалоги по своему характеру, так же, как и моральные диалоги в рамках отдельных сообществ, часто являются непоследовательными и эмоциональными. Но они вовлекают широкие массы людей в рассмотрение, переосмысление и перестройку ценностей и моральных обязательств и необходимы для инициирования социальных изменений. Одной из отличительных черт благополучного общества является именно то, что общие ценности вырабатываются сообща, а не предписываются «сверху» [9.Р.91].

Этциони отмечает, что его позиция в отношении моральных мегалогов подвергается критике на том основании, что они отражают не истинные предпочтения общества, а мнение, навязанное средствами

массовой информации, крупными корпорациями, и влиятельными политическими фигурами. Отчасти соглашаясь с оппонентами, Этциони подчеркивает, что осуществление моральных диалогов возможно лишь в условиях коммуникативной гармонизации, когда государство гарантирует гражданам благоприятные экономические, социальные и интеллектуальные условия, позволяющие им участвовать в мегалогах. Примером такого рода коммуникативной гармонизации может служить Интернет-пространство.

Этциони не считает, что сообщества должны вытеснить государство и рынок из регулятивной сферы, но настаивает на перераспределении социальных полномочий: каждый из трех партнеров имеет сильные и слабые стороны, каждый способен решить отдельные социальные проблемы лучше, чем другие, и если полномочия будут правильно распределены, они будут дополнять друг друга. В то время как государство и рынок отвечают за задачи инструментального характера, сообщества поддерживают моральный порядок. Например, сообщества способны эффективно выполнять ряд социальных миссий, связанных с профессиональным консультированием, оказанием медицинской помощи и правоохранительными действиями на локальных территориях.

Консенсус, достигнутый в ходе морального диалога, для Этциони – основное условие реализации коммунитарной модели этики, основанной на взаимосвязи морального индивида и ответственного сообщества. Данная модель призвана не только зафиксировать разрыв между сущим и должным в процессе развития сообществ, но и направить на поиск общих ценностных и нравственных ориентиров, которые найдут свое отражение в формальных и неформальных требованиях и установках этического характера. Согласно парадигме коммунитарной этики, индивид не просто принимает этические принципы своего сообщества и следует им, невзирая на личный интерес, или допускает определение этого интереса лишь ценностями данной группы. С точки зрения Этциони, участники сообщества находятся одновременно под влиянием полезности и моральных обязательств, соотношение данных факторов и их влияние на индивида может варьироваться в зависимости от исторических и социальных условий [10.Р.63].

Достижение баланса между интересами участников сообществ базируется на основополагающем подходе: различие внутри единства [4]. Этот принцип предполагает наличие основных, разделяемых всеми членами общества, ценностей, формирующих «социальный ске-

лет». В то же время внутри общества могут возникать сообщества с собственными обычаями и структурами, не вступающими в конфликт с общим для всех групп ядром [4]. Наличие общих для всех членов сообщества ценностей, их интернализация новыми участниками создают основу для социальной самоидентификации, играющей важную роль в формировании в объединении усилий людей для поддержания стабильного развития общества и его институтов.

Целью развития сообществ является становление нового справедливого социального устройства, в котором будет обеспечен баланс между правами и ответственностью сообществ, интересами индивидуальными и социальными – автономией и общим благом. В этом процессе важно исключить воздействие на сообщество какой-либо идеологии или религии, ограничивающей индивидуальные свободы, и опираться преимущественно на образование, веру и моральный диалог. Помимо этого необходимо определить комплекс основополагающих ценностей, развитие которых – одна из приоритетных задач здорового общества [4]. Выполнение этих условий является основой для создания новой модели социальной организации, определяемой Энциони как «хорошее общество». Понятие «хорошего общества» предполагает выявление на уровне эмпирического описания определенных, всеми признанных нормативных элементов, о сохранении которых данное общество заботится. В отношении к этим ценностям, общество через свои социальные механизмы предпочитает одну каноническую форму поведения другим [1.С.40]. Энциони в числе основных признаков «хорошего общества» называет следующие: «в нем люди рассматривают друг друга как цели в себе, а не просто как средства; как целостных личностей, а не как фрагменты; как членов сообщества, связанных узами привязанностей и обязательств, а не только как работников, покупателей и продавцов или даже сограждан» [12.Р.11].

Важнейшим инструментом построения хорошего общества является голос морали, убеждающий людей вести себя в соответствии с общим благом. Он может иметь внутренние, индивидуальные истоки или же внешние. Во втором случае он проистекает из мнения других людей, входящих в сообщество и отражает потребность человека в одобрении и признании со стороны других членов группы. Следование голосу морали определяет высокий уровень развития общества, так как при этом исчезает необходимость расширения сферы действия строгих законов, регламентирующих действия людей. Голос морали сообщества не является принудительным в той же степени, что и госу-

дарственные законы: он может выдвигать доводы в свою пользу, убеждать, осуждать, но не может повлиять на окончательное решение, принимаемое человеком, который в случае своего несогласия может покинуть сообщество. С точки зрения Этциони, отдельные голоса морали не всегда пересекаются, но, если это происходит, они вступают в моральный диалог, который и приводит к выработке новых общих ценностей.

Таким образом, в современных условиях, по мнению Этциони, основным источником моральных ресурсов являются именно сообщества, воссоздающие в ходе морального диалога добродетели и этические кодексы, разрушенные индивидуализмом. При этом сообщество необязательно должно носить территориальный характер. Это связано с тем, что пространство морального опыта в условиях культурной динамики простирается далеко за пределы традиционных сообществ (семья, школа, религия) и включает в себя множество дополнительных площадок, как реальных, так и виртуальных, на которых образуются новые сообщества, включающиеся в коммуникативную кооперацию. Так, одной из распространенных форм сообществ, оказывающих прямое или опосредованное влияние на современный социум, являются профессиональные сообщества. С позиций Этциони, подобные сообщества представляют собой важные коммунитарные платформы, на которых протекает моральный диалог.

Если на заре своего возникновения профессиональные сообщества (в виде цехов, гильдий, союзов и пр.) могли отстаивать интересы своих участников и игнорировать при этом интересы людей, находящихся за пределами профессиональной группы, то в современном мире, с позиции Этциони, происходит смена ориентиров развития: цели сообщества встраиваются в общесоциальный контекст и определяются «новым золотым правилом»: «уважай и поддерживай нравственный порядок в обществе, если хочешь, чтобы общество уважало и поддерживало твою независимость» [3.С.317]. При этом «новое золотое правило требует, чтобы разрыв между индивидуальными предпочтениями и социальными обязательствами сокращался за счет расширения сферы нравственной ответственности людей; речь идет не об обязательствах, навязываемых силой, а об ответственности, воспринимаемой человеческим долгом, ибо человек полагает, что она возложена на него совершенно справедливо» [Там же.С.322]. Ответственность, которую принимают на себя профессиональные сообщества, как правило, не ограничивается узкой сферой их деятельности, а простирается

далее, в область общественных интересов, то есть включает в себя идею общего блага, при этом также происходит тесное переплетение профессиональных стандартов и этических принципов.

Моральный диалог в концепции Этциони представляет собой важнейшее средство взаимодействия, реализуемое во всех измерениях социальной структуры: он может осуществляться как между локальными сообществами, так и между сообществом и государством. Для того чтобы моральный диалог достиг своей цели и стал основанием для выработки общих ценностных оснований, должны выполняться основные правила и процедуры проведения морального диалога. Ценностный консенсус в ходе морального диалога, достигается принятием на себя иных ролей. Это служит для демонстрации иных сценариев, иной логики поведения, вследствие чего социокультурная реальность предстает перед субъектом не как множественность автономных этических установок, а как целостная система коллективного действия.

Список литературы

1. Олейников А. А. Сообщество в теории // Труды Русской антропологической школы. 2013. Т. 12. С. 5–32.
2. Чукин С. Г. «Хорошее общество» и его противники: к проблеме концептуализации ценностей в социальной науке // Вопросы философии. 2009. №5. С. 36–46.
3. Этциони А. Новое золотое правило. Сообщество и нравственность в демократическом обществе // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. М., 1999. С. 309–337.
4. Этциони А. Различие внутри единства. Режим доступа: <http://antropotok.archipelag.ru/text/a057.htm> (дата обращения: 13.07.2014 г.).
5. Etzioni A. Deliberations, Culture Wars, and Moral Dialogues // The Good Society. A PEGS Journal. 1997. Vol. 7. P. 34–38.
6. Etzioni A. Ethics, Development and the Need for a New 'Paradigm' // Journal of Regional Policy. 1991. Vol. 11. P. 587–599.
7. Etzioni A. Moral Dialogues in Public Debates // The Public Perspective. 2000. Vol. 11. P. 27–30.
8. Etzioni A. Organ Donation: A Communitarian Approach // Kennedy Institute of Ethics Journal. 2003. Vol. 13. № 1. P. 1–18.
9. Etzioni A. The Good Society // Journal of Political Philosophy. Vol. 7. P.83–96.
10. Etzioni A. The Moral Demension. Toward a New Economics. N.Y., 1988. 300 p.
11. Etzioni A. The Responsive Community: A Communitarian Perspective // American Sociological Review. 1996. Vol. 61. P. 1–11.
12. Etzioni A. The Third Way to a Good Society. London, 2000. 63 p.

АКСИОСФЕРА ЭКОЛОГИИ КАК ВАЖНЕЙШАЯ ЧАСТЬ СОВРЕМЕННОГО КУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА

Шлюндт Светлана Александровна

кандидат географических наук, доцент,
доцент кафедры туризма и гостеприимства
ФГБОУ ВПО «Уральский государственный педагогический университет»
Россия, г. Екатеринбург

Структура современного социального пространства может быть представлена в виде набора сфер, выделяемых при рассмотрении его отдельных структурных единиц. В качестве важнейшей структурной единицы социального пространства может быть рассмотрено культурное пространство, которое многие исследователи рассматривают как способ окультуривания естественного пространства, в недрах которого появился человек.

Вопросам гармоничного взаимодействия социума с окружающей природной средой, его сущности, особенностям, проблемам формирования экологической аксиологии посвящены многочисленные исследования: А.А. Вербицкого, С.Н. Глазачева, С.С. Кашлева, О.Н. Козловой, Н.П. Мамедова, К.И. Шилина, Н.Ф. Реймерса, Н. Кокшарова, Е.В. Асафова, С.В. Павлова, В.Н. Майстренко, Н.К. Курамелиной. Однако в работах не достаточно полно раскрыты процессы, формирующие ценностное пространство экологии в рамках культурного пространства. Поэтому цель статьи выявить механизмы формирования и функционирования аксиосферы экологии в современном культурном пространстве.

Все авторы, изучающие культурное пространство, рассматривают его как многозначное понятие, которое имеет географические, исторические, социальные, политические и культурные корни. Культурное пространство современности это сложная многофункциональная система, состоящая из большого количества подсистем, которые взаимодействуя друг с другом, обуславливают существование культурного пространства в целом. Большое количество подсистем в составе культурного пространства обусловлено, прежде всего, природной неоднородностью территории. Изначально появление и формирование культурного пространства как единого целого определялось физико-

географическими особенностями территории [2.С.147]. Можно говорить о том, что в рамках каждой природной экосистемы происходит формирование культурной идентичности населения. Современное культурное пространство может быть представлено как единство двух блоков естественно-географического и культурно-исторического.

Культурное пространство современного общества может быть рассмотрено как сумма культурных пространств, сформировавшихся на отдельных природных территориях под влиянием ведущих физико-географических и экологических факторов, которые в свою очередь обусловили формирование лингвистического слоя культурного пространства, различных видов хозяйственной деятельности, выделение этнических общностей, а вместе с ними и экологических традиций этносов.

То есть объединение внутри культурного пространства всех сторон социальной жизни современного общества определяет, что в современных условиях вне поля культурного пространства невозможна реализация тех или иных моделей дальнейшего развития общества. Именно в культурном пространстве происходит выработка и реализация решений, касающихся практически любого сектора жизни: реализуются программы устойчивого развития общества, строится современная экономическая политика, разрабатываются внутригосударственные и международные политические решения и т.д. [3.С.29].

При таком подходе культурное пространство необходимо рассматривать как экокультурную целостность в различных сегментах социокультурной деятельности. Культурное пространство является своеобразным конструктором взаимоотношений общества и природы на современном этапе развития.

Культурное пространство представляет собой единое смысловое поле, через которое проецируются ценностные основания, проявляющиеся во всех видах антропологических практик. Оно может быть рассмотрено как системная целостность нескольких уровней:

- культурное пространство природы,
- культурное пространство социума,
- культурное пространство человека.

Таким образом, оно становится совокупностью культур, которые были сформированы в процессе жизнедеятельности человека. Все типы культуры, формирующиеся в рамках культурного пространства, на всех уровнях взаимодействуют друг с другом и взаимопроникают друг в друга, образуя единое целое, не повторяя друг друга. В рамках куль-

турного пространства культура выступает как специфическая целостность природного, социального и индивидуального начал, сохраняющих качественное своеобразие. Она актуализируется как феномен, объединяющий эти начала, обладая системным свойством, являясь гармонией «мер природного и социального» (Гераклит).

В системе культурного пространства человек является системообразующим началом, агентом, конструктом и субъектом культуры. Место человека в культурном пространстве определяет центр и периферию культуры, основные направления ее развития. Необходимо отметить, что в качестве «ядра культурного пространства» рассмотрены ценности, нормы поведения, являющиеся общими для всех времен и всех обществ. В целом культурное пространство представляет собой определенный ценностный ареал, сформированный в процессе культурного и исторического развития.

Ядром формирования современной научной картины мира в XXI в. становится экология. В настоящее время уже практически нет ни одной «чистой» науки, все научное знание пронизано и преобразовано экологией. Поэтому еще в XX в. термин «экология» был распространен и на духовную сферу. В культурном пространстве происходит совмещение социального с природным, их единение. За многовековую историю взаимодействия общества и природы сложилась определенная система социальных отношений, в которых сформировались материально-этические нормы, взгляды, установки, определяющие характер взаимодействия человека и природы в культурном пространстве и являющиеся элементами ценностной сферы в рамках культурного пространства. В настоящее время можно говорить о формировании аксиосферы экологии в современном культурном пространстве [4.С.45].

Аксиосферу экологии можно рассматривать как в онтологическом так и в гносеологическом аспектах.

Онтологический аспект взаимодействия объективного бытия и субъективного бытия ценностей в духовном мире каждого человека существовал на всех этапах развития цивилизации. Основные формы проявления и функционирования аксиосферы экологии в онтологическом плане – это потребности и интересы к окружающей природе, которые регулируют поведение людей по отношению к ней.

Гносеологический аспект аксиосферы экологии проявляется в связи с познавательной, практической и оценивающей деятельностью людей по отношению к природной среде и природным ресурсам.

С другой стороны аксиосфера во многом определяет поведение общества и каждого индивида и является регулятором этого поведения. В гносеологическом аспекте заложен высший критерий постижения ценностей – это практическая деятельность, показывающая глубину усвоения этих ценностей.

Таким образом, механизм образования ценностных ориентаций, функционирует следующим образом: в ходе онтогенетического развития человек постепенно усваивает определенные ценности, становясь их носителем, а затем эти ценности находят свое отражение в практической деятельности, как отдельного социума, так и общества в целом. Следовательно, ведущим звеном в современной аксиосфере является индивид (личность), так как от уровня сформированности системы ценностей у каждого человека зависит уровень сформированности аксиосферы в обществе. Аксиосфера экологии как интегральная система ценностных связей и отношений к миру природы сформировалась на заре развития цивилизации и утвердилась в духовном мире каждого человека. Она несет в себе многовековой опыт взаимодействия и общения людей, в котором представлена сложившаяся система регулятивов человеческой деятельности.

На современном этапе развития общества сформированность аксиосферы экологии проявляется в накопившихся знаниях о ценностях природы и практической деятельности людей по отношению к окружающей природной среде.

Поэтому в настоящее время необходимо расширять и укреплять аксиосферу экологии в двух основных направлениях, без которых невозможно ее существование и функционирование:

- создание новых ценностей в процессе познания окружающей природы и постоянного взаимодействия со всеми компонентами природы;
- процесс передачи культурного наследия от поколения к поколению.

Под культурными ценностями понимаются нравственные и эстетические идеалы, а также нормы и образцы поведения человека в окружающей природной среде.

Рассматривая концепцию формирования аксиосферы экологии на различных уровнях можно выделить важнейшую составляющую этого процесса – процесс усвоения ценностей, который происходит в процессе обучения. Для формирования ценностного отношения

к окружающему миру у студентов высшей школы была разработана специальная педагогическая модель.

Модель формирования ценностного отношения к окружающему миру в процессе обучения в высшей школе. Предполагаемая модель образовательной среды вуза включает в себя пять взаимосвязанных блоков. Она представляет собой логически последовательную систему элементов, включающих: концептуальные подходы, цель создания образовательной среды, ее содержание, педагогические условия функционирования среды, предполагаемый результат обучения в новой образовательной среде [1.С.115].

Раскроем содержание основных блоков модели.

Концептуальный блок.

Основой концептуального блока являются: концепция коэволюции человека и природы как необходимого условия успешного существования человека в биосфере, а также концепция ноосферного образования, направленная на формирование ценностного отношения к миру природы и духовно-нравственного развития молодого поколения, которое берет на себя ответственность за развитие природы и общества.

Базируясь на данных концепциях основными подходами для разработки модели образовательной среды вуза могут быть следующие: аксиологический, природосообразный, системный, культурологический, гуманистический.

Аксиологический подход наиболее важен, так как он основан на общечеловеческих ценностях, имеющих непреходящую значимость. Для каждого вида человеческой деятельности характерны свои основания, оценки, критерии и т.д. Только аксиологический подход позволяет выявить проблемы, установить их иерархию и определить стратегию и способы их решения.

Природосообразный подход предполагает необходимость следования объективным законам природы в обучении для создания условий, позволяющих раскрыть научный потенциал каждого студента.

Системный подход позволяет рассматривать общество и природу как целостную систему, состоящую из комплекса взаимосвязанных элементов. Он позволяет не только выявлять новые проблемы, но и выделять объекты, которые будут в наибольшей степени задействованы в той или иной экологической ситуации.

Культурологический подход как общенаучный метод в качестве ведущего положения включает понимание и рассмотрение любого

объекта, в том числе и объекта природной среды как культурного явления, тем самым укрепляя взаимосвязь мира природы и человека.

Гуманистический подход обуславливает необходимость осмысления новой социально-экологической функции высшего образования. Все подходы взаимосвязаны и взаимодополняют друг друга и обеспечивают реализацию принципов организации образовательной среды вуза.

Целевой блок.

Целевой блок модели представлен единством цели и задач образовательной среды. Цель определена социальным заказом: необходимо создать образовательную среду в вузе, обучаясь в котором, каждый студент осознавал бы необходимость сосуществования в мире с природой не только теоретически, но и на практике, через собственную культуру и поведение. Цель конкретизируется в задачах: формирование у студентов ценностей, норм и правил поведения в современном культурном и природном пространстве.

Содержательный блок.

Главная функция образовательной среды вуза – это профессиональная подготовка студентов. Содержание и уровень профессиональной подготовки зависят не только от соответствующих технологий, но и от ценностей и целей, которые реализуются в процессе профессиональной деятельности.

Таким образом, суть многоуровневого процесса профессиональной подготовки студентов в вузе можно выразить следующей формулой: «ценности – цели – средства и методы – сфера деятельности». Эта формула наглядно показывает, что любая деятельность в качестве мировоззренческого основания имеет определенную систему ценностей и идеалов, которые определяют меру ее социальной и индивидуальной значимости, а, следовательно, ядром любой образовательной среды должно быть ценностное основание.

Ценностное основание образования – это не совокупность отдельных ценностей, а мировоззренческий фундамент, т.е. система конкретных форм ценностного отношения человека к окружающему миру. Ценностное основание образовательной среды формирует мотивацию образовательной деятельности личности. В современных условиях общемирового экологического кризиса доминантными становятся экологические ценности. Поэтому в качестве ценностного основания современной образовательной среды можно рассматривать аксиосферу экологии. Она несет в себе особую мировоззренческую нагрузку

и является основой формирования современной научной картины мира, в ней сфокусирован огромный потенциал.

Технологический блок.

Представлен педагогическим алгоритмом, обеспечивающим создание определенной образовательной среды, то есть предполагает, прежде всего, создание определенных педагогических условий в рамках образовательной среды вуза. К таким педагогическим условиям могут быть отнесены:

- межпредметная интеграция;
- погружение студентов в различные виды эколого-направленной деятельности на всех этапах их профессионального обучения;
- организация активной практической деятельности студентов в профессиональной сфере на основе накопленного опыта решения теоретических эколого-профессиональных задач;
- преобладание активных форм обучения;
- развитие профессиональной научно-исследовательской самостоятельности на основе создания проектов, чтобы показать пути изменения актуальных экологических вопросов образовательной ситуации.

Важную роль в формировании образовательной среды вуза играют методы организации образовательного процесса. Наиболее значимыми из них являются:

- многоаспектности;
- избыточности информации;
- экологизации образовательной среды.

Результативно-диагностический блок. Для определения уровня сформированности ценностного отношения к природе в профессиональной деятельности могут быть использованы следующие критерии:

1. Мотивационно-ценностная ориентация на профессиональную деятельность.

2. Рефлексивная саморегуляция.

Предложенная педагогическая модель позволит создать целостную систему по формированию ценностного отношения к окружающему миру студентов в ходе образовательного процесса. В результате ее внедрения произойдет углубление культурологической парадигмы в высшем образовании и усилится воспитательная составляющая в профессиональной подготовке студентов.

Список литературы

1. Беляева Л.А., Шлюндт С.А. Эколого-аксиологические основания формирования современной образовательной среды высшей школы
2. Педагогическое образование в России. 2014. №2
3. Манаков А.Г. Геокультурное пространство северо-запада Русской равнины: динамика, структура, иерархия. Псков: Центр «Возрождение», 2002.
4. Туровский Р.Ф. Культурные ландшафты России. М.: Институт Наследия, 1998.
5. Шлюндт С.А. Формирование аксиосферы экологии в современном глобализирующемся пространстве // Вестник Костромского Государственного Университета им. Н.А. Некрасова. 2012. №5

СЕКЦИЯ 6. БЫТИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ СМЫСЛОВ В СТРУКТУРАХ ЭТНИЧНОСТИ

БЫТИЕ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОГО КАК СО-БЫТИЕ

Дик Пётр Францевич

кандидат философских наук, доцент
профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин
Костанайский инженерно-экономический университет (КИнЭУ)
Казахстан, г. Костанай

Перспективы бытия Евразийского сообщества, потенциально единого в социально-культурном и политико-экономическом аспектах, во многом зависят от качества реального опыта со-бытия метаэтносов Евразии. Степень культурного взаимовлияния народов в истории региона трудно переоценить. Так, пограничные русский и германский метаэтносы знают разные времена со-бытия: от неоднозначных следствиями локальных контактов, включая лидерство в блоках жесточайшего противостояния двух мировых войн, до опыта солидарности и бесценных навыков взаимодействия в едином мире.

Из уникальной совокупности плодотворных, зачастую, к сожалению, социально нереализованных идей мыслителей, ставших теоретической основой и нашей концепции останавливаемся на видении версий конструктивного этноконфессионального со-бытия этносов у Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова (русская культура), И. Г. Фихте (германская культура).

Следует отметить теоретический гений и гражданскую позицию русских и германских мыслителей, благодаря которым их основные выводы подтверждаются жизнью, а суждения философов сохраняют ценность для методологии социального исследования этнических, в том числе этноконфессиональных процессов, остаются существенным слагаемым конструктивного научно-философского прогнозирования реальных перспектив современного, единого в многообразии человечества.

Булгаков выделяет систему Фихте среди концепций классической немецкой философии, полагая её богословием «самообожения» и «человекобожия». «В выявлении я заключается и правда фихтевской

системы как философии чистой, хотя, к сожалению, и отвлечённой ипостасности. Фихте нельзя миновать, его не может забыть философия, ибо им внесено в её историю действительно нечто новое» [6.С.516]. Альтернативное видение философии и богословия ипостасности С. Н. Булгаков талантливо представляет, в частности, истолкованием национального самосознания и солидарности народов. «Парадокс национального самосознания в том, что для последнего собственная нация практически имеет единственное и исключительное значение, подобно собственному я для человека, несмотря на то, что всё человечество состоит из я. ...Однако эта единственность есть иллюзия трансцендентального сознания. Поскольку я в самой яй-ности своей предполагает некие со-я или вне-я,- ты, он, мы, вы, они,- постольку и нация в конкретной особенности своей предполагает другие со-нации и ими ограничивается в отношении своего эгоцентризма. И как другие со-я для замкнутого я открывают врата любви, по образу триипостасной Любви, так и эти сонациональные я открывают двери к солидарности народов, и только эта открытость составляет условие здорового национального самосознания, не отравленного исключительностью эгоцентризма и заранее устраняющего идею избранности и единственности» [4.С.651].

Философ Бердяев Н. А., как известно, считает, что тип булгаковской религиозности порождает религиозный национализм, не видит ничего нового и творческого в религии С. Н. Булгакова, но ценит его как явление жизни, как мыслителя. В этноконфессиональном комплексе Булгаков оставляет приоритет за организационно-конфессиональным, а Бердяев – за духовно-этническим. Религиозно-церковное, прежде всего христианское, рассматривает в связи с духовным и этическим. Экономист по образованию, он подчиняет экономическое религиозно-этическому, за что подвергается системной критике со стороны видных экономистов и конфессиональных философов эпохи. «Можно, однако, заранее, думается мне, установить, что связь религиозного сознания и экономической деятельности должна быть приурочена не только к определённой догматике, но и ещё более к практическим выводам религии и особенно к требовательности её в данный исторический момент» [3.С.122]. Вероисповедания христианства для Булгакова вторичны, христианство первично. Молодой Булгаков, воспитанный в православной среде, временно отходит от веры. Зрелый Булгаков трагически переживает своё мимолётное увлечение модой на научно-светские ценности, и, – по словам Бердяева, –

как новое явление жизни обогащается и расширяется во многом благодаря православию, а также религии и культуре Западной Европы. Эволюция взглядов приводит православного Булгакова к исследованию протестантизма, реформации, германизма. «Только у старых славянофилов давался определённый ответ: дух славянства определяется православием. ... В то же время славянство как раса имеет в себе начала, благоприятствующие православию, с его свободой, как основной церковной стихией: оно осознает себя лишь в православии» [5.С.278]. «Но явственнее всего это обнаруживается в Реформации, которая хотя сама является духовным созданием германизма, но, по существу дела, породила новейшую культуру Германии, – её хозяйство, ее науку, ее философию. Реформация есть торжество имманентизма в христианстве, она одновременно была и обмирщением христианства, и христианским этизированием культуры. В ней борются два начала, причём с началом имманентизма связан роковой антихристианский её уклон (что вовсе не противоречит искренности протестантского благочестия)» [Там же.С.289]. Жизнь и служение в России времён гражданской войны трансформирует ценности Булгакова, ученика священника-философа Флоренского. «Скажу одно: я большую часть жизни, как Ты знаешь, возился с протестантами, и теперь, когда открылись у меня глаза и для католического богословия, я чувствую себя в родном мире, который доселе почему-то оставался чужд...» [Там же.С.187].

В отмеченных Булгаковым знаменитых речах к немецкой нации Фихте представил внятную концепцию этноконфессионального феномена, сформулировал цель – преодолеть звериную жизнь разрушения и превратиться, наконец, в единую духовную гуманистическую нацию, восстанавливающую мир. Проследим логику развёртывания идеи Фихте.

Немцы, в том числе скандинавы, есть исконное племя германцев, существующее для того, чтобы соединить древнеевропейский общественный порядок с древнеазиатской истинной религией «и таким образом развить у себя и из себя в противоположность погибшей древности новое время» [7.С.109]. Перемена родины и смешивание с прежним – покорённым – населением есть факторы незначительные. Первостепенный фактор для двух германских племён – оставшегося на родине и переселившегося в другие земли – не столько общность исходного языка, сколько то, что «...первое сохранило собственный, второе приняло чужой; речь идет не о происхождении тех, кто про-

должал говорить на первоначальном языке, а о том, что на этом языке не переставали говорить, при том что в гораздо большей степени язык образует людей, чем люди образуют язык» [Там же.С.112]. Теоретически и практически перспективно суждение Фихте о преобразовании на свой лад чужого языка, принятого после переселения племени на территорию другого народа.

Племена с «мёртвым языком» воспроизводили римский образец государства – монархию. У народа «живого языка» сохраняются исконные обычаи, поэтому у немцев сохранился союз государств с ограниченными полномочиями верховной власти. «Оставшиеся в метрополии немцы сохранили у себя все добродетели, бывшие прежде на их земле: верность, порядочность, честь, простоту; но от образования к более высокой и духовной жизни они получили то немногое, что могло принести христианство тех времен и его учителя живущим разрозненно людям» [Там же.С.161]. По Фихте, воодушевлённый вечным, самостоятельный немецкий дух с его изначальной творческой силой нового победил при Реформации, выдержал республиканское устройство, создал свободное искусство и собственно философию. Нам представляется интересным средство поднятия национального духа в эпоху кризиса, предложенное Фихте: история жизни этноса лучшего периода в виде народной книги, вроде Библии, пока не будет произведено нечто, достойное быть отмеченным.

Религия есть утешение, но «...смысл религии состоит в первую очередь в том, чтобы сопротивляться рабству, не допускать его и не опускаться до голого утешения несвободных. Тирану, пожалуй, подобает проповедовать религиозную покорность и указывать на небеса тем, кому на Земле он не намерен дать местечка; нам же не должно торопиться усваивать рекомендуемое им воззрение на религию, мы должны, если только в силах, препятствовать тому, чтобы Землю превращали в ад, с целью возбудить большее стремление на небеса» [Там же.С.191].

Закон развития изначального и божественного, по Фихте, определяет то, что называют национальным характером народа. Поэтому «...народ в высшем значении слова, с точки зрения духовного мира вообще: совокупность людей, живущих вместе в обществе и непрерывно воспроизводящих себя из себя природно и духовно, находящаяся в целом под действием определённого особенного закона развития божественного из неё» [Там же.С.193]. Человек схватывает в понятии свою жизнь как жизнь вечную, он связывается сначала с нацией, а че-

рез неё со всем человечеством. Любовь к своему народу – уважительная, доверительная – основа любви к Отечеству, замечает философ. Поэтому любовь к Отечеству должна управлять государством как высший и независимый орган власти. Почему высший? Потому что, только идущая от вечности любовь к Отечеству способна ограничить устремлённость государства к выбору средства для достижения ближайшей видимой цели, внутреннего мира, то есть цели, предполагающей ограничение свободы единичного.

Существуют народы, которые хотят сохранить свои ценности, уважение других этносов, и почитают ценности иных народов, замечает Фихте. В число таких народов включает и немцев. Мыслитель полагает, что немцы очень часто были несправедливы по отношению к себе, во имя справедливого отношения к зарубежью. «Мы, ближайшие наследники их земли, их языка и их умонастроения, благодарны им за то, что мы – немцы, что нас ещё несёт поток изначальной и самостоятельной жизни, им благодарны мы за всё то, чем с тех пор мы были как нация, и, если с нами теперь не покончено и в наших жилах не иссякла последняя происходящая от них капля крови, им мы будем благодарны за всё то, чем мы ещё станем. Благодаря им существуют даже остальные, ставшие теперь для нас зарубежьем племена, а в них – наши братья; когда они победили вечный Рим, не было ещё ни одного из этих народов, возможность возникновения которых и была добыта в этой борьбе» [Там же.С.204].

Когда народ перестаёт управлять собой, замечает мыслитель, он обязан слиться с народом управляющим, чтобы возникло единство, был забыт прежний мир обособленности: к этому результату ведёт победивший организатор смешения.

Изначальные границы государств – их внутренние границы, границы неразрывного целого. Если вы укрепите себя, – обращается Фихте к аудитории, – то увидите вокруг себя расцветающее поколение, которое принесёт Вам и немцам славную память. «Вы увидите, как в духе имя немцев посредством этого поколения станет самым славным среди всех народов, Вы увидите эту нацию в качестве возродительницы и восстановительницы мира» [Там же.С.322]. «Вам выпало на долю заложить основы для окончательного суждения о том, окажутся ли правы те, кто верит в то, что человечество должно становиться всё лучше и мысли о его порядке и достоинстве – не пустые мечты, но предсказание и залог будущей действительности, или те,

кто дремлет в своей звериной и растительной жизни и смеётся над любым взлётом в высшие миры» [Там же.С.337].

В исследовании нашей проблемы этноконфессионального со- бытия Н. А. Бердяев и С. Н. Булгаков интересны диалектическим осмыслением антиномий кризисной России, а также проявлений русско-славянского и германского духа. Если философ Фихте, патриот униженной завоевателем страны начала XIX века, представляет своё видение общеевропейской миссии немецкой нации, то русские философы в своём творчестве осмысливают взаимосвязи России и Германии в диапазоне от возможного конфликта между растущими странами, до стремления стран униженных и оскорблённых взаимовыгодно сотрудничать для возрождения в новом качестве.

В каком смысле можно говорить об этноконфессиональном применительно к советской системе и постсоветской реальности? Русский коммунизм, замечает Бердяев, есть трансформация и деформация старой русской мессианской идеи. «Коммунизм, не как социальная система, а как религия, фанатически враждебен всякой религии и более всего христианской. Он сам хочет быть религией, идущей на смену христианству... Нетерпимость, фанатизм всегда имеют религиозный источник» [1.С.129]. И следующая мысль. «Недостатки русской демократии унаследованы от нашего рабства, и они должны исправляться в практике самоуправления» [Там же.С.198].

Булгаков С. Н. концентрируется на христианско-этической сфере славянского и германского духа. «Прав ли Древе, фанатик «монизма» и германизма, в своём определении характера последнего? Я думаю, что он прав: действительно, германство как естественная стихия, быть может, отстоит дальше от христианства, чем другие народности Европы: ...германство противопоставляет христианству особое религиозное же мироощущение, более того, – оно и самоё христианство, желая его «очистить», всё сызнова и сызнова приспособляет к своему пантеистическому имманентизму: не к этому ли сводится религиозная сущность реформации, этой реакции германского духа на христианское засеменение? ...Именно в имманентизме как силе этической кроется тайна исключительно высокой личной годности германства во всех областях культуры, науки, хозяйства» [5.С.276-277]. «Однако всё это не уничтожает разницы духовных типов и, так сказать, их иерархии. Православно-славянская, т. е., главным образом, конечно, русская идея в своих заданиях идет выше и дальше имманентизма, как и православие, при всём своём теперешнем зраке раба, есть духовная сила

иного порядка, чем протестантизм. Духовная борьба России с германством должна определить дальнейшие судьбы христианства, а в частности, и христианской культуры» [Там же.С.289-290].

Начало первой мировой войны Бердяев встречает патриотом славянской расы, борющейся с агрессором – расой германской: «...это – духовная война, борьба за господство разного духа в мире, столкновение и переплетение восточного и западного христианского мира. В этой великой, поистине мировой брани Россия не может не осознать себя. Но самосознание её должно быть и её самоочищением» [2.С.21]. В чём состоит противоположность духа двух народов? «Апокалипсис германцы целиком предоставляют русскому хаосу, столь ими презираемому. Мы же презираем этот вечный немецкий порядок» [Там же.С.150].

В поединке, замечает Бердяев, надо уважать противника. Немцы в сражениях проявили не только насилие, но и некоторые лучшие качества. Приходится признать, что в духовной жизни германского народа были великие ценности, а не только культ силы. Много горькой неправды осознают у себя и признают русские мыслители, отмечает философ. Но война обращается не к моральной оценке, а к онтологической силе. «Дело идёт о мировом духовном преобладании славянской расы» [Там же.С.167]. Притязания на мировое владычество, историческая миссия народа может быть оправдана высшим качеством привносимых духовных ценностей. В свободном творчестве реализуется историческое соревнование германской и славянской рас. «Внести же в мир творческие ценности мы можем лишь в том случае, если будем повышаться и в ценности, и в качестве нашего собственного бытия» [Там же.С.74].

В скорейшем окончании мировой войны Бердяев видит единственную возможность спасения христианской культуры Европы и России. Возможность спасения от внутреннего взрыва, варваризации жизни народов истощённой войной Европы, и реальной возможности-следствия катастрофы Евразии – господство на планете китайско-американского царства равенства, в котором невозможно со-бытие побеждённых рас.

Есть единство в понимании принципов становления конструктивного мировосприятия, как выживания народа в неблагоприятных условиях возможной и действительной утраты независимости, как возрождения этнического, в том числе этнополитического суверенитета.

Властвование начинается с власти над собой, замечает Бердяев. Национальная демократия начинается с воспитания национального и личного характера. Подлинная демократия связана с духовными ценностями. Утрата национального самообладания ведёт к деспотии. «Русские всего более нуждаются в закале характера. ...Есть доброта активная, твёрдая в отстаивании ценностей. Только к такой доброте нужно призывать. И нужно противиться расслабляющему и размягчающему ужасу перед болью и жестокостью жизни» [Там же.С.163].

По Фихте, цель национального воспитания – образовать немцев к новой общности с единым настроем. «Потому в своём последнем результате это образование есть образование способности познания воспитанника, и ни в коем случае не историческое, о существующем порядке вещей, но более высокое и философское, о законах, в соответствии с которыми необходим данный порядок вещей» [7.С.76]. Воспитание к истинной религии есть последний момент нового воспитания. Почему последний? В благоустроенном обществе, полагает Фихте, достаточно истинной нравственности, религия является движущим мотивом в испорченном или кардинально реформируемом обществе.

Сравниваем с видением С. Н. Булгакова. «Историческое будущее России, возрождение и восстановление мощи нашей родины или окончательное её разложение, быть может политическая смерть, находится, по моему убеждению, в зависимости от того, разрешим ли мы эту культурно-педагогическую задачу: просветить народ, не разлагая его нравственной личности» [3.С.266]. «Кроме того, что я ничего, кроме хорошего, для русской дряблости и безвольности не жду от католического воспитания, которое может ведь оказаться единственным светом..., я не боюсь этого. Я верю и знаю русскую душу, русскую одарённость, вообще русский гений, который нуждается в воспитании, но не боится его. К тому же время национальных внешних переговоров отошло в прошлое, в мире царит интернационал, и национальность есть теперь факт внутренний, духовный, первозданный» [5.С.186].

Представляется, что сущность форм альтернативной духовности может быть выявлена по критерию конструктивного отношения к личности. Николай Бердяев, интерпретируя специфику отечественной мистической традиции, предвидел сложность движения от воинствующей борьбы групп за монополию своих ценностей, от таранного столкновения убеждений или пред-убеждений, – к утверждению культуры творческой гармонии множества убеждений, к личностному бы-

тию социума.

Полагаем, что следует на деле отказаться от фанатизма, категорично противопоставляющего религиозную веру и альтернативные убеждения. Во-первых, были и есть религии теистические и нетеистические. Во-вторых, советский массовый атеизм был формой конформного мироощущения. В-третьих, на постсоветском пространстве есть попытки объединений, заботящихся о чистоте этноконфессиональной традиции, инициировать организованное подавление инакомыслия духовно-социальных меньшинств. Ценность идеологического плюрализма, прав и свобод личности должна включать право на убеждения и свободу убеждений. Исходя из нашего светского научно-философского понимания сущности религии, предлагаем систему форм свободы мысли и свободы убеждений применительно к постсоветскому социально-культурному пространству.

Среди форм свободы мысли и свободы убеждений в религии, согласно критерию конструктивного отношения к личности, первично межконфессиональное согласие – стремление лидеров к разумной гармонии ценностей своего вероисповедания и духовно-религиозных идеалов других конфессий. Согласие, по М. Веберу, – взаимодействие, не нуждающееся в договорённости. За согласием следует межконфессиональная полемика (воинственность, враждебность): убеждение в безусловной истинности своего вероисповедания и фактах заблуждения в иных конфессиях. Наконец, ересь: организованное духовно-религиозное инакомыслие внутри ещё общего вероисповедания. Принимаем суждение Гегеля: секта и церковь соотносятся как религия становящаяся и религия ставшая. Поэтому ересь отличаем от секты: ересь – инакомыслие внутри вероисповедания, а секта – автономный институт инакомыслия в религии. Зачастую секта выделяется из ставшего вероисповедания, переживающего духовный кризис, но стремится стать иной, «живой», то есть совершенной конфессией.

Конструктивные формы свободы мысли и свободы убеждений, реально существующие вне вероисповеданий, открываем жизненно-практическим, свободным и подлинным философствованием. Затем атеизм – убеждение в превосходстве нерелигиозных духовных ценностей над святынями религии. Антиклерикализм есть убеждение и движение против претензий религиозно-конфессиональной организации на монополию в руководстве сообществом. Наконец, индифферентность (индифферентизм) – безразличие к полемике систем духовных ценностей. Эту форму отличаем от отрицания убеждений: ин-

дифферентность, например, к фанатической полемике является моментом движения к конструктивному согласию, к гармонии бытия.

Список литературы

1. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. 224 с.
2. Бердяев Н. А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М.: Мысль, 1990. 207 с.
3. Булгаков С. Два града. Исследование о природе общественного идеала. В 2-х тт. СПб.: РХГИ, 1997. 350 с.
4. Булгаков С. Н. Нация и человечество // С. Н. Булгаков Собр. соч. в 2-х тт. Т. 2. Избранные статьи. М.: Наука, 1993. 751 с.
5. Булгаков С. Н.: PRO ET CONTRA / Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Т. 1. СПб.: РХГИ, 2003. 996 с.
6. Булгаков, С. Н. Эскурс о Фихте / С. Н. Булгаков Собр. соч. в 2-х тт. Т. 1. Философия хозяйства. Трагедия философии. М.: Наука, 1993. 603с.
7. Фихте, И. Г. Речи к немецкой нации / И. Г. Фихте; пер. А. А. Иваненко. СПб.: Наука, 2009. 349 с.

МЕСТО ХАДИСОВ В РАЗВИТИИ СОЦИАЛЬНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ (НА ПРИМЕРЕ ХАДИСОВ О ДОБРОСОСЕДСКИХ ОТНОШЕНИЯХ)

Кушаев Умиджон Рахимович
кандидат философских наук магистр социологии
старший научный сотрудник-соискатель (докторант)
кафедры религиоведения и ЮНЕСКО
по сравнительному изучению мировых религий
Ташкентский исламский университет
при Кабинете Министров Республики Узбекистан
Узбекистан, Ташкент

Хадисы, являясь одной из основ исламской философии, имеют огромное социально-историческое и духовно-нравственное значение. Как известно, хадис (араб. – «новость», «весть») или хадисы – это предания о сказанных Пророком Мухаммедом (да благословит его Аллах и приветствует) словах, о его делах, указаниях, советах. Они

состоят из двух таких частей как текст и иснад, делятся на два типа: 1) Хадиси кудсий; 2) Хадиси Набави. Наряду с этим хадисы делятся ещё на три типа в зависимости от степени доверия к ним: 1) Сахих; 2) Хасан; 3) Заиф.

Формирование хадисов в качестве единого учения религии ислама обусловлено с конкретными социально-историческими, духовно-нравственными факторами. Как утверждается в источниках, в Коране все правовые и нравственные вопросы излагаются в общем виде. Для внесения в них ясности и правильного толкования Пророк Мухаммед говорил свои хадисы. Соратники Пророка старались запоминать эти хадисы. При жизни Пророк Мухаммед запрещал записывать хадисы, опасаясь, что они могут смешаться с сурами Корана. После смерти Пророка стало привычкой упоминать и говорить о хадисах Пророка. Именно поэтому часть мусульман, боясь, что в текст хадисов могут быть добавлены другие слова, а после смерти приближенных людей (сахоба, асхабы) к Пророку Мухаммеду хадисы могут и вовсе утратиться, начали собирать хадисы и записывать их. К тому времени асхабы разъехались и жили в разных странах. Начиная с середины VII века начались попытки их поиска и записи хадисов с их слов. Большую работу в этом проделали туркистанские мухаддисы. Самыми уважаемыми и заслуживающими доверия сборниками хадисов в исламском мире считаются следующие: 1) «ал-Жомиъ ас-сахих» или «Сахиhi Бухори»; 2) «Сахиhi Муслим»; 3) «Сунани Термизий»; 4) «Сунани Абу Довуд»; 5) «Сунани Насои»; 6) «Сунани ибн Можа». Кроме этого, муснад Ибн Ханбы тоже достаточно известен [5.С.302].

Хадисы являются одной из основ религиозной культуры подавляющего числа мусульман и вбирают в себя все стороны духовно-нравственной жизни людей, а также все направления их взаимоотношений с другими людьми. Они служат формированию таких человеческих качеств, как согласие, почёт, уважение, терпение, равенство, которые являются для формирования социального сотрудничества и социальной толерантности, актуальными для всех времён и народов. Эти стороны хадисов особенно ярко проявляются в хадисах о добрососедстве.

Необходимо отметить, что такие хадисы созвучны нашим древним традициям и обычаям. Всем нам хорошо известны такие пословицы нашего народа, как «Твой сосед живёт спокойно – и ты спокоен», «Не надо покупать дом, надо искать (покупать) соседа», «Ближний сосед лучше дальнего родственника», «право (доля) соседа».

Как отмечает Президент Республики Узбекистан Ислам Каримов, «...необходимо особо отметить важность религии ислама, занявшей глубокое место в душе нашего народа, в качестве фактора осознания смысла жизни, сохранения национальной культуры и образа жизни, наших ценностей, обычаев и традиций на протяжении многих веков.. такие качества нашего народа, как человечность, забота и любовь к ближнему, справедливость, честность, жизнь с думой о будущем – все эти качества нашего народа укореняются и развиваются именно на этой основе» [7.С.36-37].

В одном из хадисов даётся такое определение: «Кто намерен выполнять основные принципы религии ислама, тот должен уважать гостей и своих соседей». И еще приводится такой хадис от Пророка Мухаммеда: «Джабраил так много говорил мне о правах/доле соседа, что я даже подумал, что сосед может получать наследство от соседа». Кроме этого, в источниках приводятся и такие слова Пророка Мухаммеда: «Если кто будет обижать своего соседа, то Аллах сделает его соседа хозяином его дома» [4.С.54]. Такой хадис, как «Для Аллаха самый лучший друг это друг, который был верен своему другу. Для Аллаха самый лучший сосед это сосед, который был лучшим для своего соседа» [1] ещё раз подчеркивает важность и актуальность добрососедских отношений в исламе.

Следует отметить, что в исламе выделены виды соседей, что нашли свое отражение и в хадисах. Это является явным доказательством системного подхода к отношениям соседства. В частности, согласно такой классификации соседи бывают четырёх видов: 1) соседи, живущие в одном дворе; 2) соседи, дома которых рядом; 3) соседи, которые живут сорок домов со всех сторон от собственного дома; 4) соседи, живущие в одном краю [4.С.54].

В настоящее время, согласно шариату у каждого мусульманина по отношению к каждому мусульманину, являющемуся родственником-мусульманином существует три права, к дальнему соседу-мусульманину два права, к соседу-мусульманину, не являющемуся родственником – одно право. Согласно этой точке зрения, в источниках приводится следующая беседа Пророка Мухаммеда с Айшей: «Я спросила: О, Пророк, у меня есть два соседа, которому из них преподнести подарки? Господин Пророк Мухаммед ответил: тому, дверь которого ближе к твоей двери» [2.С.11].

Существуют также хадисы, дающие возможность сделать конкретный вывод о духовно-нравственном облике человека в разрезе

взаимоотношений с соседями. В частности, в хадисе, отобранном великим мухаддисом Имамом Бухари, написано следующее: «Пророк произнёс три раза: «Вы неверны!» Люди спросили: «О, Пророк, кто неверен?» Пророк ответил: «Те, кто приносит страдания своим соседям». Ещё рассказывается о том, как Аббос сказал Абдуллаху ибн Зубайру: «Я слышал, как Пророк Мухаммед сказал: «Не мусульманин тот, кто сам сыт, а его сосед голоден» [Там же]. Кроме вышеприведённых, можно привести следующие хадисы, которые не потеряли на протяжении многих веков своего глубокого философского содержания и значения: «Если соседи говорят, что Вы хороший человек, значит, Вы хороший. Если они говорят, что Вы плохой, значит, Вы действительно плохой», «В том месте, где живёшь ты постоянно, проси у Аллаха защиты от плохого соседа. Сосед же в пустыне быстро переезжающий», «Есть три качества, которые от зла: 1) Царь, не благодарящий за добро, не прощающий зла; 2) Сосед, получивший от тебя всё хорошее, но делающий тебе зло; 3) Жена, доставляющая тебе неприятности, когда вместе, изменяющая, когда тебя нет рядом», «Человек, делающий соседу зло, не мусульманин», «Сытый человек, имеющий рядом голодного соседа не мусульманин» [8.С.66].

Как видно из вышеприведённых примеров, хадисы выполняют также роль критерия, меры, устанавливающей баланс, равновесие во взаимоотношениях соседей.

Наряду с этим указывается, что, если кто-то имеет общую дорожку с соседом и хочет продать свой дом, тогда его сосед имеет больше льготы. Поэтому человек, принявший решение о продаже дома, должен в первую очередь сказать об этом соседу, ждать его, если даже тот находится в долгой или дальней поездке [1]. Это означает, что, хадисы о добрососедских отношениях призывают даже в таком личном вопросе принимать во внимание желание и волю соседа, быть толерантным с ним и уважать его. А, с другой стороны, они выступают нравственной основой в регулировании ежедневной трудовой деятельности и взаимоотношений.

Большое духовно-нравственное значение хадисов показывает социально-историческую необходимость ислама как мировой религии. Тем более, всем нам известно, что с самых древних времен религия в качестве составной части духовности и нравственности вобрала в себя высокие идеалы человечества, вековые мечты о правде и праве, честности и справедливости, и является системой целостных идей и взглядов, укрепляющих эти идеалы в форме стабильных правил и законов.

Из истории известно, что « ... религия, укрепляя веру людей, очищая и возвышая их, придавая им силы в преодолении жизненных испытаний, проблем и невзгод, способствовала, а порой являлась единственной формой сохранения и передачи из поколения в поколение общечеловеческих и духовных ценностей» [6.С.53].

Проведенный выше анализ стал основой заключения о том, что хадисы о добрососедстве созвучны как национальным, так и общечеловеческим ценностям.

С этой точки зрения, такие хадисы, как «Истинный мусульманин близок людям, люди тоже находятся с ним в близких отношениях. У тех, кто не создаёт такие отношения, нет благого, хорошего. Те люди, которые приносят большую пользу людям, те и есть лучшие», «Всё хорошее, благое – от хорошего поведения», «Каждому благому делу дается благодать пожертвования», «От негостеприимного человека хорошего не ждут», «То, что Вам нравится, предлагайте и другим» [1], направлены на укрепление отношений толерантности, социального равенства и дружбы, солидарности.

В годы независимости в нашей республике широко и глубоко стали развиваться такие науки, как религиоведение и исламоведение, увеличивается количество научной литературы, которые опубликованы нашими современными учёными и посвященные жизни и творчеству известных мухаддисов живших на нашей земле в различные исторические периоды; хадисам, отобранным ими, и комментариям к ним [1;3;9]. Это является доказательством того, что особое внимание уделяется месту исламской культуре в дальнейшем возвышении духовности и нравственности нашего народа.

В заключении необходимо отметить, что с научной точки зрения хадисы являются не только одним из священных источников религии ислама, но и одновременно, они являются одним из действенных и эффективных факторов как во всем мусульманском мире, так и в духовно-нравственном воспитании нашего народа. Направленность хадисов на формирование отношений, основанных на взаимоуважении, внимании, заботе в сфере взаимоотношений мужа и жены, родителей и детей, соседей, родственников, знакомых, друзей, а также чужих людей и представителей другой культуры, еще раз доказывает, что хадисы имеют огромное социокультурное значение.

Список литературы

1. Абу Абдуллох Мухаммад ибн Исмоил ал-Бухорий. Сахих ал-Бухорий: 2 жилдли. Тошкент: Ўзбекистон миллий энциклопедияси, 2008.

2. Ал-Бухорий Муҳаммад ибн Исмоил. Ал-адаб ал-муфрад. Сайланма / Тузувчилар: З.Исломов, А.Абдуллаев. Тошкент: “Тошкент ислом университети” нашриёт-матбаа бирлашмаси, 2007. 11 б.
3. Алимова М. Имом Доримий. Тошкент: “Тошкент ислом университети” нашриёт-матбаа бирлашмаси, 2009. 48 б.
4. Имом Муҳиддин Закариё ибн Шараф Нававий. Қирк ҳадис (шарҳ ва изоҳлар) / Таржимон Отабек Ғайбуллоҳ. Тошкент: “Мовароуннаҳр”, 2005. 54 б.
5. Ислам. Энциклопедия: А-Ҳ /З.Хусниддинов таҳрири остида. Тошкент: “Ўзбекистон миллий энциклопедияси” Давлат илмий нашриёти. 2003. 302 б.
6. Каримов И. А. Ўзбекистон XXI аср бўсағасида: хавфсизликка таҳдид, барқарорлик шартлари ва тараққиёт кафолатлари // Хавфсизлик ва барқарор тараққиёт йўлида. 6-жилд. Тошкент: Ўзбекистон, 1998. 53 б.
7. Каримов И. А. Юксак маънавият – энгилмас куч. Тошкент: “Маънавият”, 2008. 36-37 б.
8. Минг бир ҳадис. Т. I. / Арабчадан Абдулазиз Мансуров таржимаси. 2 жилдли. Тошкент: Ўзбек маскани, 1991. 66 б.
9. Раҳимжонов Д. Абу Ҳафс Насафий. Тошкент: “Тошкент ислом университети” нашриёт-матбаа бирлашмаси, 2010. 40 б.

КОНСТРУИРОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Матвиенко Валентина Анатольевна

кандидат политических наук, доцент кафедры религиоведения
ФГБОУ ВПО «Елецкий государственный университет им. И.А.Бунина»
Россия, г. Елец

Рубеж конца XX начала XXI века ознаменован бурными переменами, вызванными реформированием социально – политической и финансово-экономической систем. В основе этих преобразований лежало номинальное желание построить более эффективную экономику, повысить уровень благосостояния граждан, выработать стабильную идеологическую парадигму, на основе национальной и религиозной самоидентификации.

Русская Православная Церковь, как и государство в целом, вступило в новое столетие с комплексом нерешенных проблем. Несмотря на демонстрируемый «церковный ренессанс», в жизни церкви

все отчетливее прослеживаются явные признаки кризисных явлений. С одной стороны, нельзя не констатировать заметный рост её влияния на общегосударственные дела, повышения материального благополучия церкви, а с другой наблюдается столь же заметный упадок влияния в широких кругах населения [3.С.139]. Подтверждением этому следует считать фиксируемый посредством социологических опросов, внерелигиозную ориентацию устойчивой группы населения нашей страны [1.С.148]. Роль и влияние православия фактора в современной России в первую очередь связаны с религиозной самоидентификацией части населения и уровнем религиозности, то есть с долей верующих в общем составе населения страны.

При этом надо учитывать, что, называя себя православными, многие респонденты имеют в виду главным образом происхождение из соответствующей этнокультурной среды и идентифицируют себя не столько с православной церковью, сколько с православной культурной традицией. Это соображение не позволяет автоматически причислять их к верующим. Неадекватность такого состояния понимают многие общественные и церковные деятели, представители интеллигенции и научных кругов.

В этих условиях возникла необходимость разработки основных компонентов механизма по конструированию религиозной идентичности. К ним можно отнести:

- Возрождение интереса к благотворительности как одной из традиционных ценностей российского общества. При этом благотворительность, и в прошлом, и в настоящем православным человеком, неизменно трактовалась и трактуется как одна из важнейших добродетелей. Неслучайно это обстоятельство нашло свое отражение в русских пословицах. Вот некоторые: «Кто добро творит, тому бог оплатит», «На добре – спасибо, а за грех – поплатись!», «На бога уповай, а от добрых людей не отставай» и т.д. Их смысл, как мы видим, говорит сам за себя. Милосердие, благотворительность прошли немалый исторический путь. С принятием христианства на Руси появляется особое понятие – «нищелюбие». Оно пронизывало всю жизнь русского народа и нашло свое выражение в жизнедеятельности монастырей. Их социальным предназначением в Русском государстве во все времена считалась благотворительность. Относится это и к нашему непростому историческому периоду, когда РПЦ вынуждена искать различные варианты конструирования религиозной идентичности. Благотворительная деятельность Русской Православной Церкви представляет собой

быстро развивающуюся деятельность, осуществляемую в широких слоях общества благодаря правовым гарантиям со стороны государства и внутренним церковным установлениям. Это весьма своевременное явление, которое способствует избавлению общества от антигуманных тенденций и разобщённости людей, свойственных девяностым годам предыдущего века.

- Оптимизация законодательной базы социальной деятельности Русской Православной Церкви. Законодательной основой в осуществлении благотворительной деятельности религиозными организациями, в том числе и РПЦ, стал принятый 26 сентября 1997 года Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях». Так, в соответствии с п. 1 статьи 18-й упомянутого выше закона «религиозные организации вправе осуществлять благотворительную деятельность как непосредственно, так и путем учреждения благотворительных организаций» [4.]. При этом государство готово «оказывать содействие и поддержку благотворительной деятельности религиозных организаций, а также реализации ими общественно значимых культурно-просветительских программ и мероприятий» (п.3 статьи 18-й Федерального закона) [4.]. Согласно ст. 18 этого закона религиозные организации РПЦ вправе заниматься благотворительной и культурно-просветительской деятельностью, в том числе путём создания дочерних общественных объединений, благотворительных организаций и учреждений. Государство оказывает содействие и поддержку этой деятельности, а также реализации ими общественно значимых культурно-просветительских программ и мероприятий. ГК РФ определяет статус юридического лица для религиозных организаций РПЦ как некоммерческих организаций, что позволяет им самостоятельно участвовать в хозяйственном обороте, быть субъектами имущественных и иных гражданско-правовых отношений, иметь в собственности любое имущество.

Согласно ФЗ «О некоммерческих организациях» от 12.01.1996 № 7-ФЗ и ФЗ «Об общественных объединениях» от 19.05.1995 № 82-ФЗ «Общественными и религиозными организациями признаются добровольные объединения граждан, объединившихся на основе общности их интересов для удовлетворения духовных и иных нематериальных потребностей. Общественные и религиозные организации вправе осуществлять предпринимательскую деятельность, соответствующую целям, для достижения которых они созданы» [5]. Для оказания помощи религиозным организациям РПЦ, особенно в вопросах

социального служения, создаются попечительские, благотворительные, наблюдательные и иные советы, которые могут быть зарегистрированы как общественные объединения.

Организация социального служения религиозных объединений РПЦ находится под наблюдением Священного Синода.

Православные социальные службы РПЦ создаются и действуют как учреждения или автономные некоммерческие организации. В своей деятельности они руководствуются законодательством Российской Федерации и наставлениями Русской Православной Церкви, частично обозначенными в «Основах Социальной Концепции Русской Православной Церкви». Поскольку в осуществлении своего социального служения Церковь имеет возможность тесно сотрудничать с государством, а государственные социальные учреждения часто становятся объектами церковной помощи, важно, чтобы клирики, вдохновляющие социальную работу, оказывали особое пастырское внимание сотрудникам государственных учреждений, зачастую особо нуждающимся в духовной помощи [6]. Таким образом, РПЦ получила законодательную основу для своей благотворительной деятельности.

- Структурные изменения в организации социальной деятельности РПЦ. Начало этим изменениям было положено в январе 1991 года, когда в соответствии с определением Святейшего Патриарха и Священного Синода Русской Православной Церкви был образован Отдел по церковной благотворительности и социальному служению Московского Патриархата. Дела милосердия и благотворительности стали осуществляться на уровне епархий, монастырей, приходов, братств и сестричеств. Так, например, широкую известность получили церковные детские приюты, школы сестер милосердия, а для ухода за тяжелобольными на дому, патронажные службы. Сотни престарелых и инвалидов получили приют в приходских и монастырских богадельнях епархий. Немалое внимание Церковь уделяет лечению алкоголиков и наркоманов. Кроме того, в целом ряде епархий стали функционировать благотворительные столовые, открыты специальные магазины для малоимущих; опекаются интернаты для престарелых и инвалидов, школы-приюты, детские дома, психиатрические больницы, лепрозории и реабилитационные центры; незамедлительно оказывается помощь жертвам стихийных бедствий и чрезвычайных ситуаций; созданы благотворительные общества, православные братства и сестричества. Безусловно, современные условия общественного развития открывают перед Русской Православной Церковью большие возможно-

сти и более широкие перспективы для выработки новых форм активной социальной деятельности Церкви.

- Создание условий эффективной воспитательной работы с детьми и молодежью на основе православных традиций в стране. В июне 2008 года на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви «О вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Русской Православной Церкви» были приняты Определения Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви, касающиеся работы с детьми и молодежью. В документе было отмечено необходимость уделять первостепенное внимание созданию новых и поддержке епархиями воскресных школ, православных учебных заведений, предоставляющих среднее образование (лицеев, гимназий), а также дошкольных воспитательных заведений (яслей и детских садов).

Среди приоритетов работы с молодежью Собор назвал создание православных молодежных центров, которые, наряду с непосредственным попечением о молодых людях, могли бы заниматься разработкой и реализацией миссионерских, духовно-просветительных и воспитательных программ. Было признано целесообразным, усилить координацию деятельности епархиальных и общецерковных структур, занятых работой с молодежью. Собор счел важным дальнейшее развитие молодежного паломничества, а также православных молодежных и детских организаций, включая спортивные и скаутские. Организации такого рода призываются к поддержанию тесной связи с Церковью, с тем, чтобы быть более действенным инструментом воцерковления детей и молодежи. Перспективно получение молодыми людьми двух специальных высших образований: духовного, позволяющего стать клириком, и светского, позволяющего работать на соответствующей должности в социальной сфере. Сочетание духовного и светского образования обеспечивает объёмное понимание своего призвания и места в общем движении привития обществу здоровых нравственных устоев и традиций, создаёт личностный потенциал[2.С.49].

- Активизация участия Русской Православной Церкви в различных сферах общественной жизни. Последние десятилетия были отмечены бурным развитием различных направлений общественной деятельности РПЦ. Приоритетные направления деятельности Русской Православной Церкви в современных условиях были обозначены патриархом Московским и всея Руси Кириллом ещё 23 декабря 2009 года в г. Москве на епархиальном собрании. Особое внимание, по словам патриарха, следовало уделить вопросу о подготовке специалистов,

способных организовать на приходском уровне полноценную социальную работу. Говорилось также о необходимости введения должности социального работника в каждом приходе [7].

Кроме того, в современной России религия рассматривается как общественный институт, с помощью которого политическая власть налаживает отношения со всеми социальными группами. Сегодня религиозные организации, в том числе и РПЦ в РФ являются институтами гражданского общества и некоммерческими организациями, но при этом играют важную роль в политической сфере.

Не позиционируя себя в качестве самостоятельного актора политики, Русская Православная Церковь включается в политическую деятельность посредством сотрудничества с органами государственной власти и местного самоуправления, политическими и общественными объединениями; предлагает государству и обществу свою точку зрения по поводу решения ключевых проблем социально – политических отношений, например, в виде комплекса поправок к «Стратегии развития Российской Федерации до 2020 года» [9].

Имеются несколько механизмов взаимодействия государства и РПЦ в этом направлении:

- формирование социальных служб на двойной основе: как государственных учреждений и одновременно как религиозных организаций;
- создание социальных служб как автономных некоммерческих религиозных организаций, осуществляющих социальную работу;
- окормление бюджетных социальных служб священнослужителями-духовниками.

Сферы деятельности Русской Православной Церкви в сегодняшних непростых исторических условиях, это, прежде всего миротворчество, укрепление духовно – нравственного здоровья личности и общества, воспитание детей и юношества, забота об обездоленных, духовное попечение о войнах, об узниках, поддержка национальной культуры [8]. Реалии нашего дня побуждают Церковь к участию в решении еще одной проблемы – терроризма.

Особенностью религиозного терроризма и в прошлом и в настоящем является иррациональный характер его идеологии, значительно затрудняющий борьбу с ним, так как влияют на образ мыслей россиян, изменив их менталитет.

Общим местом стало утверждение, что основная задача террористов в России – посеять страх среди населения. Безусловно, это так,

однако не следует забывать, что при этом некоторыми маргинальными религиозными группами предлагается богословское обоснование террористических актов. В связи с этим, РПЦ выступает за скорейшую разработку идеологии, которая могла бы дать адекватный ответ чело-веконенавистническому мировоззрению терроризма.

Не может и беспокоить Церковь и нездоровая нравственная ситуация в нашем обществе. Не последнюю роль в этом вопросе играют средства массовой информации, некоторые из которых выступают в рол распространителей культа насилия, вседозволенности и половой распущенности.

Указанные выше факты позволяют использовать накопленный опыт социального служения РПЦ в условиях современной России для конструирования религиозной идентичности. В этих обстоятельствах Русская Православная Церковь получила исторический шанс внести свой вклад в формирование идеологических и психологических установок в обществе, обеспечивающих его жизнедеятельность и развитие, опираясь на присущую ей способность опосредовать традицию и современность, соотносить практические действия и идеальные цели. Духовный авторитет Церкви, ее исторический опыт, связь с национальной традицией давали ей значительные преимущества перед светскими трансляторами ценностей.

Список литературы

1. Андреева Л.А., Ряховский В.В. Православие, протестантизм и стратегия устойчивого развития России в начале XXI века // *Общественные науки и современность*. 2004. №3. С. 143–152.
2. Зайцева И.А. Роль общественных молодежных объединений в формировании социальной активности молодежи // *Youth World Politik*. 2013. №3. С. 48-55.
3. Исаев А.В. Роль и место Русской Православной Церкви в развитии государства: история и современность // *Среднерусский вестник общественных наук*. 2010. № 1. С. 138–148.
4. О свободе совести и религиозных объединениях: Федер. Закон от 26 сентября 1997 г. // *Собр. Законодательства Рос. Федерации*. 1997. № 4465
5. Православные дружины: за и против. Режим доступа: <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=113230>
6. «О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви». Документ принят 4 февраля 2011 года Архиерейским

Собором Русской Православной Церкви. Режим доступа:
<http://www.russian-orthodox-church.org.ru>

7. Определение Освященного Архиерейского Собора клиру, честному иночеству и всем верным чадам Русской Православной Церкви. Режим доступа: <http://www.mospat.ru/index.php.36243>

8. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинствах, свободе и правах человека. Режим доступа:
<http://www.mospat.ru/documents/dignity-freedom-rights/>

9. Протоиерей Всеволод Чаплин. Православие и общественный идеал сегодня: выступление на научно – практической конференции «Социальное учение православия в современном мире». Режим доступа: <http://www.religare.ru/>

СВЯТАЯ ТРОИЦА – ИСТОЧНИК КОСМИЗМА ПРАВОСЛАВНЫХ НАРОДОВ

Скосарь Вячеслав Юрьевич

кандидат физико-математических наук, старший научный сотрудник
Институт транспортных систем и технологий НАН Украины «Трансмаг»
Украина, г. Днепропетровск

Космизм православного мировосприятия отражает живое бытие религиозных смыслов в этническом поле восточно-славянских и некоторых угро-финских народов. Наднациональный уровень этничности сформирован единым вероучением, которое со времен Крещения Руси постепенно преобразило духовную культуру. Народы объединяют и др. факторы этничности – общие представления об историческом и территориальном происхождении, о родине и государственности [19.С.1]. Несмотря на обширность территории проживания и переселения, различия в истории восточных славян и угро-финнов, приход Православия объединил их в религиозном, историческом, территориальном и государственном аспектах. Даже, несмотря на то, что не все жители принимали крещение.

Выразителями нашей этничности являются: преподобные отцы, которые сыграли роль в понимании православными догмата Троицы, которые созерцали нетварный свет Божества и донесли нам его благо-

датное излучение, наполнили светом наше мировосприятие; ученые и поэты, которые смогли творчески охватить всю целостность мироздания, разрабатывая идею освоения и преобразования космоса человечеством. Космоса не только материального, но и космоса духовного, глубин и просторов человеческой души, жаждущей встречи с Всевышним.

Язычество процветало у восточных славян и угро-финнов до прихода новой веры. Языческие представления тесно связывали человека с природой, причем затушевывалась качественная грань между Творцом и тварью, качественное отличие разумной твари и твари неразумной. Поэтому язычники воспринимали окружающий мир, как живое существо; природа одушевлялась, на вещи и явления переносились животные или человеческие свойства. О язычестве восточных славян и угро-финнов можно утверждать следующее. В народе жило уважение к природе; известен культ солнца и солнечного света, культ деревьев, камней, водных источников; поклонение богам и духам, которые обеспечивали плодородие земли, богатство лесных урочищ. С этим связано множество ритуальных праздников и обрядов. На этнографический материал впоследствии сильно повлияло Христианство (в VI-X вв. стали креститься восточные славяне, а вепсы, например, крестились в X-XI вв.); в обрядах и праздниках произошло как бы сплавление языческих и христианских элементов [18.С.3; 12.С.5].

После Крещения Руси язычество не обессилело сразу, но «в смутных глубинах народного подсознания, как в каком-то историческом подполье, продолжалась своя уже потаенная жизнь, теперь двусмысленная и двоеверная. И, в сущности, слагались две культуры: «дневная» и «ночная»...» [13.С.6]. Но, бесспорно положительным моментом «ночной» языческой культуры было уважение к матери-природе, к земле-кормилице, лесам, водам рек, озер и родников, к свету солнца. По сути это есть восхищение творением Божиим, пусть и выраженное в грубых языческих формах. Любовь к природе, терпеливость и трудолюбие земледельца, скотовода наложили отпечаток на мирозерцание православных народов, ранее бывших язычниками, на самобытность творчества их представителей. Воспользуемся отрывком, хорошо иллюстрирующем космизм мировосприятия многих поколений наших предков: «...Река... подобна русской мысли: то сверкнет острой догадкой, прорежет землю победоносным откровением, то отступит в тень, в глушь, в кромешность, будто потеряется насовсем... но вот снова обнажилась, в еще более ясном сиянии ума, обогатилась

опытом терпеливого труда, накоплениями других родственных рек-мыслей... Такая дума... бережно обтекает недвижную землю, животворя и одухотворяя, связуя далеко отстоящее, сообщая единство несходному». И далее: «Мысль, река и дерево – они подобны друг другу, и есть что-то мучительно-невыразимое и одновременно радующее очевидностью в этом их сходстве. И недаром, должно быть, именно по-русски сказано о «мысленном древе». Не только в могучих стволах, но и в каждом зыбком стебле текут непрерывные реки, и любой лист, сорванный с ветки, напоминает карту человеческой мысли, и всякий корень охватывает землю...» [9.С.15].

Русь восприняла Христианство, в котором троичность Божества является центральным догматом. Особенность Православия в том, что оно усвоило догмат Троицы глубже остальных христианских конфессий, еще со времен принятия Символа веры. А Западная Церковь впоследствии изменила догмат о Троице, внося дополнение в Символ Веры без согласия Восточной Церкви. Фактически только в Православии миллионами верующими так живо и радостно празднуется Троица, и празднование это наполнено глубоким богословским и жизненным смыслом. Потому православные верующие лучше ощущают триединство Бога, чем верующие на Западе. О. Иоанн Мейендорф, близко знающий западное христианство, писал, что западные христиане в своей массе не воспринимают троичности Бога, и даже в кругах богословов много недоверия к догмату троичности. В связи со склонностью к рационализму, в западных церквях произошел сдвиг к философскому восприятию Бога, к идее Бога «вообще», потому и снизилась ценность психологического восприятия Троицы [10.С.181]. Праздником Троицы в Православии отмечают Новозаветную Пятидесятницу – событие сошествия Святого Духа на учеников Христовых и день рождения Церкви; событие поистине космическое (см. изображение «царя-космоса» на иконах Пятидесятницы). Космизм мирозерцания чувствуется и в проповедях на день Троицы: «Из маленького зернышка, посаженного в землю божественным Садовником, выросло огромное многоветвистое дерево, покрывающее своими ветвями весь мир. И маленьким листочком на этом дереве является каждый из нас. Тысячу лет тому назад на нашей Русской земле засиял свет Христовой веры, и на стволе Вселенской Церкви за это время выросла громадная ветвь – Церковь русская!... Силою и содействием Святого Духа в Церкви Христовой совершаются чудеса возрождения и спасения человеческих душ. В ней у нас происходят встречи со Христом...» [15.С.1]. В Ново-

заветную Пятидесятницу Бог явил людям третье Лицо Троицы – Святого Духа, Которого нам от Отца послал Сын после Своего вознесения, потому Церковь призывает верующих поклониться триединому Богу.

С празднованием Троицы на Руси связан цикл памятных дней. Он именовался «Зеленые святки». У восточных славян троичский цикл тесно связан с воспоминанием о языческих праздниках культа растительности. Сказанное верно и по отношению к угро-финнам. Перед Троицыным днем в субботу у восточных славян отмечается поминальная суббота. Верующие совершают поминовение усопших, а народные обычаи сохранили языческие элементы: поминание умерших некрещеных детей, не вышедших замуж девиц, «заложных покойников». Вероятно, у восточных славян поминальная суббота заменила языческие русалии культа предков. Марийцы же совершают поминовение усопших в Семьк – со среды на Троицкой неделе и заканчивая в день Троицы. Дни поминания у марийцев заменили важнейшие ритуалы культа предков. В эти дни марийцы омываются в банях водой, настоянной на целебных травах. Вепсы на Троицу приносят из леса молодые березки, украшают дома и церкви, и могут посадить их во дворе. Восточные славяне на Троицу украшают дома и храмы растительностью: ветвями березы, липы, дуба, орешника, травами и цветками васильков, ромашек, полыни, мяты и др. полевых цветов. Троицкой зеленью, побывавшей в церкви, славяне-язычники защищали дома и хозяйственные постройки, поля и огороды – втыкая в них пучки зелени, даже одевали на рога скоту. Отвар из троичской зелени считали целебным [18.С.508; 12.С.4; 11.С.301]. Фитотерапевтическая практика подтверждает, что многие составляющие троичской зелени (листья березы, сок березы, мята, ромашка, васильки, полынь) обладают ценными лечебными свойствами [16.С.1].

Православный праздник Троицы удачно заместил языческие обряды культа растительности, а православное поминовение – ритуалы культа предков, хотя язычество и сохранило часть обрядных элементов. Возможно, Церковь ввела празднование Троицы в такой форме, чтобы произошло замещение светлым, радостным праздником языческих обрядов. Народные праздники, воспевающие красоту расцветающей природы, согреваемой солнцем, не были враждебны Православии, даже наоборот. Стал возможен удачный синтез радостного космизма, выраженного в любви к матери-природе, ко всему Божиему творению, и почитания триединого Бога-Творца, как источника блага,

света и животворящей силы. Есть еще одна причина использования на Троицу растительности. Новозаветная Пятидесятница совпала с Пятидесятницей Ветхозаветной, когда иудеи освящали жатву и первые плоды по закону Моисееву. В честь иудейского праздника дома украшались цветами и ветвями, и Сионская горница, где сошел Святой Дух в тот день, вероятно, была украшена. Так закрепился обычай украшения растительностью домов и церквей, и приобрел богословский смысл: «теперь молодая зелень и цветы не только символизируют приношение Богу начатков возобновляющейся весны, но и саму Церковь Христову, которая процвела, по слову церковного песнопения, яко крин (цветок), а также указывает на обновление людей Духом Святым [3.С.109].

Цветом Церкви Христовой являются преподобные отцы, которые пользовались авторитетом среди верующего народа, и отличались глубоким смирением, трудолюбием, любовью к Богу и ближнему. Прп. Антоний Печерский (ок. 982-1073 гг.), родом с Черниговщины, почитается как «начальник всех русских монахов» и основатель Киево-Печерской Лавры. После нескольких лет практики умного делания на Афоне, научившись у афонских старцев, прп. Антоний был направлен на Русь и поселился в пещере под Киевом. Святой вел аскетический образ жизни, собрал много учеников и научил их молитве, которая ниспосылает на подвижника Божию благодать, приводит к созерцанию Бога [1.С.1]. Молитвенная практика умного делания учеников св. Антония была такой, что подготавливала подвижников к созерцанию Троицы. Среди всех храмов Киево-Печерской Лавры одним из почитаемых и самым древним является Троицкая надвратная церковь. Эта церковь единственная, которая пережила монголо-татарское нашествие. Она расположена прямо над главным входом в Лавру, над Святыми вратами, через которые никто не смел въезжать. Даже великий князь смиренно входил через врата пешком. Ныне Троицкая церковь считается ценнейшим памятником архитектуры и искусства. Декор и фрески церкви удачно совмещают аскетичность древней архитектуры и декоративность нового стиля, строгую идею и игру живых форм. Живопись церкви во имя Святой Живоначальной Троицы выделяется сочностью красок и безупречным написанием, раскрывая догмат о триединстве Божества, и повествуя о библейских сюжетах [17.С.17]. Есть все основания считать, что ныне известная роспись церкви достойно продолжила традицию почитания Святой Троицы, которая была начата еще прп. Антонием.

Прп. Сергей Радонежский (1314-1392 гг.), родом с ростовских земель. Св. Сергей почитается как чудотворец, покровитель всех учащихся, «игумен земли русской» и основатель Троице-Сергиевой Лавры. Св. Сергей собрал множество учеников и научил верующих почитать Святую Троицу. За советом и благословением к нему обращались как простые крестьяне, так и великий князь московский. При жизни св. Сергей созерцал нетварный божественный свет, сподобился посещения Пресвятой Богородицей. Ныне от мощей прп. Сергия изливается Божья благодать, исцеляющая верующих [5.С.117]. Во времена св. Сергия наблюдалось монастырское возрождение и укрепление связей с Константинополем и Афоном, на Русь шел поток церковной литературы, становились известны мистико-аскетические сочинения св. подвижников, молитвенная и созерцательная практики [13.С.13].

Прп. Андрей Рублев (ок. 1360-1430 гг.), родом, вероятно, с подмосковья. В отрочестве был благословлен прп. Сергием Радонежским на иночество. Св. Сергей, рассмотрев в Андрее дар иконописца, способствовал его развитию. По молитвам св. Сергия св. Андрей преуспел в иконописи, превзойдя всех иконописцев. Прп. Андрей вел жизнь аскетическую, по правилам афонских старцев, и удостоен был созерцания нетварного божественного света. О написании знаменитой рублевской иконы «Троицы» в «Житии...» поведано следующее: игумен Троицкой обители прп. Никон (ученик св. Сергия) повелел Андрею воздвигнуть иконостас в новом каменном храме и «написать икону Пресвятыя Троицы во славу преподобного Сергия. Преподобный же Андрей возвал к великому авве Сергию, дабы тот молитвами и предстоянием своим пред Господом помог ему через образ имя Пресвятой Троицы пред человеками прославить и перед ангелами вознести, да воззрением на сей образ побеждается ненавистная рознь мира сего...» [4.С.1]. И действительно, образ Пресвятой Троицы, насыщенный ярким колоритом, как бы излучающий благодатный свет (несмотря на давность лет), производит умиротворяющее воздействие на душу зрителя. Особенно, на верующего и молящегося перед иконой.

Прп. Александр Свирский (1449-1533 гг.), родился вблизи Великого Новгорода, по происхождению вепс (подтверждено антропологическими исследованиями мощей). Прп. Александр не раз сподоблялся созерцать нетварный свет Божества. Он единственный новозаветный святой, и второй после Авраама, кто был удостоен лицезреть Бога в виде трех Мужей. На месте явления Божия св. Александр основал обитель в честь Троицы (Свято-Троицкий Александро-Свирский мо-

настырь). Место это великолепно: небольшое озеро, «но очень красивое, со всех сторон окружено лесом, так что ветви деревьев склонялись в воду; от реки же Свири верстах в шести» [14.С.21]. Прп. Александр почитается как чудотворец. Его мощи сохранились в состоянии поразительной нетленности (даже мягкие ткани лица), часто источая благоуханное миро, от которого исцеляются верующие.

Из житий преподобных отцов мы получаем представление о тесной духовной связи русского Православия и греческого, о древних традициях молитвы и созерцания, о почитании Троицы. Православное богословие, иконопись насыщены христианским космизмом, в котором на фоне радостного переживания красоты Божия творения не теряется созерцание красоты Творца, сияния нетварного света Троицы. Недаром в народе веру называют «пресветлым Православием».

Христианство преобразило жизнь и мировоззрение на Руси, как малая закваска формирует тесто. Через Церковь пришла грамотность, начиная со школ для детей высшего сословия, монастырей, и позже охватив все сословия [6.С.6]. Появилась общеславянская письменность, возникла профессиональная литература, живопись, музыка, архитектура [6.С.195], развивалась культура абстрактного мышления. Другие заслуги Христианства еще не осознаны в нужной мере: во-первых, оно избавило исследователей от авторитета языческого многобожия, хаоса олицетворенных сил природы, заменив его представлением о едином Творце (пусть и в трех Лицах), Который создал все по единому замыслу; во-вторых, человек теперь мог мыслиться, как образ Божий, владеющий познавательными и творческими способностями, подражающими премудрости и силе Первообраза, т.е. способный постичь все творение. Только оценив по достоинству указанные заслуги Христианства в подготовку почвы для нового витка культуры, мы сможем понять, как появился научный метод познания и сформировались науки.

Первым ученым-энциклопедистом на Руси был М.В.Ломоносов (1711-1765 гг.), из семьи крестьян-поморов. Он был не только основателем многим наук, но и поэтом, мыслителем. Заложил основы горной науки, металлургии, физхимии, литературной нормы русского языка, а также философской поэзии, создающей образ мироздания. Творческий подход Ломоносова был охарактеризован С.И.Вавиловым как «глубокое понимание неразрывной связи всех видов человеческой деятельности и культуры» [7.С.187]. Ломоносов был человек страстной натуры, конфликтовавший с начальством и церковными деятелями, уве-

ренный в силе человеческого разума, но при этом верующий в премудрого и всемогущего Бога. Он пытался найти правильное соотношение между верой и знанием. Философскую сторону поэзии Ломоносова можно охарактеризовать, как христианский космизм: идея Творца, переживание встречи с Богом доминируют над идеей сотворенного космоса и красотой бытия; свет Божий имеют более высокую ценность, чем свет сотворенный. О ярком Солнце и о превосходящем его сиянии Творца поэт писал («Велик зиждитель наш Господь (Утреннее размышление о Божием величестве)» [Там же.С.221]):

«Светило дневное блистает
Лишь только на поверхность тел,
Но взор Твой в бездну проникает,
Не зная никаких предел.
От светлости Твоих очей
Льетса радость твари всей...».

Продолжателем ломоносовской традиции поэтического космизма является Ф.И.Тютчев (1803-1873 гг.), родом из Брянского уезда, дипломат, публицист и поэт. В поэзии Тютчева чувствуется духовное напряжение, космическая драма противоречивого бытия, в ней воспеты огонь человеческой любви и природные стихии огня, воды, таинственность древнего хаоса...

Энциклопедистом и гением науки является Д.И.Менделеев (1834-1907 гг.), родом с Тобольска. Ученый внес вклад в физику, химию, метеорологию, метрологию, различные сферы техники и промышленности (нефтяную, химическую, угольную, металлургическую), а также в экономику, просвещение, социологию. Активно участвовал во многих госкомиссиях, отличаясь государственным подходом во всех сферах [8.С.3]. Им написаны философские статьи, в том числе, обсуждающие взаимоотношения науки, религии и просвещения: «По моему разумению, грань наук, донныне едва достигнутая и, по всей видимости, еще и надолго долженствующая служить гранью научного познания, грань, за которой начинается уже не научная область, всегда долженствующая соприкасаться с реальностью, из нее исходить и в нее возвращаться, эта грань сводится... к принятию исходной троицы несливаемых, друг с другом сочетающихся, вечных (насколько это нам доступно узнавать в реальностях) и все определяющих: вещества (или материи), силы (или энергии) и духа... Признание их слияния, происхождения и разделения уже лежит вне научной области, ограничиваемой действительностью или реальностью. Утверждается лишь

то, что во всем реальном надо признать или вещество, или силу, или дух, или, как это всегда и бывает, их сочетание, потому что одинаково немислимы в реальных проявлениях ни вещество без силы, ни сила (или движение) без вещества, ни дух без плоти и крови, без сил и материи» [Там же.С.527]. В понятие духа мыслитель включал и религиозное постижение Бога. Менделеев был человеком справедливости и долга, причем долг им переживался на уровне долга перед страной, перед Богом.

В.И.Вернадского (1863-1945 гг.), основоположника геохимии, биогеохимии, радиологии, гидрогеологии, генетической минералогии, по праву считают гением научно-философского космизма. Мыслитель родился в Петербурге, родословная его связана с Украиной. Разработал учение о биосфере – области жизни и взаимодействия планетарных сил и космических энергий, в котором раскрыто планетарное значение совокупности живых организмов, преобразующих планету. А также – учение о ноосфере – области разума, в котором показано взаимодействие человечества с природой, предложена рациональная организация космоса разумным человечеством [2.С.5]. Ученый писал: «Космические излучения... непрерывно льют на лик Земли мощный поток сил, придающий совершенно особый, новый характер частям планеты, граничащим с космическим пространством. Благодаря космическим излучениям биосфера получает во всем своем строении новые, необычные и неизвестные для земного вещества свойства... Вещество биосферы благодаря им проникнуто энергией; оно становится активным...», совершая работу и изменяя планету [Там же.С.37]. Жизнь «определяется не только картина окружающей нас природы, создаваемая красками, формами, сообществами растительных и животных организмов, трудом и творчеством культурного человека, но ее влияние идет глубже, проникает более грандиозные химические процессы земной коры» [Там же.С.56]. «Исторический процесс... коренным образом меняется... Человечество, взятое в целом, становится мощной геологической силой. Перед ним... становится вопрос о перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого. Это новое состояние биосферы, к которому мы... приближаемся, и есть «ноосфера»... Ноосфера есть новое геологическое явление на нашей планете» [Там же.С.479]. Вернадский, не будучи верующим, с уважением относился к Православию и подчеркивал его большое культурное значение для страны.

Сочетание уважения к матери-природе, трудолюбия и терпения, христианской добродетели любви к Богу и ближнему, желание познать окружающий космос и человека и, наконец, приблизиться к Творцу – вот главные составляющие светлого космизма наших православных народов, восточных славян и угро-финнов. Святая Троица благодатным светом животворит сердце каждого верующего, и через него воздействует на ближних, на все этническое поле православных народов, формируя гениев науки и искусства, святых подвижников, тонко чувствующих гармонию всего сотворенного.

Список литературы

1. Антоний Печерский. Православная энциклопедия Древо. – Режим доступа: <http://drevo-info.ru/articles/6413.html>.
2. Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера / В.И.Вернадский; предислов. Р.К.Баландина. М.: Айри-прес, 2013. 576 с.
3. Двенадцать праздников Церкви. Дванадцатые праздники – от истории к осознанию. Сост. А.Баранов М.: Образ, 2007. 128 с.
4. Житие преподобного иконописца Андрея Рублева. – Режим доступа: <http://agiograf.narod.ru/dimitriy/month/rublev01.htm>.
5. Избранные жития святых. Переизд. Спасо-Преображенского Мгарского монастыря. Краматорск, 2007. 352с.
6. Как была крещена Русь. 2-е изд., М.: Политиздат, 1989. 320 с.
7. Лебедев Е.Н. Ломоносов / Е.Н.Лебедев. М.: ОГИ, 2010. 752 с.
8. Летопись жизни и деятельности Д.И. Менделеева. Л.: Наука. 1984. 531 с.
9. Лошиц Ю.М. Дмитрий Донской. Жизнь замечательных людей / Ю.М. Лошиц. – 2-е изд. М.: Молодая гвардия, 1983. 367 с.
10. Мейендорф Иоанн (протоиерей). Введение в святоотеческое богословие. Мн.: Лучи Софии, 2007. 384 с.
11. Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы, Мордва, Удмурты. М.: Наука, 2000. 579 с.
12. О вепсах. Мифология и верования вепсов. Православные праздники и обряды. Режим доступа: http://vepsles.spb.ru/veps/index.php_option=com_content_task=view_id=32_Itemid=63.html.
13. Протоиерей Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Минск, 2006. 608 с.
14. Святой преподобный Александр Свирский / 2-е изд. Краматорск, 2009. 334с.
15. Слово в день Святой Троицы (Архимандрита Иоанна Крестьянкина). – Режим доступа: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/noauthor/gomiletika/85.html>.

16. Скосарь В.Ю. О празднике Троицы. Режим доступа: http://samlib.ru/s/skosarx_wjacheslaw_jurxewich/obodnoj2.shtml.
17. Храмы Киево-Печерской Лавры. Киев: Типография Киево-Печерской Лавры, 2011. 79 с.
18. Шапарова Н.С. Краткая энциклопедия славянской мифологии: около 1000 статей / Н.С. Шапарова. М.: ООО «Русские словари», 2001. 624 с.
19. Этничность. Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН; Нац. Обществ.-науч. фонд; Предс. Научно-ред. совета В.С.Степин. М.: Мысль, 2000-2001. 2-е изд., испр. и дополн. М.: Мысль, 2010. Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/3585.html>.

РЕПЛИКАЦИЯ СИСТЕМЫ ОТНОШЕНИЙ В РАННЕМ БЕНГАЛЬСКОМ ВАЙШНАВИЗМЕ

Филькин Константин Николаевич

соискатель кафедры истории древнего мира,
средних веков и методологии истории

Национальный исследовательский Томский государственный университет
Россия, г. Томск

Возникновение в том или ином обществе новых смыслов во многом связано с трансформацией или переосмыслением существующих идеалов и символов. Появление в обществе религиозных фигур, отличающихся особой харизмой, также может стать катализатором перерождения религиозных смыслов. В обществе Бенгалии конца XV – начала XVI вв. происходит переломный момент, ставший началом ренессанса традиционных для последователей вишнуизма взглядов. Вишнуизм, или вайшнавизм, – одно из основных направлений индуизма, в основе которого лежит почитание Вишну как верховного божества, бхагавана. Вайшнавизм насчитывает миллионы последователей в самой Индии, и за ее пределами, в том числе в России – например, первые упоминания отмечены среди жителей торгового индийского подворья в Астрахани (XVII в.) [13.С.287]. Одна из наиболее активных в современности школ вайшнавизма – бенгальский вайшнавизм (или гаудия-вайшнавизм), получивший свое название по названию географической области, ставшей местом его первоначального формирования. Основатель школы, Шри Чайтанья (1486-1533),

дал значительный импульс движению бхакти. К. Клостермайер, один из ведущих индологов современности, писал о нем: «Вклад Чайтанья Махапрабху и его последователей в культуру XVI века, в воспитание чувств людей, в формирование как искусства, так и религии огромен. Шри Чайтанья принес в религию красоту и искусство, он направлял эмоции верующих к высшему объекту. Тем, кто отождествлял религию исключительно с отречением и отказом от всех форм наслаждения, Чайтанья Махапрабху подсказал, что Бог есть Любовь, Бог есть Радость, Бог есть Жизнь» [12.С.23]. Бенгальский вайшнавизм, относясь к теистической веданте, разделяет ее основную характеристику – существование личностного Бога, мира и индивида [10.С.289], причем «личностность» Бога раскрывается через обладание им спектром особых качеств, наличием собственных желаний, окружением кругом персон, отношения с которыми составляют неотъемлемую часть онтологического пространства Бога.

В основе гаудия-вайшнавизма лежит поклонение Кришне, соответственно, огромное значение имеет кришна-лила – описание деяний Кришны [11.С.254] (конструкт «лила» дословно переводится как «игра» или «деяния»). Изначально в индийской литературе кришна-лила описана в «Махабхарате» (в частности, важны ее разделы «Бхагавад-гита», «Харивамша») и «Бхагавата-пуране». Определение содержания нарративов как лилы дает возможность понимания игровых ролей героев и их независимости, на некотором метауровне, от происходящего с ними. Для вайшнавских нарративов героями являются Абсолют (Вишну и его аватары, прежде всего Рама и Кришна) и последователи, бхакты. Согласно вайшнавской философии, лилы Вишну и даже его преданных поклонников, обладая духовной, трансцендентальной природой, находятся за пределами бренного материального мира, а, следовательно, за пределами восприятия материальных умом и чувствами. Эти лилы зачастую могут казаться противоречивыми, поскольку остаются необъяснимыми с точки зрения мирской логики. Описание лил дает возможность последователю пути бхакти соприкоснуться с объектом своего почитания, сосредотачивая на нем свое сознание.

Сам Чайтанья в традиции гаудия-вайшнавизма воспринимается как аватара Кришны, целью воплощения которого и стало распространение среди людей пути преданного служения, бхакти-марга, посредством воспевания имен бога (нама-санкиртана), считающихся трансцендентными относительно мира. Т. Стюарт пишет, что поскольку преданные видели Чайтанью как Кришну, свайам бхагавана («Верхов-

ного Бога»), который проявился на земле со всеми вечными атрибутами – своей дхамой («священной обителью») и своим вечным окружением, – то каждая историческая личность из окружения Чайтанья отождествляется с кем-то из окружения Кришны в мифические древние времена его жизни [7].

Одной из главных особенностей филофско-теологической доктрины является опора на «Бхагавата-пурану» как на основополагающий священный текст [10.С.289], имеющий для последователей школы даже большее значение, чем традиционная прастхана-трая («тройная основа» Веданты: «Веданта-сутра», «Бхагавад-гита» и упанишад).

«Бхагавата-пурана» изначально воспринималась первыми западными индологами как достаточно новое произведение (и датировалось примерно XIV в.), однако более детальное исследование показывает ее существование как минимум уже к началу XI века (например, примечательно упоминание у Беруни [9.С.145]) и даже значительно раньше. Эдвин Брайант отмечает, что «Бхагавата-пурана» без сомнения являлась одной из наиболее значимых работ и даже главным священным писанием в традиции кришна-бхакти уже в первом тысячелетии [1.С.9].

В гаудия-вашнавизме «Бхагавата-пурана» занимала положение естественного комментария на «Веданта-сутру», изложенного самим ее легендарным автором, Вьясой. Ватман С. В. даже отмечает, что доктрина этой школы есть попытка привести в систему философские и теологические идеи «Бхагавата-пураны», увязав их с главными положениями прастхана-трайи, чему способствует наличие связей многих положений «Бхагавата-пураны» с ведантой. Например, в основу системы «Шат-сандарбх» Дживы Госвами легли ключевые стихи этой Пураны [10.С.289]. «Сердцем» Бхагавата-пураны является ее десятая сканда («песнь» или «часть»), самая длинная из всех частей, занимающая почти четверть всей пураны, описывающая именно деяния Кришны (кришна-лила), в том числе его отношения с ближайшим окружением (родители, друзья, пастушки-гопи), которые в теологии школы считаются извечными частями самого Кришны.

Помимо «Бхагавата-пураны», о чьей датировке ведутся споры, известен еще ряд произведений, содержащий описание сакральных отношений Кришны. Данные произведения имеют более конкретную датировку, что позволяет судить о существовании определенных тенденций в индийской философии. В частности, в Чайтанья-

чаритамрите перечисляются нескольких авторов, чья поэзия служила источником вдохновения для Шри Чайтаньи: Билвамангала Тхакур («Кришна Карнамрита»), Чандидас («Шри-кришна-киртана-кавья»), Джайадев («Гита-говинда»), Видьяпати. Несколько стихов Гита-говинды легли позже в канву «Бхакти-расамрита-синдху» Рупы Госвами, одного из ключевых идеологов школы [2]. Таким образом, можно отметить разительную значимость письменных источников, описывающей отношения Кришны и Радхи, еще до периода формирования философии и литературы гаудия-вайшнавизма: теологи и авторы школы не создают культ почитания Радха-Кришны, он уже существует.

При этом не вызывает сомнений тот факт, что ранний гаудия-вайшнавизм произвел «литературную революцию», поскольку его теологи-философы создали огромное количество новых произведений, описывающих кришна-лилу. Т. Стюарт, анализируя это явление, указывает его возможность только благодаря ощущению авторами личной связи с кришна-лилой [8] – то есть их произведения становятся результатом духовного откровения.

Среди обширной классификации произведений [14.С.135] можно особо выделить чарита-кавья – агиографии, посвященные Чайтанье и сообществу его последователей. Создание работ – в основном, на санскрите и бенгали – происходило после смерти основателя школы, Чайтаньи. Многие из агиографических работ являются грандиозными эпопеями и играют фундаментальную роль в развитии школы. Жизнеописание Чайтаньи и его окружения в основном связано с тремя географическими областями: это непосредственно сама Бенгалия (прежде всего Навадвипа), Орисса (Джаганнатха-пури) и современный штат Уттар-Прадеш (Вриндаван). Наиболее известны среди многочисленных агиографий: «Чайтанья-чарита» (1513) Мурари Гупты, «Чайтанья-бхагавата» (1548) Вриндавана Даса, «Чайтанья-мангала» (1576) Лочана Даса, «Чайтанья-Чаритамрита» (около 1612) Кришнадаса Кавираджа Госвами. Агиографические трактаты, хотя на первый взгляд и являются вторичными по отношению к философско-теологическим трактатам современников Чайтаньи и последователей данной школы ввиду своего более позднего создания, тем не менее, имеют первостепенное значение. Прежде всего это относится к «Чайтанья-чаритамрите» Кришнадаса Кавираджа Госвами.

Согласно онтологическим представлениям о сущности божественного в философии гаудия-вайшнавизма Бог всегда нисходит на землю со всей своим окружением. В этом была заложена идея воссо-

здания на Земле «извечной небесной обители». Поэтому в концепции восприятия Чайтаньи как Кришны теология диктовала необходимость определения его спутников (паришада) и священных мест (дхама). Окружение Чайтаньи стало репликой пуранического описания окружения Кришны, где каждой исторической персоне были сопоставлены одна или порой даже несколько личностей кришна-лилы. Аналогично область, где родился Чайтанья, становится репликой Вриндавана – места рождения Кришны. Как отражается эта географическая и персональная репликация в письменных источниках посредством специальной техники архитектоники мандал см. работу Тони Стюарта «Replicating Vaisnava worlds: organizing devotional space through the architectonics of the mandala» [7].

В «Чайтанья-чаритамрите» (Ади-лила, главы 9-12) [3;6] Кришна-надаса Кавирадж приводит интересное метафорический образ дерева для описания сообщества вайшнавов, последователей Чайтаньи. Сам Чайтанья назван «садовником вечного дерева любви к Богу», который раздаёт и вкушает плоды этого дерева. С таким желанием он принес исполняющее желания древо преданного служения (бхакти-калпатару или бхакти-врикша) на землю,

Образ представлял Чайтанью как основной ствол, с его гуру и парама-гуру питающими и боковых корнями. Затем из этого центрального столба проросли ветви его главных последователей, с их группами последователей, указанных как мелкие ветви (шакха и упа-шакха). На всем древе – его основном стволе, ветвях и множестве отростков – вырастают сладчайшие и дарующие бессмертия плоды любви к Богу (према-пхала). Чайтанья раздаёт плоды всем, не делая никаких различий между людьми. «Чайтанья-чаритамрита» постулирует, что это состояние духовной экзальтации переходит от Чайтаньи к людям, делая их исполненными всепоглощающей любви к Богу. «Этот искусный образ обращается к старому образу ведического дерева, которое прорастает из небесной обители на землю, от бесконечности – ко времени или истории, что является еще более уместным изображением, поскольку Чайтанья как Кришна нисходит именно подобным образом» [7].

Образ дерева с его эмоционально насыщенным и детальным описанием становится не просто списком-перечислением спутников, как это характерно для биографических и тому подобных списков, а указанием на их особое, даже можно сказать «иномирное», трансцен-

дентное положение, на их вечную духовную связь с Чайтаньей и, соответственно, с Кришной.

Уникальность еще одной важной агиографической работы, «Гаура-ганоуддеша-дипики» Кави Карнапура [5], составленной в 1576 г. (т.е. в период активного написания агиографических работ, посвященных Чайтанье), состоит в описании «иномирного», духовного положения сподвижников и последователей Чайтаньи, которые воспринимаются как сошедшие вместе с ним из духовной реальности, в том числе с высшей платформы в космологии вайшнавизма – с Голоки Вриндавана. По структуре текст представляет собой длинный список, в котором автор перечисляет наиболее выдающихся последователей Чайтаньи (отмечены почти две сотни имен) и называет их изначальные духовные формы (сиддха-рупа или сиддха-деха) в кришна-лиле. Отмечается, что данный текст был первым текстом такого рода в истории гаудия-вайшнавизма [4].

Таким образом, сподвижники Чайтаньи определяются как вечно совершенные (нитйа-сиддха). Еще одним уникальным свойством данного произведения является выражение философской идеи, постулируемой идеологами гаудия-вайшнавизма, о неотличности кришна-лилы и гаура-лилы (деяний Чайтаньи). Описывая источники для своей работы, Кави Карнапур указывает, что природу сподвижников Чайтаньи объяснили Сварупа Дамодар, один из ближайших сподвижников Чайтаньи, непосредственно сопровождавший его вторую половину жизни последнего и записавший дневники о жизни Чайтаньи, и другие вайшnavы (их имена Карнапур отдельно не приводит, но можно предположить, что в том числе это агиографы, описавшие гаура-лилу).

Данное произведение является наглядным примером оживления мифологических нарративов посредством связи их героев с исторических фигурами XVI в. Само произведение Кави Карнапура, наполняющее новым содержанием ключевые концепты вайшнавизма, в этом отношении является уникальным.

Таким образом, в гаудия-вайшнавизме утверждается логика сошествия вечной дхамы Кришны, чья репликация на Земле несет последствие репликации преданных-бхакт, являющихся вечными спутниками Бога. При этом можно отметить, что школа гаудия-вайшнавизма со времени своего появления в XX в. не создает новой религиозной формы, ее представления и даже практика находятся в русле уже имеющихся представлений индуистского, даже точнее вайшнавского сообщества. Революционный всплеск, который можно

отследить на истории данной школы заключается в том, что происходит актуализация и глубочайшее смысловое наполнение уже существовавших идей. Конечно, во многом это связано, если рассматривать агиографии школы, с личностью самого Чайтаньи, через эмоциональный пример которого был явлен живой образ философско-теологических представлений сообщества – его личность стала герменевтическим ключом для понимания их сути.

Список литературы

1. Bryant E. F. Krishna: A Sourcebook. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007. xiv, 575 p.
2. Brzezinski J. The five essential verses of Gita Govinda [Электронный ресурс] // URL: <http://jagadanandas.blogspot.in/2013/09/the-five-essential-verses-of-gita.html> (дата обращения: 07.09.2014).
3. Dimock E.C., trans. The Caitanya Caritamṛta of Kṛṣṇadāsa Kavīraja. Edited by Tony K. Stewart. With an Introduction by the Translator and the Editor. Harvard Oriental Series No. 56. Cambridge, Mass: Harvard University, 1999.
4. Haberman D. L. Acting as a Way of Salvation: A Study of Raganuga Bhakti Sadhana. New York: Oxford University Press, 1988. xvi, 211 p.
5. Kavi Karnapura. Sri Gaura-ganoddesa Dipika. Transl. by Bhūmipati dasa. Ed. by Purnaprajna dasa. Vrindavan: Rasbihari Lal & Sons, 2004. 108 pp.
6. Kṛṣṇadāsa Kavīraja. Sri Caitanya-caritamṛta. Ed. & transl. by A.C. Bhaktivēdānta Svāmī. 17 vols. Los Angeles, 1975.
7. Stewart T. K. Replicating Vaiṣṇava Worlds: Organizing Devotional Space through the Architectonics of the Mandala // South Asian History and Culture – 2, no. 2 (April 2011), pp. 300-336.
8. Stewart T. K. The Biographies of Sri Caitanya and the Literature of the Gauḍīya Vaiṣṇavas // Steven Rosen Vaiṣṇavism: Contemporary Scholars Discuss the Gauḍīya Tradition. New York: Folk Books, 1992. P. 122-124.
9. Бируни А. Индия: Пер. с араб. / Репринт с изд. 1963 г. М.: Ладомир, 1995. 727 с.
10. Ватман С.В. Бенгальский вайшнавизм / Индийская философия: энциклопедия. / отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. М.: Вост. лит., 2009. С. 289-291.
11. Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь. / М.Ф. Альбедиль, А.М. Дубянский. М.: Республика. 1996. 576 с.
12. Клостермайер К. Воспитание чувств. Шрила Прабхупада как духовный наставник // Вайшнавизм: открытый форум, №2. С. 17-26.
13. Пахомов С.В. Вишнуизм / Индийская философия: энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. М.: Вост. лит., 2009. С. 287-288.

14. Филькин К.Н. Источниковедение бенгальского вайшнавизма XVI–XVII вв. / Актуальные проблемы источниковедения: материалы международной научно-практической конференции к 135-летию со дня рождения В.И. Пичеты, Минск–Витебск, 9–11 октября 2013 г. / Вит. гос. ун-т ; редкол.: А.Н. Дулов (отв. ред.) [и др.]. Витебск: ВГУ имени П.М. Машерова, 2013. С. 134-137.

СЕКЦИЯ 7. БЫТИЕ ПОЛА В СТРУКТУРАХ СОЦИАЛЬНОЙ ДИСКУРСИВНОСТИ

ФЕМИННОСТЬ И МАСКУЛИННОСТЬ КАК ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ДЕТЕРМИНАНТЫ: ОТ КОНЦЕПЦИИ АНДРОГИНА ДО ГЕНДЕРНОЙ ТЕОРИИ

Семенова Вера Эдуардовна
кандидат философских наук,
доцент кафедры философии политологии
ФГБОУ ВПО «Нижегородский государственный
архитектурно-строительный университет»
Россия, г. Нижний Новгород

Семенова Лидия Эдуардовна
доктор психологических наук, доцент
профессор кафедры классической и практической психологии
ФГБОУ ВПО «Нижегородский государственный педагогический университет
имени Козьмы Минина (Мининский университет)»
Россия, г. Нижний Новгород

Современная социальная реальность особенно остро ставит на повестку дня проблему бытия пола. Дело в том, что научные изыскания XX века проблематизировали факт незыблемости предопределенности личностных черт, интересов, характера социальной активности субъектов исходя из их половой (анатомо-физиологической) данности. Пол больше не воспринимается как бесспорная судьба человека. То, что прежде казалось обусловленным «естественной» биологической природой субъекта, на сегодняшний день убедительно обосновывается как результат воздействия социальных оснований и собственной активности человека, ежеминутно «делающего» свой социальный пол в пространственной плоскости его двух основных символических аспектов – феминность и маскулинность. Беспрестанный процесс и результат подобного созидания себя в качестве женщины, мужчины, или других возможных вариаций в научном дискурсе получил название гендера.

Гендер многолик и многогранен; он не может мыслиться в качестве законченного, завершенного конструкта, поскольку является постоянно становящимся, всегда разыгрываемым в процессе социального взаимодействия и межличностного общения субъектов. Ускользающая определенность гендера обусловлена его диалектической взаимосвязью с такими стратификационными категориями, как раса, этнос, религиозная и классовая принадлежность, возраст.

В этой связи, бытие гендера гораздо богаче, разнообразнее и, в тоже время, противоречивее, чем бытие пола, в традиционном его понимании. Это может объясняться тем фактом, что пространство гендера с координатами феминность – маскулинность вписано в систему значимых социальных детерминант (раса, этнос, класс, возраст и др.), что делает субъектов, их мир и отношения более многообразными. Именно поэтому сегодня невозможно дать однозначный ответ на вопрос о том, в чем состоит сущность понятий «женщина» и «мужчина», через какие содержательные характеристики они определяются. Единственное неизбежное базовое различие состоит в биологическом поле, который, как показывают научные данные [4;10; 12.С.50-82; 16.С.11-26], вовсе не предполагает принципиального отличия других характеристик, над ним надстраивающихся. Женщина и мужчина – ранее неизбежные диаметрально противоположные данности – постепенно не просто теряют принципиальную полярность, но и вовсе растворяются в бесконечно разнообразных вариациях возможных характеристик. Именно поэтому постмодернистские теоретики гендерных исследований делают свое шокирующее и вызывающее некоторый методологический испуг открытие, состоящее в том, что женщина и мужчина больше не существуют [1; 6.С.235; 7.С.125; 17.С.15-46].

Современный научный поворот к утверждению бытия гендера, надстраивающегося над бытием пола, переводит феминность и маскулинность из статуса естественной природной данности в разряд социальных конструктов или проектов [15.С. 2-70], вплетенных в объективную и субъективную реальности. В тоже время, с символической точки зрения, феминность и маскулинность могут позиционироваться в качестве монолитных мифологизированных сущностей, которые представлены посредством визуальных образов, символов, репрезентаций, дискурсов, транслирующих иерархическую структуру власти. В этой связи данные мифологемы выглядят институционализированными монолитами, существующими на основе самовыстраивания, самоподдержания и саморазрушения.

В свое время рассматриваемые культурные метафоры феминности и маскулинности были использованы в качестве методологических оснований биодетерминистской онтологии и гносеологии пола, которые четко очерчивают непересекающиеся пространства женского и мужского, утверждают жесткую оппозицию данных мифологем, а также всего того, что с ними ассоциируется. С аксиологической точки зрения, подобное противопоставление имело решающее значение, поскольку со времен Аристотеля маскулинность и все соотносящиеся с ней понятия и характеристики стали рассматриваться в качестве культурно значимых, социально ценностных. Феминность, напротив, определялась в разряд негативного, антиценностного, требующего жесткого контроля и подавления [11.С.43].

Подобная традиция миропонимания во многом обусловила выстраивание социальной реальности по маскулинному канону, нивелировавшему феминную составляющую, нарушая, тем самым, диалектическое единство данных онтологических оснований. В этой связи, игнорирование и подавление феминности на уровне теории и практики способствовало возникновению и развитию множества негативных тенденций в социальной реальности, периодически дающих о себе знать в виде различного рода кризисов.

Понимание необходимости выстраивания принципиально иного бытия феминности – маскулинности не как взаимоисключаемых альтернатив индивидуальных практик, а как диалектически взаимосвязанных проявлений субъектной активности было достигнуто в современной гендерной теории, сумевшей преодолеть методологические затруднения феминизма, одним из первых проблематизировавших традиционный подход к обозначенному вопросу. Неслучайно в работах современных гендерных исследователей вводится такое понятие как «гендерная субъектность», которое, к примеру, с позиций психологического понимания рассматривается в качестве важнейшей характеристики личности, связанной с ее активностью в овладении культурными знаками гендера и процессом конструирования гендера на индивидуальном уровне (как реализацией присвоенного), находящей свое проявление в различных эффектах социальных репрезентаций и само-репрезентаций (действиях, высказываниях, оценках, моделях поведения и т.п.). Гендерная субъектность есть результат использования в процессе социального познания гендерной категоризации и самокатегоризации, связанный с определенной внутренней позицией личности, обуславливающей систему ее отношений к миру, другим и

самой себе, через которую преломляются все внешние воздействия и которая позволяет личности делать осознанные выборы, совершать те или иные поступки [13.С.20].

Своего рода переходной от традиционной позиции, определяющей роль феминной и маскулинной составляющих в конструировании идентичности субъекта, необходимо обозначить теорию андрогинности С.Бем [2;20]. Согласно первоначальной точки зрения автора, все люди могут быть отнесены к одному из четырех типов личности: феминный, маскулинный, андрогинный и недифференцированный. Андрогинны – это те, кто имеют одинаково высокий уровень как феминных, так и маскулинных качеств. Феминная личность предполагает доминирование качеств женственности, а маскулинная – качеств мужественности. Недифференцированные субъекты характеризуются низкой степенью представленности как феминных, так и маскулинных качеств.

Следует отметить, что эта теория была первой попыткой отхода от традиционных гендерных стандартов, необходимости соответствия личности требованиям «половой адекватности». По словам самой С.Бем, она признавала возможность женщин и мужчин совмещать в своей личности феминные и маскулинные качества и при этом настаивала на преимуществах такого сочетания, что в дальнейшем было подтверждено некоторыми исследованиями, обнаружившими связь андрогинии с ситуативной гибкостью, высоким самоуважением, мотивацией к достижениям, субъективным ощущением благополучия и др. [4.С.112].

Однако впоследствии С.Бем отказалась от своей концепции андрогинии, сочтя ее не совсем корректной по ряду причин. Во-первых, эта концепция поддерживает существующую в обществе гендерную поляризацию, во-вторых, сосредотачиваясь на личности, она не предлагает анализа гендерного неравенства и фактически отвлекает внимание от подобного рода проблем, и, наконец, в-третьих, с позиций андрогинии маскулинность и феминность имеют независимую реальность, что не позволяет понять их истинную сущность как социокультурных конструктов. Иными словами, акцент на андрогинии исключает анализ гендерной стратификации и ее последствий, «делает невозможным понимание того, как гендер организует наше восприятие и нашу социальную жизнь» [2.С.329].

Подчеркнем, что современная гендерная теория считает концепцию психологической андрогинности несостоятельной, а сама

С. Бем на сегодняшний день предпочитает работать в рамках других предложенных ею теорий – гендерной схемы и линз гендера.

Примечательно, что С.Бем была не первой исследовательницей, обратившей свое внимание на феномен андрогинности и на андрогина, как некоего субъекта. В психологической науке об андрогинности, как глубинной особенности человеческой психики, впервые заговорил К.Г.Юнг [18;19]. Он отмечал, что природный андрогин в жизни в большинстве случаев становится «только-женщиной» или «только-мужчиной». При этом, с его точки зрения, обе эти формы существования являются ущербными и нуждаются в восстановлении изначальной целостности. Таким образом, согласно трактовке К. Г. Юнга, андрогинность есть особое свойство человеческой личности, достигшей достаточно высокой степени своей внутренней гармонии. И в качестве примера такой личности, где все противоположности разрешены в «андрогинной взаимодополнительности и единстве», К. Г. Юнг писал об Иисусе Христе.

Что касается традиции рассмотрения андрогина в философском дискурсе, то она восходит к диалогу Платона «Пир». По мысли философа, у андрогинов было не два, а три пола. Один происходил от Солнца – мужской пол, другой – от Земли и был женским, а третий состоял из женского и мужского одновременно – дитя Луны. Из диалога становится известно, что данная особенность сочеталась с невероятной физической силой и честолюбием ни в ком не нуждавшихся перволюдей, польстившихся на власть богов. А потому, дабы разрушить их планы Зевс разделил андрогинов на две половинки, после чего каждая из них устремилась друг к другу [9].

Необходимо отметить, что появление в данном диалоге столь необычного первочеловека, встречающегося в мифологии различных народов мира, не случайно. Дело в том, что андрогин понадобился Платону для объяснения природы гомосексуальности, являвшейся неотъемлемой частью культуры Древней Греции и рассматривавшейся в качестве достоинства. Разделенный надвое каждый из трех полов с тех пор ищет свою утраченную половинку: прежний целый мужчина – мужчин, прежняя целая женщина – женщин, а совмещавший в себе женское и мужское – половинку другого пола.

Как бы то ни было, Платон, возможно, сам того и не желая, задал некий импульс дальнейших философских изысканий в рамках проблемы андрогина и андрогинности.

К примеру, концепции андрогина активно разрабатывались философами-идеалистами XIX и XX веков. Среди них можно выделить немецких философов-мистиков Я.Беме и Ф.Баадера. Оба они полагали, что первочеловек был андрогинен и его женская составляющая была воипостазирована Премудростью Божьей [5.С.89]. После грехопадения человек перестал быть андрогином, воплощавшим в себе единство формообразующих принципов или органов или же соединение общеродовых способностей в одном теле. Утрата андрогинности предполагала отход от божественного замысла, поскольку и Адам, и Христос, с позиции религиозных мистиков, соединяли в себе женское и мужское в единый андрогинный образ. Иными словами, в духовном плане, единство феминной и маскулинной составляющих в человеке есть воплощение истинного человека, того божественного идеала, к которому должны стремиться люди.

Согласно Ф.Баадеру, единственным средством, позволяющим человеку реализовать божественный замысел, являются половые отношения. Цель брачной любви, по мнению мыслителя, состоит не в продлении рода, а в стремлении восстановить утерянную первоначальную андрогинную природу человека, «помочь мужчине и женщине воссоединить внутри себя завершенный и исполненный полноты человеческий образ, который зовется божественным или изначальным образом» [8.С.95].

Под влиянием идей немецких религиозных мистиков собственное учение об андрогине разрабатывал и известный русский мыслитель В.Соловьев. В своем произведении «Смысл любви» философ христианизует миф Платона об андрогине [14]. Он заявляет андрогинность в качестве фундаментального свойства человеческой природы, возврат к которой как к образу Божию означает не столько обретение блаженства, сколько стяжание бессмертия [5.С.83]. Согласно В.Соловьеву, бессмертие человек может получить лишь восстановив андрогина, как нечто духовное, а не телесное, при помощи мистического квазибрачного союза женщины и мужчины [14.С.99].

С нашей точки зрения, в концепции андрогина важной является мысль философа о том, что земной наличный пол отображает, но и греховно искажает изначальную представленную в высочайшем андрогине Христе внутрибожественную полярность маскулинного и феминного, как начал активного и пассивного, творящего и тварного. И только идеальная любовь, соединяя женщину и мужчину в одного ан-

дрогина, способна уподобить возникшее новое духовное существо Христу, восстановить расколотый пополам образ Божий [5.С.87].

Таким образом, для гармоничного существования человека как духовной целостности маскулинной и феминной составляющих В.Соловьев полагал возможным соединением двух представителей противоположного пола, как носителей данных противоположностей в духовно-брачном союзе. Идея о достраивании единичным человеком гармонии феминного и маскулинного внутри самого себя была для В.Соловьева, как впрочем и для многих других мыслителей того времени, просто недопустима, поскольку противоречила существовавшей на тот момент онтологии пола.

Переосмысленное учение об андрогине В. Соловьева представил в своей антропологии Н. Бердяев. Данный философ, заявляя о божественности человека, интерпретировал андрогинна по-своему [3]. Н.Бердяев полагал, что необходимым движением человека в направлении преобразования в андрогина включено в своеобразно понимаемое мыслителем Христово дело. Кроме того, андрогин Н. Бердяева это не составное из двух индивидов фантастическое существо Платона, а обретшая свое ноуменальное лицо, восстановленная в своей первозданности муже-женская природа отдельного человека [5.С.89]. При этом, по Н.Бердяеву, андрогинность, как девственность, софийность – это свойство каждого отдельного человека, которое скрыто под коркой греха. Даже в падшем наличном бытии женщины и мужчины русский религиозный философ обнаруживал присутствие слабо проявленного противоположного начала [3.С.419]. И если у В.Соловьева любовь создает единого андрогина из любящих женщины и мужчины, то у Н.Бердяева она позволяет каждому из них раскрыть его в самом себе [Там же.С.429].

Иными словами, в своей концепции Н.Бердяев идет гораздо дальше В.Соловьева, ибо мыслит возможность бытия феминного и маскулинного в одном человеке, хотя и лишь посредством любви к представителю противоположного пола. Знаковость данной идеи состоит в том, что подобная позиция во многом стала отправной точкой для последующей проблематизации традиционной онтологии пола.

Резюмируя выше изложенное, можно отметить, что процесс перехода научного дискурса от онтологии пола к бытию гендера был представлен множеством идей и позиций, каждая из которых пыталась по-своему выстроить специфику взаимоотношений феминного и мас-

кулинного, как знаковых онтологических детерминант. При этом, современная гендерная теория отрицает продуктивность концепции андрогина и андрогинности для анализа социальной действительности и бытия личности, поскольку она носит метафизический характер и не позволяет обнаружить диалектику взаимосвязи человека и общества.

Список литературы

1. Агафонова Е.Е. Анализ проблемы идентичности в постмодернистском феминизме: дис. ... канд. соц. наук. М., 2010. 170 с.
2. Бем С. Линзы гендера: трансформация взглядов на проблему неравенства полов. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. 336 с.
3. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С.254-534.
4. Берн Ш. Гендерная психология. СПб.: прайм-ЕВРОзнак, 2001. 318 с.
5. Боневская Н.К. Андрогин против сверхчеловека // Вопросы философии. 2011. №7. С. 81-95.
6. Брайсон В. Политическая теория феминизма. М.: Идея-Пресс, 2001. 304 с.
7. Воронина О.А. Феминизм и гендерное равенство. М.: Едиториал УРСС, 2004. 320 с.
8. Иванова-Казас Гермафродиты, интерсексы и андрогини в мифологии, философии и природе // Междисциплинарный научный и прикладной журнал «Биосфера». 2012. Т.4. №1. С. 90-96.
9. Коржунова Е. Об андрогинах, двух половинках и синглтонах // <http://www.proza.ru/2011/01/08/795>
10. Кэмерон Д. Миф о Марсе и Венере. СПб.: Питер, 2008. 190 с.
11. Семенова В.Э. Теоретико-методологические поиски феминизма в пространстве проблемы «равенство – различие» // Человек. Сообщество. Управление. 2009. № 3. С. 42-48.
12. Семенова Л.Э. Проявления гендерной субъектности в контексте личностного становления детей с нормальным и проблемным психическим развитием: монография. Н.Новгород: НГПУ, 2009. С. 50-82.
13. Семенова Л.Э. Становление ребенка как гендерного субъекта в процессе личностного развития в старшем дошкольном и младшем школьном возрасте в условиях онто- и дизонтогенеза: автореф. дис. ... д-ра психол. наук. Н.Новгород, 2010. 49 с.
14. Соловьев В.С. Смысл любви // Русский космизм. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 97-102.

15. Тартаковская И.Н. «Несостоявшаяся маскулинность» как тип поведения на рынке труда // Гендерные отношения в современной России: исследования 1990-х годов: сборник научных статей. Самара: Издательство «Самарский университет», 2003. С. 42 – 70.
16. Тартаковская И.Н. Биологические факты и политические интерпретации: «Разделились беспощадно мы на женщин и мужчин...» // Гендер для «чайников». М.: Звенья, 2006. С. 11-26.
17. Элиот П., Менделл П. Теории феминизма // Гендерные исследования: феминистская методология в социальных науках / Под ред. И.А.Жеребкиной. Харьков: ХЦГИ, 1998. С. 15-46.
18. Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. Киев: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. 384 с.
19. Юнг К.Г. Отношения между «Я» и бессознательным. Очерки по аналитической психологии. Мн.: Харвест, 2003. 338 с.
20. Bem, S. The measurement of psychological androgyny // Journal of Personality and Social Psychology. 1975. Vol. 31. P. 634-643.

АНДРОГИННОСТЬ И БЕССМЕРТИЕ В СЕРЕБРЯНОМ ВЕКЕ (НА ПРИМЕРЕ З. ГИППИУС И М. ЦВЕТАЕВОЙ)

Шадрихина Ирина Алексеевна
аспирантка кафедры теории и истории культуры
Русская Христианская Гуманитарная Академия
Россия, г. Санкт Петербург

Тебе никогда не устанем молиться,
Немыслимо-дивное Бог-Существо.
Мы знаем, Ты здесь, Ты готов проявиться,
Мы верим, мы верим в Твое торжество.
«Андрогин» Н. Гумилев [б. С. 122]

Андрогинность, как явление свойственное мировой культуре на рубеже XIX–XX веков, в Западной Европе носит декадентский характер, представляя собой воплощение кризисных процессов в культуре. Андрогинность на Западе есть не что иное, как часть общего вырождения культуры, как в свое время обозначил Макс Нордау этот период в литературе. Однако, в России это явление, так же присущее декадан-

су, идет по совершенно иному пути. Важно отметить, что расцвет андрогинности в культуре как таковой и в литературе в частности выпадает на период так называемого Русского Духовного Ренессанса. Для русской культуры понятие андрогина в первую очередь связано с трансцендентальными и религиозными поисками бессмертия, проявляющего себя в частности в преодолении границ пола.

Смеженность и взаимопротекание поэзии и философии в периоды расцвета культуры, будь то немецкий романтизм или Русский Духовный Ренессанс, не та тема, которая требует доказательств или отдельных комментариев. Тема андрогина в поэзии Серебряного века довольно популярна, она встречается у Блока, Белого, Гумилева, Гиппиус, Цветаевой и других. Особый интерес представляют в этом списке Гиппиус и Цветаева, так как у обеих поэтесс мотив андрогинности выходит за рамки собственно творчества и проявляет себя в жизни. В рамках гендерной культурологии и социологии данный вопрос не теряет своей актуальности и по настоящий момент. Трансгрессивная по своей сути идея андрогина в Серебряном веке онтологически уплотняется.

Идея андрогина становится популярной в этот период с легкой руки Владимира Соловьева, обратившегося к наследию Платона и христианизировавшего миф об андрогине. По Соловьеву ««образ Божий» в человеке – это его утраченная в результате грехопадения и подлежащая восстановлению андрогинность» [3]. Андрогинность – есть не что иное, как «образ Божий», фундаментальное качество в человеке, лежащее в его онтологическом основании, в первоначальной природе. Целью человека должен быть возврат к этой природе, что означает приобретение качества бессмертия, как основного божественного свойства.

В творчестве и жизни З. Гиппиус и М. Цветаевой проблема пола и бессмертия тесно связаны между собой.

В связи с темой пола в творчестве З. Гиппиус говорить о ее мужских псевдонимах и лирическом герое, говорящем о себе в мужском роде, стало уже общим местом, поэтому не будем подробно останавливаться на этом аспекте. Что касается стихов, написанных от мужского лица, то не стоит преувеличивать их значение, так как, несмотря на то, что количественно они превосходят стихи, написанные от женского лица, доминирует безродовая форма лирического субъекта. Говоря о мужских псевдонимах, то есть масках, за которыми пряталась Гиппиус, стоит отметить также и то, что среди них были и та-

кие как роковая женщина, которую называли дьяволицей, и современная Сафо. Кроме того, Гиппиус манифестировала свою невинность, несмотря на замужество, и даже поддерживала слух о том, что она – гермафродит. Таким образом, мы сталкиваемся с рядом мистификаций и масок, противоречащих друг другу, за которыми скрывается фигура подлинной Гиппиус.

Важнее бесконечных переодеваний и провокаций общественно-го мнения идея новой Церкви, как единения «бесполого Круга» (имеется в виду творческий союз Мережковского, Гиппиус и Философова), в которой любовь понималась как восхождение. Появление пола мыслится «через Бога» [4], таким образом, по мнению Гиппиус, должно произойти преобразование пола. Также важно отметить «идею Эроса-ронтифе» [5], которая ставится Гиппиус в качестве мировой проблемы. Суть ее заключается в том, что в человеке сочетаются два противоположных начала, что и является потенцией любви. «Не половинка ищет свою половинку, но Муже-женское существо стремится к соединению с другими в соответственно-обратной мере двойным, Жено-мужским» [5]. В этом Гиппиус видит основы андрогинизма. «Таково одно из условий идеального соединения, которое в полноте недостижимо, но которого мы всегда ищем и к которому можем, если в воле нашей осмыслим Любовь, – постоянно приближаться» [5].

«Если ты не то, что я, –
Не увидим мы Лицо,
Не сомкнет Он нас в кольцо,
Если ты не то, что я.

Если я не то, что ты, –
В пар взлечу я без следа,
Как шумливая вода,
Если я не то, что ты.

Если мы не будем в Нем,
Вместе, свитые в одно,
В цепь одну, звено в звено,
Если мы не будем в Нем, –

Значит, рано, не дано,
Значит, нам – не суждено,

Просияв Его огнем,
На земле воскреснуть в Нем...» [6.С.97].

Для Гиппиус стихотворчество было важным, но не основным способом фиксации и передачи своих мировоззренческих категорий. Особенно это касается тем философско-религиозных, где для нее более приемлемой формой были дневниковые записи и публицистика.

Если в случае З. Гиппиус в самом ее облике проглядывали подчеркиваемые ею самой черты андрогина, то в случае с Цветаевой наблюдается обратная ситуация. В то время как Гиппиус сознательно культивировала в своем творчестве идею андрогинности, у Цветаевой проблема пола выражается, помимо области личной жизни, а именно отношений с женщинами, в поэтическом приложении к себе специфических мужских черт. Иными словами, в лирике Цветаевой проглядывают скорее черты гинандры, чем андрогина.

«Но может, в щебетах и в счетах
От вечных женственностей устав —
И вспомнишь руку мою без прав
И мужественный рукав» [11.С.120]

Важное замечание необходимо сделать в связи с разделением образов андрогина и гинандры. Если андрогин коннотирован положительно, как образ грациозного юноши с некоторыми женскими чертами, являющегося символом первоначального единства мира и воплощением бессмертия, то гинандра – мужеподобная женщина, в образе которой «потеряно стремление к трансцендентному» [2.С.315-316]. В образе андрогина «воплотилась множественность смыслов, связанных с текучестью пола и бесконечными сменами точек зрения в декадентстве; однако в контексте одержимости патологиями андрогин – фигура гомосексуальности – представлял дегенеративный, неестественный пол. В контексте же универсальной теории бисексуальности андрогин был тем целым, которое восстанавливает единство пола, разделенного на мужской и женский» [8].

Обращаясь к полному антиномий творчеству М. Цветаевой, мы видим тождество с З. Гиппиус в отношении цели, но противоположность в отношении пути ее достижения. Целью для обеих было бессмертие как некоторая метафизическая идея. Но, в отличие от Гиппиус, Цветаеву не интересуют умозрительные философские построения

ния, она идет напролом, через Слово. Цветаева не творит символических объектов, ее стихи обладают магической действительностью (действенностью) заклинания. З. Гиппиус, не любившая стихов Цветаевой, охарактеризовала их так: «Кликушество какое-то!» [9.С.28].

Цветаевское равнение на вечность, сознание своего бессмертия в стихо-творениях определенно имеет связь с архаическими представлениями о славе-подвиге. Слава не умирает, она продолжает жить в слове. Смерть выкликается Цветаевой на своеобразный поединок, через который обретается бессмертие. Здесь стоит обратить внимание на увлеченность Цветаевой образом Амазонки. В ее лирике мы очень часто сталкиваемся с метафорами боя и войны, присущими мужскому мировосприятию. Бой, война, поединок, оружие, борьба – явления одного парадигматического ряда, проходящего красной нитью сквозь творчество Цветаевой.

Поэт – есть существо особого рода, выбивающийся из обычного мира. Дело в том, что поэт – не человек, он медиум, пророк, орудие высшей силы. На нем лежит печать избранничества, отрывающая его от здешнего мира. Над ним властвует только Стихия, вслушиваясь в которую и повинуваясь которой, он пишет. Положение поэта более всего напоминает положение древнегреческих героев – с одной стороны перед нами смертный человек, с другой – некая сущность, наделенная особыми, нечеловеческими качествами. Цветаева о человеке: «Слово – вторая плоть человека. Триединство: душа, тело, слово. Поэту – совершенен только поэт» [10.С.38]. Эта выделенность и инаковость поэта во всем, касается и области Эроса, где поэт так же обладает особым видом совершенства – чертами обоих полов. Поэт по Цветаевой – особая сущность, обреченная на бессмертие, сущность, сочетающая в себе в потенции весь универсум. Эту особенность мировосприятия в творчестве Цветаевой легко проследить через мотив пезреизбыточности:

Что другим не нужно – несите мне!
Все должно сгореть на моем огне!
Я и жизнь маню, я и смерть маню
В легкий дар моему огню» [12.С.424].

Гендерный дискурс, выделявший у Цветаевой элементы присутствующие скорее гинандре, чем андрогину и проявлявший их в творчестве,

в конечном итоге нашел свое развитие в «Письме Амазонке», посвященном Натали Клиффорд Барни.

Цветаева в «Письме к Амазонке» воспроизводит идею о том, что смертельное (бездетное, а следовательно и не имеющее продолжения) «совершенство лесбийских союзов придает им особую духовную энергию высшего порядка» [1.С.119]. «Совершенное единство, которое являют собой две любящие друг друга женщины» [13.С.489-490] не является для нее единственно необходимым, так как мужское начало в женщине, любящее другую женщину не существует само по себе, в отрыве от женской части, связанной с материнским инстинктом и желанием продолжения рода. На этом моменте стоит остановиться подробнее, так как бессмертие по Цветаевой бывает двух видов, которые можно условно разделить на абсолютное – растворение в Стихии, и посюстороннее – в творчестве и детях. И то и другое для Цветаевой являются необходимыми. Следствием этого становится принятие бисексуальности как некоей нормы – идеальный духовный однополый союз с одной стороны, и союз с человеком противоположного пола, ради продолжения рода, – с другой.

В этой двойственности, продиктованной природой, Цветаева усматривает несовершенство, акцентируя внимание на том, что дети, как гарант бессмертия посюстороннего, необходимы и в однополом союзе. Невозможность же их появления влечет за собой трагедию и распад однополого союза. Как заметила Ольга Митич, «призрачный образ андрогина, искусственный пол, обитающий вне органического целого и вне истории, обладал необходимой энергией, чтобы уничтожить то притяжение между полами, кульминацией которого является коитус, и – как следствие – продолжение рода. Будучи воплощением искусственного целого, он выступал одновременно в роли эстетизированного фетиша и единого пола, который восстанавливает целое и обеспечивает тело бессмертием после конца природы и истории» [8].

Что касается бессмертия абсолютного, то здесь мы наблюдаем стремление к состоянию идеального существа, сочетающего в себе вышеупомянутое триединство души, тела и слова, а также обладающее свойством трансгрессии в отношении пола. В этом стремлении проявляется желание полноты бытия, не достижимое для Цветаевой с ее онтологической основой в образе Стихии. В отличие от Гиппиус Цветаева не говорит об андрогинности напрямую, идея андрогинности содержится в ее записях и стихах в латентной форме.

Резюмируя все вышесказанное, можно говорить о том, что и для Гиппиус и для Цветаевой характерно стремление к синтезу, но в попытке преодолении границ пола Гиппиус создает оригинальную теорию любви, где андрогин – основа всякой человеческой природы, являющаяся потенцией для соединения двух личностей с целью достижения бессмертия через духовное перерождение. Что касается Цветаевой, то для нее трансгрессия становится трагедией жизни, поскольку посюстороннее бессмертие через продолжение рода в данном случае невозможно. Что до теоретических построений, то как уже указывалось выше, синтез мужского и женского начал в человеке как стремление к полноте бытия в соединении с триединством души, тела и слова, то они могут быть претворены в жизнь только поэтом, как потенциально бессмертной сущностью. Таким образом, идея андрогина становится для обеих поэтесс необходимой ступенью на пути к трансцендентному. Случаи З. Гиппиус и М. Цветаевой являются яркой иллюстрацией двух теоретически схожих постановок вопроса об андрогине в социально-культурном дискурсе Серебряного века и представляют собой два различных его разрешения.

Список литературы

1. Бургин Д. Л. Острова и трансгрессивный эрос// Марина Цветаева и трансгрессивный эрос /Пер. с англ. С. Сивак/ статьи, исследования. СПб.: ООО ИНАПРЕСС, 2000.
2. Блинова О., Эндерляйн Э. Элементы андрогинности в жизни и творчестве Зинаиды Гиппиус //Конструкты национальной идентичности в русской культуре: вторая половина XIX столетия – Серебряный век: Материалы конференции, июнь 2009 г. Тюмень/Тобольск / Под ред. Р. Нохейль, Ф. Карл, Э. Шоре. М.: РГГУ, 2011.
3. Бонецкая Н. К. Андрогин против сверхчеловека // Вопросы философии. 2011. №7. Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=356
4. Гиппиус З. Н. О Бывшем. Режим доступа: <http://gippius.com/doc/memory/o-byvshem.html>
5. Гиппиус З. Н. О любви. Режим доступа: http://az.lib.ru/g/gippius_z_n/text_1925_o_lubvi.shtml
6. Гиппиус З. Н. Тихое пламя: Стихотворения 1889-1938 гг.; Из автобиографической прозы; Из дневников / Ред. сост. И.А. Курамжина. М.: Центр-100, 1996.
7. Гумилев Н. С. Стихотворения и поэмы/Вступ. статья Н.Н. Скатова; Сост. и примеч. М. Д. Эльзона. М.: Современник, 1990.

8. Матич Ольга. Эротическая утопия: новое религиозное сознание и fin de siècle в России. Режим доступа: <http://lib.rus.ec/b/400616/read#t6>
9. Терапиано Ю. // Марина Цветаева в критике современников: В 2-х ч. Ч. II. 1942-1987 годы. Обреченность на время. М.: Аграф, 2003.
10. Цветаева Марина Записные книжки и дневниковая проза ЗАХАРОВ; МОСКВА, 2001.
11. Цветаева М. И. Собрание сочинений: в 7 т. / Сост., подгот. текста и коммент. А. Саакянц и Л. Мнухина. М., 1994. Т. 1.
12. Цветаева М. И. Собрание сочинений: в 7 т. / Сост., подгот. текста и коммент. А. Саакянц и Л. Мнухина. М., 1994. Т. 2.
13. Цветаева М. И. Собрание сочинений: в 7 т. / Сост., подгот. текста и коммент. А. Саакянц и Л. Мнухина. М., 1994. Т. 5.

СЕКЦИЯ 8. ИДЕНТИЧНОСТЬ В ГЛОБАЛИЗИРОВАННОМ ОБЩЕСТВЕ

ФОРМИРОВАНИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В СЕМЕЙНОМ ВОСПИТАНИИ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

Акчулпанова Раиса Киньябаевна
преподаватель колледжа Стерлитамакского филиала
ФГБОУ ВПО «Башкирский государственный университет»
Россия, г. Стерлитамак

В настоящее время, в условиях глобализации общества, современные психолого-педагогические исследования показывают, что большую роль в формировании национальной идентичности играет семья.

В семейном воспитании, на наш взгляд, народная педагогика является своего рода социально-историческим феноменом и рассматривается нами, как совокупное педагогическое знание и воспитательный опыт народа. В этом опыте содержатся не только идеалы и морально этические нормы, но и важнейшие принципы воспитания.

Своеобразие этнической культуры сформировалось в соответствии с географическими, природно-климатическим, историческими, социально-экономическими условиями развития каждого народа. Каждая этническая группа, развиваясь веками в определенных условиях, имеет не только своеобразную производственную общность людей, но и присущие только ей быт, миропонимание, мышление.

Народное воспитание в семье – результат обобщения народных педагогических мыслей. Осмысление вопросов воспитания подрастающего поколения с точки зрения взглядов трудовой части народа на общественную жизнь. Оно является сферой функционирования народных традиций, обычаев, обрядов, общественного мнения в качестве форм и средств воспитания детей. Ему свойственны близость к будничной повседневной жизни, наглядность и конкретность.

Как известно, основными средствами народной педагогики являются: сказки, легенды, мифы, сказания, эпосы, поучительные рассказы, колыбельные песни, стихи – потешки, пестушки, скороговорки,

считалки, приметы и суеверия, пословицы и поговорки, загадки, песни, пляски, частушки, игры, художественная отделка, роспись предметов одежды, интерьеров дома, обряды, обычаи, ритуалы, традиции, природа, труд, религия.

Интонация, стиль, общее настроение и эмоциональный фон, на котором протекает разговор с ребенком, мимика, доверительность и заинтересованность в ребенке, тщательный отбор слов – все это непрменные компоненты педагогического общения в традициях народной педагогики. Родители, как правило, становятся проводниками традиций народного воспитания в семье, передающие опыт, мудрость, нравственные принципы народа молодому поколению, формируют национальную идентичность.

Анализ семейной педагогики народов нашей страны позволил нам выделить следующие направления: патриотическое, умственное, трудовое, нравственное, физическое. Учёные исследователи выделяют основные компоненты формирования национальной идентичности: когнитивный (знания, представления об особенностях собственного этноса, осознание себя его членом), аффективный (чувство принадлежности к этносу, оценка его качеств, отношение к членству в нем), поведенческий (проявление себя членом определенного этноса, осуществление действий сообразно данной этничности).

В детском возрасте ребенок, осваивает родной язык, фрагментарно начинает приобретать знания о своей этнической принадлежности, в последующем просыпаются национальные чувства, усваивают специфику, особенности своего народа.

Колыбельные песни являются гибким инструментом направленного педагогического воздействия. Ребенку они служат первичной формой освоения действительности, познания простейших форм взаимосвязи предметов окружающего мира. Давая детям эстетическое наслаждение, они несут одновременно и определенный объём жизненно необходимой информации.

Пословицы, поговорки, сказки отражают думы народа о жизни человека, в них выражены особенности быта, труда, общения. Как правило, пословицы и поговорки, краткие мудрые изречения народа, вобравшие в себя многовековой опыт, состоят из двух частей: одна о природе, другая о состоянии человека.

К примеру в народной педагогики башкирского народа, четко проявляется принцип природосообразности. У башкир она выражена

достаточно сильно в песнях, сказках, в наименованиях башкирских родов: медвежатник, птицелов, лучник, охотник и т.д.

В эпосах, сказках, легендах созданы образцы героев – Урал-батыр, Салават Юлаев, Буранбай, которыми гордится народ, они становятся примером для подражания. Нелегкая кочевая жизнь предъявляла и к мужчинам и женщинам ряд специфических требований. Они должны быть физически здоровыми, крепкими и выносливыми, способными приспособиваться к разным природным условиям. При кочевом образе жизни у человека формировались трудолюбие, знание способов ведения отгонного скотоводства, стойкость в бою, находчивость и многие другие качества. В произведениях «Урал-батыр», «Алпамыш», «Зухра и Алдар», «Акбузат» и др. показан народный батыр – физически крепкий, борец за справедливость умеющий найти выход в любой ситуации.

Народные, религиозные, семейные обычаи любого народа (общепринятый порядок и нормы поведения, образ действий, то, что стало привычным, усвоенным, признанным, вошедшим в обиход), обряды (особое коллективное, символическое действие предназначенное для того, чтобы наглядно-образными средствами оформить и отметить важное событие общественной и личной жизни), традиции (элементы социального и культурного наследия, передающиеся из поколения к поколению) самые эффективные средства воспитания, формирования национальной идентичности. В них аккумулированы общественно-исторический, социальный опыт народа, нравственные трудовые категории.

Ведущее значение в формировании этических ценностей личности играет религия. Ислам содержит этическую теорию, дающую ответ на все вопросы, связанные с пониманием смысла жизни человека, норм его поведения, отношения к окружающему миру. Поэтому, с этого учебного года вводится в школах изучение программы «Основы мировых религий». Это связано с идентичностью и этнокультурным развитием личности.

Народная семейная педагогика отличается от профессиональной тем, что она оставаясь в пределах сферы воспитания детей, подростков, молодежи, развивается не теми кто получил специальное педагогическое образование, а родителями, семьей, которая занимается самодетельным воспитанием. Кроме того, семья, занимаясь воспитанием, совмещает в одном лице и учителя, и воспитателя, и организатора, и теоретика. Это означает, что народная педагогика базируется на

определенном воспитательном таланте. Следовательно, народная педагогика обладает творческим потенциалом в сфере воспитания подрастающего поколения.

Предметом народного воспитания является подготовка детей к будущей самостоятельной семейной жизни. В этнокультуре любого народа и в научной педагогике особое место уделяется роли материнства как особой категории воспитателя, которая не только обеспечивает социальное здоровье семьи, а отвечает за духовно-нравственный статус всей семьи. Это включает воспитание умений оказывать непрерывную и продолжительную психологическую помощь ребенку, стимулировать его положительную эмоциональную реакцию. В процессе народного воспитания предполагается, что подготовка будущей матери к супружеской жизни должна включать обучение ее умениям и навыкам интеллектуального общения со своим мужем и детьми.

По канонам народной педагогики общение в семье помогает детям освоить нормы социального поведения. Оно предполагает взаимопомощь, доброжелательность, согласование своих интересов с общими, обмен ценностями информацией.

Таким образом, национальная идентичность в нашем понимании предполагает этническую принадлежность, культуру, язык, речь, религию, обряды, обычаи, традиции, самосознание, этнопсихологические особенности народа.

Список литературы

1. Волков, Г. Н. Этнопедагогика: учеб. пособие для вузов / Г. Н. Волков. Чебоксары: Чувашское кн. изд-во, 2001. 168 с.

**МАСКИ РЕАЛЬНОСТИ:
РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ О.А. ШТАЙН
«МАСКА КАК ФОРМА ИДЕНТИЧНОСТИ»**

Белоусова Юлия Владимировна
аспирант кафедры философии
Русская христианская гуманитарная академия
Россия, г. Санкт-Петербург

Петербургский исследователь, философ О.А. Штайн – автор недавно изданной книги «Маска как форма идентичности» [3] затрагивает острые вопросы современной философии и недавно институционализированной в России медиафилософии. Она исследует феномен маски как знаковое средство культуры, символическое средство художественной культуры, феномен социальной коммуникации и конструкт сознания.

Маска – важнейшая часть как древней, так и современной культуры человеческого общества, участвующая в коммуникативных отношениях Я и Другого. От древних масок первобытных ритуалов автор переходит к аватаркам мировой Сети Internet. Актуальность книги в вечном исследовании феномена маски и телесности в контексте современной социальной реальности и медиареальности. О.А. Штайн опирается на широкий пласт философских исследований: феноменологию, структурализм, семиотику, обращается к наследию античных философов (Платон, Аристотель), экзистенциалистов, современных авторов: Ю. Хабермас, Р. Барт, Ж. Делёз. История, культурология, археология, этимология все эти поля становятся объектом внимания ученого и дают обширный материал для исследования феномена маски в древности, «дородовом» архаическом периоде человечества, и в наши дни постструктуралистской, «криминалистической» социальной коммуникации.

Хочется отметить афористичность, выразительность, легкость текста, тонкий юмор. Невозможно обойти вниманием также использование обширного пласта текстов культуры, древней и современной: примеры черпаются из произведений М. Турнье, Б. Стерлинга, М. Пруста, Сл. Жижека. Иллюстрации и тексты названных

писателей органично вплетены в ткань собственных рассуждений и аргументации Оксаны Александровны.

Прекрасно, точно подобраны примеры из реальности современного киберпространства, например, «ночные приключения Инферно, который рядом с нами пьет кофе»; художественные иллюстрации Р.Магритта, Э.Уорхолла, П.Клее дополняют насыщенный, яркий, образный текст.

Первая глава работы посвящена истории маски, и наиболее интересным с этой точки зрения мне представляется первый параграф с анализом архаической маски. Автор прослеживает историю такого феномена человеческой культуры, как маска, от самых исторических корней этого явления – первобытной формы существования и функционирования маски, когда она служила «границей природного и социального, социального и культурного, своего и чужого» [Там же.С.7]. Исследователь выявляет суть маски, как границы в отношениях Я и Другого, и эта функция не перестает быть актуальной с древнейших времен. Маска в архаике была способом сакрализации, она обращалась не просто к Другому, а к сакральным силам, защищая индивида от злых сил, наделяя его магической силой, давая возможность участия в ритуале воссоздания священного. Маска участвовала в историческом становлении культуры и социальной реальности, – отмечает О.А. Штайн. Обращаясь к наследию таких исследователей, как Р. Жирар, К. Леви-Стросс, П. Флоренский, автор изучает суть маски, личины и лица, тела и татуировки. Автор рассматривает маску как средство коммуникации, способ послания Другому и защиту от «захвата», позволяющую «уклоняться и общаться с высшими силами, оставаясь прикрытым» [Там же.С.17] В архаике, в «дородовое» время человечества, когда мышление было имагинарным, образным, маска оформилась как артефакт, она была не просто подражанием, а преображением, путем вхождения во все-ленскую универсальность, располагаясь на границе состояний и различий, сохраняя сходство с лицом, но воспринимаясь Другим как «другое лицо».

Автор подчеркивает, что маска также была неразрывно связана с системой социальных табу и слепком формирующихся социальных ролей, сохраняя нормосодержащую структуру, уподобляя человека существу из потустороннего мира. Этот глубокий анализ истории архаической маски позволяет автору перейти к следующему

этапу описания истории феномена – Маске в Новое Время, которому посвящен второй параграф первой главы.

В Новое Время маска трансформировалась в «вынужденную манеру поведения» в куртуазном обществе, обусловленную религиозным и светским мировосприятием и определялась властными отношениями в обществе, которое делилось на отдельные домены. Принадлежность индивида к тому или иному сословию диктовала паттерны поведения, формы и границы проявлений индивида. Внутренний же мир человека был скрыт и недоступен для чужого взгляда. Образ самого себя моделируется благодаря собранным от Других сообщениям, так что даже наедине с собой Я всегда помнит о Другом и соотносится с ним.

О.А. Штайн подробно останавливается на коммуникации субъекта с самим собой, – автокоммуникацию, по определению М.Ю. Лотмана, которая также осуществляется посредством Другого, и в особенности уделяет внимание такой её форме, как обращение к себе посредством Бога, т.е. исповеди, обращаясь к примерам Аврелия Августина, Серафима Саровского. «Дискурс самого себя – заполнение поля интересубъективности Богом» [Там же.С.49], а классическое продолжение истории исповеди – произведение Ж.-Ж. Руссо «Исповедь», общественная реакция на которую показала, что люди не готовы к снятию масок.

Автор отмечает, что семантический ряд «маски» сопровождался «игрой», «балом», «маскарадом»; куртуазность подразумевала театральность; а новой формой социальной маркировки было рафинирование манер, этикет и мода; костюм и жест являлись сообщением. О.А. Штайн делает вывод, что маска в Новое время – это словесное соответствие, определяющее манеру и стиль, отношение к маске как манере поведения в этот период носит оценочный характер, «противопоставляя позитивное/негативное, темное/светлое, истинное/ложное [Там же.С.57].

Логически в третьем параграфе – «Маска в современном мире» автор переходит к роли исследуемого феномена в современном обществе, постулируя, что в этих условиях маска – это «трансформация визуальной экспрессивности через преобразование человеческой телесности» [Там же.С.49], она включает в себя и лицо, и тело. Текущий период характеризуется отказом от модернистских ценностей Нового Времени, отказом от декартовского Я и разрушением «сogito», постсовременной полисубъективностью, наличием поли-

структуральной сети коммуникаций, размыванием центра в личном мире, которую Ж. Делёз и Ф. Гваттари определяют как «ризому». В этой сети идентичность устанавливается через выбор и принадлежность к тому или иному дискурсу; идентичность в дискурсе – это и есть маски современности, а манифестация – форма маски – презентация для Другого. Размытая человеческая личность определяется как «складка бытия», субъективность как текст множественна и полифонична; и маска в этой ситуации «устанавливается как социальный топос, пустое место, которое имеет определенную конфигурацию» [Там же.С.59]. Как и в древности, маска помогает избежать контакта, взгляда, устанавливает дистанцию.

Глубокий анализ современной полисубъективности автор продолжает в четвертом параграфе второй главы, где поднимается актуальная и наиболее острая тема медиареальности, и рассматривается виртуальная маска, функционирующая в информационных сетях, и прежде всего в сети Internet, которую можно рассматривать как совокупность знаков и образов; большое внимание О.А. Штайн уделяет феномену аватарки, как пра-образу, представлению образа себя в Сети, которая также выступает как «пустой топос», остаток между «нормой, форматом, образцом и именем, лицом, изображением», подобно иероглифу [Там же.С.71]. Продолжая традицию петербургского философа В.В. Савчука, исследующего медиареальность [1], О.А. Штайн рассматривает функционирование маски в современном медиaprостранстве. Она отмечает, что «изменения характера коммуникации, игровое начало, ризоматическое строение виртуального пространства... приводит к новым формам идентификации человека» – через цифровой образ, предъявленный Другому. Исследуя явление иконического поворота, основным содержанием которого, согласно тезису В. Савчука, является то, что «не мы смотрим образы, а образы смотрят нами» [2.С.90], О.А. Штайн раскрывает онтологию цифрового образа, не имеющего «лицевой и изнаночной сторон».

В классическом представлении изнаночная сторона коррелирует с частной субъективностью и идентичностью, а лицевая – с внешней публичностью, нормами и мерками, а определяются лицевая/изнаночная сторона через границу, порог. Опыт границы, утверждает автор, – это доступный нам в имманентной действительности опыт трансценденции; редкие случаи смещения лицевой и изнаночной явленности были ранее сакральными или аномальными

– юродивые, ряженые. Однако в современной реальности эта граница теряет свою силу, бинарность лицо/изнанка теряет противопоставление, порождается ситуация игрового отношения к табу, отказ от границы как таковой. Примером служат такие явления современной медиареальности, как Живой журнал, ленты в социальных сетях.

Вторая глава исследования посвящена экспрессивным границам маски. Автор анализирует соотношение таких явлений, как лицо и маска, опираясь на философию Ж.-П. Сартра и феноменологию Э. Гуссерля, согласно которой восприятие и воображения – два вида интуиций одной области сознания, и через них нам могут быть даны объекты, в том числе лицо Другого, при этом объекты чувственного восприятия конституируются сознанием и подобны объектам воображения. О. А. Штайн рассматривает феномен зеркальности как расщепления, когда лицо Я является лицом Другого; явление иконы, лика, личины, и метафизику человеческого облика, обращаясь к Платону, и утверждает важность дистанции между лицом и образом, отсутствие которой тождественно смерти; затрагивает темы зрения и слепоты; исследует соотношение кожи и маски. Кожа определяется как граница индивидуальной экзистенциальной территории Я.

В третьем параграфе второй главы глубокое исследование посвящено вопросу тела и маски, так как человек предъявляет себя обществу телесно, через пространственные манифестации. Тело современного человека, указывает О.А. Штайн, превращается в искусственный знак, в метафору. Автор рассматривает явление метафоризации телесности, утверждение существования «тела вообще», превращение тела в материал для пересадки органов, «гомогенное масовое тело». С другой стороны, новая дигитальная реальность формирует новое тело, кибертело без органов, «нулевое тело». Тело в современном повседневном мире модифицируют через бодибилдинг, фитнес-практики, пирсинг, биоинженерию. Оно «исчезает, становится субстанцией», и это – явление современного мира, медиареальности, киберкультуры.

Третья глава книги посвящена маске как эпифеномену коммуникации, как выразительной манифестации. Автор рассматривает теорию коммуникации, семиотику и иконическую систему кодирования. В современном мире маска является маркой дискурса.

Книга представляет собой глубокое исследование современных аспектов медиареальности и коммуникации, маски как образа и

как средства коммуникации, социального маркера и средства манифестации, взаимодействия между Я и другим. Это ценный вклад в философию образа, новый подход к исследованию визуального образа и его роли в социальной коммуникации современной децентрализованной реальности и идентичности.

Список литературы

1. Савчук В.В. Медиарфилософия. СПб: Издательство РХГА. 2013.
2. Савчук В.В. Философия фотографии. СПб: Издательство РХГА. 2005.
3. Штайн О.А. Маска как форма идентичности. СПб: Издательство РХГА. 2013.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ ОБ «ИМПЕРИИ» И СПЕЦИФИКА СОЦИАЛЬНОГО ЦЕЛЕПОЛАГАНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Волошин Дмитрий Алексеевич

кандидат исторических наук,
доцент кафедры всеобщей и отечественной истории
ФГБОУ ВПО «Армавирская государственная педагогическая академия»
Россия, г. Армавир

Тема «имперскости» России, в равной степени как и проблема общественного идеала, в каждую эпоху обретают новое звучание, в очередной раз наполняясь актуальным содержанием. Не является исключением и современность. Потому вряд ли будет преувеличением сказать: массив накопленной научной и околонучной литературы уже сегодня придает этим ключевым вопросам оттенок риторичности, а обращение к ним в «малом исследовательском формате» делает бесконечно поверхностным.

Есть мнение, что длительное имперское напряжение лишило Россию жизненной энергии, – мы если и империя, то империя обесилевшая, растерявшаяся перед пространством и временем. Потому корректирование социального целеполагания (и общественного идеала как его фактора [5.С.18]) в соответствии с требованиями эпохи следует

считать одной из важнейших для российского государства.

Социальное целеполагание по сути своей должно быть элементом адаптации социума в условиях все ускоряющегося ритма мировой истории. В противном случае – ярлык «вечных неудачников модернизации» будет гарантирован. Одним словом, необходимость изучения данной проблематики в настоящее время диктуется уже не академическим интересом, а потребностями выживания. Как известно, любая империя рушится, когда «заканчиваются» люди. Несколько лет назад в докладе Берлинского института народонаселения Россия была объявлена «исчезающей мировой державой». Причины такого вывода – растущая депопуляция и запустение [4.С.6].

И здесь мы сталкиваемся, на первый взгляд, с парадоксальной ситуацией: главным фактором депопуляции являются не экономические трудности, а чувство закрытой перспективы, порождающее историческую безнадежность [1.С.58–65]. В контексте вышеизложенного суть проблемы как нельзя лучше отражена в строках, написанных Б. Окуджавой: Вселенский опыт говорит / что погибают царства / не оттого, что тяжек быт / или страшны мытарства / А погибают оттого / (и тем больней, чем дольше) / что люди царства своего / не уважают больше.

В России на фоне крушения прежних социальных и социально-политических структур произошла атомизация общества [8.С.147]. И это при том, что распад сферы представлений о высших целях, о социально возможном грозит разложением самой социальной ткани, уничтожением поля смыслообразования, невозможностью для индивида идентифицировать себя с целями и ценностями общественной жизни [10.С.14].

Современные ученые [5.С.4] констатируют: российский социум теряет смысл жизни, у него нет стратегических целей развития... Все это приводит к социальной апатии, тревоге, агрессии и системной деформации целеполагания. В рамках данной статьи предполагается ограничиться характеристикой «имперских» факторов, расщепляющих социальное целеполагание в российском обществе и не позволяющих сформироваться ему в некий завершённый образ.

– В сугубо «империологическом» измерении универалистские особенности России уникальны: в отличие от иных имперских образований, в российской экспансии почти полностью отсутствует частный интерес при полном господстве интереса государственного (Г. Дерлугьян). Т.е., обогащения титульной нации за счет других вообще не

происходило; население в повседневной жизни сталкивалось лишь с издержками имперского статуса собственного государства, не видя абсолютно никаких выгод и преимуществ.

– Главное, пожалуй, отличие российского имперского типа от иных заключается в том, что объектом экспансии его во все времена являлось собственное население. Т.е., политический режим (в зависимости от эпохи) рассматривает народ своей страны если не как покоренное население, то уж, во всяком случае, как послушных поданных, как трудовые ресурсы и сырье для политического манипулирования (напомним: будучи главой администрации Президента, Д. А. Медведев заявил в апреле 2005 года, что «если мы не сумеем консолидировать элиты, Россия может исчезнуть как единое государство»). Из этого следует, что важнейшим условием сохранения целостности страны является консолидация элит).

– Имперский наднациональный политический режим в России не имеет опыта существования вне формата, когда государственная власть отчуждена от нации (общества). Исследования Института социологии РАН свидетельствуют: «элита полностью оторвана от социальных слоев населения» и сохраняется усиление «отчуждения основных слоев общества от его «верхушки» [7.С.118].

Вообще, ситуация, когда властесобственническая элита замыкается в себе, отрезаясь от общества – для истории России вполне типична. Клановая организация российской элиты, замешанная на обширной политической апатии населения – этот безотказный «рецепт» сохранения status-quo изобретен не сегодня и не вчера.

Главная беда здесь в другом: по мнению специалистов, в отличие от общемировой практики, где в категорию людей с низким доходом попадают люди, которые не работают и получают различные пособия, в России к этой категории относятся люди работающие, но получающие небольшие зарплаты. Политолог Л. Радзиховский в одной из своих статей таким образом описывает современную ситуацию: проблема в том, что две России не просто разделены – они по крайней мере 100 лет, весь XX век живут в состоянии холодной гражданской войны. Реальные интересы двух России – антагонистичны. 100 лет назад «верхняя Россия» эксплуатировала труд «нижней России». Теперь «верхней России», честно говоря, «нижняя Россия» вообще не нужна – эксплуатируется вовсе не ее труд, а только природные богатства России. Но беда в том, что «нижнюю Россию» никуда не выкинешь... Хотя следует оговориться: сегодня активнейшим образом экс-

плуатируется многовековая, глубинная привычка «нижней России» довольствоваться минимумом необходимого.

Если принимать во внимание такой фундаментальный для мировой империи показатель, как качество жизни, то социальный портрет «нижней России» выглядит весьма удручающе, а «империя» в таком контексте обретает иную коннотацию. А потому, если и вести речь об империи, то этот будет империя коррупции и нищеты – такими контрастами бытия элит и «всех остальных» могут похвастать, пожалуй, лишь государства, плетущиеся в хвосте мирового цивилизационного процесса. Хотя... в том, что вся общественная и политическая жизнь огромного государства стала фикцией, а граждане так и не вышли из своего векового образа безмолвствующего, вина не только власти. И даже не столько одной лишь власти.

– В геополитическом отношении Россия остается империей. Это факт такой же очевидный, как и утверждение, что Россия – все еще империя, но империя менее, нежели когда-либо за всю свою историю. Политологами замечено: после 2000 года в России можно наблюдать процесс формирования своеобразного феномена – PR–империи. В массовом сознании граждан России искусно формировался образ величия страны. Но данный феномен – это не более чем продукт сознательного воздействия на массовое сознание граждан страны, в рамках периода стабильности, наступившего после ухода Б. Н. Ельцина. Претензии на лидерство России не звучат, что называется, в полный голос и не рассчитаны на восприятие посторонними; а «былое величие» является «продуктом внутреннего потребления». Таким образом, Россия на сегодняшний день предстает в формате PR–империи для своих граждан и «обыкновенной страной» – для всего остального мира. Россия начала второго десятилетия XXI века – это «обыкновенная страна», населенная людьми с pseudo-имперским мышлением.

– Однако не все так просто: достаточно лишь перечислить заголовки статей ведущих зарубежных изданий за предыдущие годы, чтобы понять, насколько данная тема волнует и настораживает Запад: «Империя Путина трещит по швам» («Le Point», Франция), «Владимира Путина мучают фантомные боли» («Welt am Sonntag», Германия), «Конец империалистической эпохи России» («United Press International», США), «Незадачливый империалист Владимир Путин» («The Wall Street Journal», США), «Российская империя наносит удар» («L'Espresso», Италия), «Путин восстанавливает российскую импе-

рию» («The New York Times», США), «Агрессивный империализм Путина» («The Washington Post», США), «Империя атакует» («Gazeta Wyborcza», Польша), «Империя Путина» («Sueddeutsche Zeitung», Германия), «Триумф российского империализма» («Rzeczpospolita», Польша).

И это не случайно: как совершенно справедливо замечает О.Ю. Малинова [6], имперские смыслы с начала XXI века устойчиво присутствуют и в риторике власти. Речь идет именно об «имперских смыслах», потому что само понятие «империя» в официальной риторике, тем более с позитивными коннотациями, конечно же, не используется. Еще один момент связан с тем, что в отличие от русских имперских проектов имперский смысл в риторике власти не имеет четко выраженной антизападной направленности.

Итак, социальное целеполагание в России, определяя нормативную сущность деятельности, по определению должно искать основание ее в сфере идеалов и ценностей. В итоге в социальном целеполагании должна быть заключена вся совокупность общезначимых для социума (или большинства его страт) ценностей, идей и взглядов; в силу этого оно должно выступать фактором, понижающим социальную турбулентность и укрепляющим политическую стабильность в стране.

И даже более того: консолидирующее общество социальное целеполагание не может существовать вне контекста осознания людьми своего социального бытия – т.е., игнорировать конкретные («земные») интересы социума или его отдельных страт. Соизмерение социального запроса с реалиями есть главный ориентир на пути качественного улучшения жизни.

Вышеперечисленные свойства социального целеполагания, впрочем, уместнее рассматривать на декларационном уровне – так должно быть. На деле же мы видим «отсутствие стратегических целей социального развития и четкой государственной идеологии, сформулированных на основе ценностных ориентиров, менталитета, общественного идеала российского народа» [5.С.3]. Действительно, гальванизирующее чувство социальной безысходности и потеря смысла жизни структурно пронизывают социально-временной портрет России века XXI-го. Социальное целеполагание в настоящий момент слишком неочевидно, особенно если учитывать наличие имперского, квазиимперского и неимперского полюсов притяжения, а также действие еще целого ряда факторов, наподобие:

1. Инверсия как норма целеполагания

В социальном целеполагании всегда присутствует запрос на совершенное будущее. Это совершенное будущее в идеале не должно диссонировать ни с прошлым, ни с настоящим. Однако Россия не знает иного способа движения в историческом пространстве, кроме парадигмы инверсионного колебания. В этих условиях критические деформации социального целеполагания неизбежны, можно даже сказать нормальны. Именно эта практика чуть ли не стыдливого одномоментного отказа от прежних идеалов приводит обывателей к ощущению «напрасности» всего пережитого ими ранее. И это последнее обстоятельство имеет особую важность. В конце концов, не следует забывать: сегодня очень многие не прочь представить историю России в качестве истории «напрасного унижения ее собственного народа»...

2. Обывательский трагизм в осмыслении «имперской темы»

В сегодняшней России особый трагизм в осмыслении «имперской темы» (равно как и неожиданная ее актуальность) связаны с неизжитыми советскими амбициями и безотчетным чувством государственной ущемленности; сегодняшняя Россия испытывает нечто похожее на фантомные боли: огромная территория, унаследованная ею от царского и советского режимов, утратила свое имперское содержание.

Э. Паин по этому поводу отмечал: «На мой взгляд, в России сохранился и в настоящее время воспроизводится взаимосвязанный комплекс факторов, который я предлагаю называть «имперским синдромом». Он состоит из следующих основных элементов: первый элемент – «имперское тело» – территория, сохраняющая рубцы колониальных завоеваний, второй элемент – «имперское сознание», включающее сложный комплекс традиционных стереотипов, например, имперские амбиции, третий элемент – «имперский порядок».

3. Град Земной или Град Божий?

Вопрос «К какой же из исторических типологий универсализма относилась и относится Россия?» до сих пор остается открытым. Современную Россию нельзя отнести к государству, фундированному одной лишь религиозной идеей. «Религиозность», конечно, не насаждается, но приветствуется, – а потому РФ нельзя отнести к политиям, ведомым светской идеологией. Т.е., налицо извечный конфликт формы и содержания – являясь «по умолчанию» светским, российское государство активно клерикализуется на самых различных (в т.ч. и политическом) уровнях. Нонсенс, но это имеет место быть.

4. «Imitatio» как приговор реальности

Ю. Левада в интервью 2004 года уже характеризовал состояние российского общества как период имитации: «Но у нас эпоха имитации прошлого величия... Имитация порядка, страха, доверия, успеха. Все что не тронешь, все имитация». Примитивизация политического спектра, казенная имитация гражданского гнева, имитация полудемократии/полуавторитарного строя внутри страны, имитация борьбы с врагами – все это реалии современной РФ, порождающие ощущение то ли злой шутки, то ли какой-то мистической иронии зазеркалья.

В зарубежных СМИ по этому поводу пишут: власть разрослась и превратилась в «настоящее бюрократическое чудовище. Экономический рост замедлился... Режим <...> довольствуется нефтяной рентой, которая лишь питает системную коррупцию и обогащает элиту. Она подталкивает ее к тому, чтобы и дальше сохранять несправедливые правила игры. <...> стабильность на самом деле является прискорбным регрессом: Россия – не диктатура и не тюрьма с высокими башнями, а скорее глубокая трясина цинизма. Из нее можно выбраться и уйти подальше, или увязнуть в грязи с головой» [11].

5. ... говорить правду, и только правду...

В главе 8 «Ложь элиты – источник аномии» своей работы [З.С.144–166] С. Г. Кара-Мурза замечает, что сама стратегия перестройки и реформ в России изначально строилась на лжи. Обман стал социальной нормой реформаторской элиты России. В итоге элита присвоила себе право на ложь. И дело не только в этике: общество, где утверждено такое право, слепо. Оно не видит реальности, и с каждой ложью в нем слепнут и поводыри [З.С.144].

У массивированной неправды есть одно нелицеприятное свойство – ее необходимо постоянно увеличивать. Останавливаться нельзя. В современных условиях PR-имперского существования понижение уровня неправды попросту невозможно – это может деструктурировать Систему, повисить социальное напряжение. Однако если ничего не менять, наращивая PR, то расхождение с реальностью станет критическим. «Власть делает вид, что заботится о гражданах, а граждане – что усердно работают» – в свое время Римская империя, а значительно позже и СССР с такой ситуацией столкнулись. Результат известен.

6. ... и тут – Тут конец перспективы...

«Стояние у конца времен», «Великая ноша «Замыкающего» в истории» – эти смыслообразующие ориентиры общества глубоко (можно даже сказать – генетически) укоренены в наших представле-

ниях о том, как устроен пространственно-временной континуум.

В настоящее время высшие политические лидеры (а также идеологи, работающие на их режим), достаточно аккуратны в отношении позиционирования «великого светлого будущего» безоговорочно великой державы. В частности, еще в знаменитом тексте В. Суркова «Национализация будущего» с осторожностью замечается, что сегодняшнее величие России не бесспорно, завтрашнее не очевидно [9.С.108] (т.е., Россия, конечно, великая страна, но нам еще придется поработать над тем, чтобы возвратиться на мировую арену в статусе супердержавы). Хотя в свете известных резонансных международных событий последних лет лозунг «Russia is back» многим представляется вполне себе осязаемой геополитической новостью.

* * *

Таким образом, социальное целеполагание в России не выполняет, пожалуй, главной своей функции – функции интегрирующего вектора. Критические деформации его обусловлены (либо являются следствием – в зависимости от угла зрения) отсутствием национальной идеи, отсутствием видения прекрасного будущего страны, очевидной всепроникающей несправедливостью общественной жизни, а главное – отсутствием того, ради чего можно терпеть эту несправедливость. Жесткая социальная структура, вопиющее неравенство замурованных в своих социальных ячейках людей, отсутствие жизненных перспектив для абсолютного их большинства, – все это приводит к тому, что генеральной линией внутрисоциальных процессов становится настроенность «всех против всех». И это самым непостижимым образом сочетается с массовой социальной практикой «самопомощи» за пределами структур. Данная автономия индивида, по мнению О. Ф. Смазновой, в условиях социально-временной обособленности «мыслится не как самостоятельное целеполагание, а как изолированность», как свобода от социальной традиции, от государства, общества и ответственности [8.С.148].

Россия на сегодняшний день вряд ли соответствует критериям Империи в полной мере. Постимперский статус нашего государства смутен; по понятным причинам РФ не может соответствовать и параметрам национального государства. Это постимперское образование, в территориальном и ментальном отношении это «то, что от империи осталось». В общественном сознании нет консенсуса по поводу легитимности государственных границ – очень трудно внятно ответить на вопрос о том, почему в состав государства входят одни регионы, и по-

чему другие не входят и т.д. и т.п. Большинство населения имеет смутное представление о том, наследниками / преемниками какого государства оно является.

И тем не менее: проступающие на мировой политической арене контуры имперской России встречают социальное одобрение, а неимперская перспектива – наоборот, настораживает, а подчас пугает обывателя. Специалисты же, пытаясь вписать историю России в контекст прошлого, настоящего и будущего человечества с неизбежностью приходят к «Империи». Но любое сильное государство (а тем более Империю) всегда характеризовало мощное целеполагание. Для современного российского общества, переживающего системную трансформацию, характерно одновременное функционирование в общественном сознании различных социальных идеалов, взаимодействующих и конкурирующих между собой [2.С.4]. В итоге – крайняя затертость общезначимых критериев социального целеполагания в России, так и не ставшего главным принципом освоения и преобразования действительности в лучшую сторону. В настоящий момент социальное целеполагание не является ориентиром: а) возможного вектора эволюции социума; б) желаемого направления развития. В таком критическом состоянии социальное целеполагание уж тем более не может помочь в понимании прошлого, в равной степени нет четких представлений о нынешнем статусе – и гражданина, и государства. А раз так, то и непонятно, в каком государстве мы вообще хотим жить...

Список литературы

1. Гундаров И. А. Духовное неблагополучие и демографическая катастрофа // Общественные науки и современность. 2001. № 5. С. 58–65.
2. Истмалгин Р. С. Социальные идеалы российского общества: философская концептуализация: Автореф. дис... канд. филос. наук [09.00.11]. Уфа, 2011. 44 с.
3. Кара – Мурза С. Г. Аномия в России: причины и проявления. М.: Научный эксперт, 2013. 264 с.
4. Костиков В. Почему плачет Марфа? Власть не слышит слёз // Аргументы и Факты. 2011. № 40. С. 6.
5. Маркелов К. В. Общественный идеал как объект информационной политики: Автореф. дис. ... д-ра полит. наук [10.01.10]. М., 2006. 50 с.
6. Россия: поиск коллективной идентичности (стенограмма 14-го заседания «круглого стола» «Петербургской политологической экспертизы» от 21 марта 2007 г., проходившего на факультете философии и политологии СПбГУ) // Журнал Политэк: политическая экспертиза [электронный

ресурс]. – Режим доступа: <http://www.politex.info> (дата обращения: 19.02.2013).

7. Социальное неравенство и публичная политика / Ред. колл: Медведев В. А. (отв. ред.), Горшков М. К., Красин Ю. А. М.: Культурная Революция, 2007. 336 с.

8. Смазнова О. Ф. Право и время: Монография. Великий Новгород: НовГУ имени Ярослава Мудрого, 2004. 168 с.

9. Сурков В. Национализация будущего: внутренняя политика // Эксперт / гл. ред. В. Фадеев. 2006. № 43(537). С. 102–108.

10. Федотова В. Г. Анархия и порядок в контексте российского посткоммунистического развития // Вопросы философии. 1998. № 5. С. 3–20.

11. L'Europe face à la régression de la Russie // LE MONDE (2012.12.20) [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.lemonde.fr> (дата обращения: 16.11.2013).

КАТЕГОРИЯ СТЫДА В РАЗМЫШЛЕНИЯХ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА

Мелкая Марина Витольдовна
аспирант кафедры философии
Русская христианская гуманитарная академия
Россия, г. Санкт-Петербург

Упоминание о «Человеке Стыдящемся» в гуманитарных науках конца XX – начала XXI века становится закономерностью. Происхождение и определение данного персонажа своеобразно раскрывается в философской мысли Мартина Хайдеггера.

Стыд и *aidos*

Греческое слово «*aidos*» переводится на русский как «стыд». В цикле лекций «Парменид» Хайдеггер определяет *aidos* как «сущность бытия» [4.С.167], которая «приносит человеку раскрытие сущего, но ему властно противостоит сокрытие, которое мы называем забытием» [4.С.167]. «Парменид» посвящен исследованию Истины, понятой как а-летейя. Истина как Алетейя имеет своей противоположностью не Ложь, но Сокрытие, или Забытие, Лету. В этом контексте *aidos* и а-летейя (богиня Стыд и богиня Истина) прочитываются как онтологически родственные понятия, где им обоим противопоставлено общее понятие сокрытия. Стыд можно определить как онтологиче-

ское чувство, через которое раскрывается истина, явленная как несокрытое. Можно сказать, что через раскрывающую функцию *aidos* оказывается возможным постижение истины в регистре несокрытого, извлеченного из сокрытия. Но как истина может быть явлена в стыде? Какова бытийная связь между этими двумя, на первый взгляд, не связанными понятиями?

Стыд: этимология

Английское слово «стыд» (англ. – shame) происходит от индоевропейского корня *skam* или *skem*, что означает «скрывать, прятать». От того же самого корня происходят еще два слова: *skin* (англ. – кожа) и *hide* (англ. – скрывать, прятать) [2.С.27].

Русское слово «стыд» этимологически означает «то, что заставляет сжиматься, цепенеть, коченеть», отсюда и однокоренные слова – «студеный», «стужа». Может быть, первоначально, говоря «стыд», наши предки имели в

виду и чувство озноба, естественно возникающее у внезапно раздетого человека[3.С.68].

Поразительно, что в русском языке этимология слова «стыд» отсылает к раскрытию, раз-облачению (внезапно (выделено мной – М.М.) раздетому человеку), а в английском – к противоположному смыслу сокрытия, упрятывания. Для дискретно мыслящего сознания человека Нового времени эта игра противоположностей может создать путаницу, но если мы хотим постичь греческое начальное существо истины, то мы не должны упустить, что основная особенность существа несокрытости – это не отбрасывание сокрытости, а связь с ней. «В самой несокрытости, – утверждает Хайдеггер, – исконно ...бытийствует внутреннее противоборство. В существе истины как не-сокрытости каким-то образом совершается спор с сокрытостью и сокрытием» [4.С.39].

Сокрытием по отношению к *aidos* Хайдеггер называет не только забытие, но и отвращение: «Скорее всего сущность *aidos* мы улавливаем из ее противосущности, которую называем отвращением» [4.С.165]. Стыд совершает спор с отвращением, как истина совершает его с сокрытостью.

Стыдиться стыдно

Стыдящийся человек испытывает отвращение к самому себе, он субъективирует себя в абсолютной десубъективации [1.С.113]. Субъект и объект стыда полностью совпадают в момент переживания, Я наблюдает за собственным распадом. В языке этот распад закреплен

в выражениях: «сгореть со стыда», «со стыда сдохнуть», «провалиться со стыда сквозь землю». Внезапно раз-облаченный человек обнаруживает себя голым и маленьким среди одетых и взрослых. Это провал. Поражение. Конец. Двойная ноша стыда заключается в том, что стыдиться стыдно. Человек стыдящийся сам от-вращается от себя. Хайдеггер говорит нам, что *aidos* «определяет отнесенность бытия к человеку» [4.С.165]. В библейском мифе о грехопадении стыд впервые появляется как результат греха, как маркер начала собственно человеческой истории. История без Бога начинается с

того, что человек обнаруживает себя голым и прячется. Стыд становится признаком человека, началом его самоопределения, и одновременно – невыносимым чувством, подлежащим сокрытию. Можно сказать, что история человечества – это изобретение изоощренных способов сокрытия своей человечности. История отрицания стыда.

Когда отвращение к себе уходит в сокрытие, на его месте появляются фантазии о собственном всемогуществе. Но, в согласии с древнегреческим пониманием истины, ее противосущность сохраняет неразрывную связь с сущностью, и тайное знание о своей ничтожности противоборствует в человеке с иллюзией величия. Чем грандиознее становится иллюзия, тем более усиливается страх провала. Возможно, истина стыда заключена в том, что человечность постыдна, раз-облачительна в себе самой, и быть человеком возможно только в стыде. «Бытие, – утверждает Хайдеггер, – само несет в себе...стыд (*aidos*) быть. Таким образом, бытие изначально стоит на страже своей сущности» [Там же.С.166].

Список литературы

1. Агамбен Джордж, *Номо Сакер: Что остается после Освенцима*, М.: «Европа», 2012
2. Килборн Бенджамин, *Исчезающие люди: стыд и внешний облик*, М.: «Когито-Центр», 2007
3. Успенский Лев, «Почему не иначе?». М.: АСТ, 2009
4. Хайдеггер Мартин, Парменид, СПб: «Владимир Даль», 2009

ТОЛЕРАНТНОСТЬ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Мирзахмедов Хуршид Абдирашидович

преподаватель

Наманганский государственный университет

Узбекистан, г. Наманган

Толерантность – это понимание богатого многообразия культур нашего мира.

Декларация принципов толерантности

Формирование культуры толерантности приобретает особую актуальность в свете происходящей ныне глобализации. Под ее воздействием мир становится все более целостным. Различные культуры, религии, цивилизации взаимодействовали и прежде. При этом нередко возникали и острая вражда, и нетерпимость. Однако их основные очаги были разделены территориально, будучи как бы отгороженными друг от друга. Ныне глобальные коммуникационные, финансовые, миграционные потоки пробили огромные бреши в существовавших барьерах, спрессовывая разные культуры и образы жизни в едином пространстве мирового социума.

Складывается плотная, всепроникающая сеть общественных взаимоотношений. Нетерпимость в этих условиях генерирует высокие напряжения, способные блокировать жизнедеятельность общественных систем как на национальном, так и на мировом уровнях. Вместе с тем глобализация наглядно демонстрирует неисчерпаемое многообразие социокультурных традиций и форм общественного устройства, норм взаимоотношений и ценностных ориентации, присутствующих в разных сообществах. С каждым десятилетием это многообразие не только не уменьшается, но растет, иногда в геометрической прогрессии, бросая вызов самой способности человеческого рода регулировать возникающие на этой почве противоречия, не допускать их перерастания в острые конфликты и столкновения [5.С.276].

Проблема толерантности XX века обрела международный характер, так как ее положительное решение позволяет развязать нити многочисленных международных и внутривосточных конфликтов. Достижение компромиссов в диалоге конфликтующих сторон невозможно без определенного уровня взаимной терпимости, признания

права другого на инаковость, согласия с тезисом о недоступности конкретным социальным субъектам абсолютной истины. Повышение важности проблемы толерантности выразилось в проведении Года Организации Объединенных Наций (1995 г.), посвященного терпимости, а также в резком увеличении числа международных мероприятий, направленных на привлечение внимания мирового сообщества к этой животрепещущей проблеме, и на попытки нахождения условий, способствующих росту толерантности. Огромное значение имеет и снятие факторов, усложняющих решение проблемы толерантности. Одним из таких факторов является глобализация современного мира.

Суть процесса глобализации состоит в резком расширении и усложнении взаимосвязей и взаимозависимостей как людей, так и государств, что выражается в процессах формирования планетарного информационного пространства, мирового рынка капиталов, товаров и рабочей силы, в интернационализации проблем техногенного воздействия на природную среду, межэтнических и межконфессиональных конфликтов и безопасности [3.С.15].

Глобализация современного мира постоянно напоминает человечеству о том, что мир многообразен и в то же время един, что различные подходы к одним и тем же процессам неизбежны ввиду различия культур, но уже небезопасны как для конкретных социальных субъектов, так и для мира в целом. Усиление взаимозависимости человечества, осознание ответственности за его дальнейшую судьбу, четко проявившиеся в процессе глобализации современного мира, безусловно, способствуют формированию культуры толерантности. Прежде всего препятствием является нарастающее многообразие мира (появление новых государств, религий и т.д.). До недавнего времени казалось, что развитие человеческого сообщества протекает в направлении его гомогенизации и универсализации, что неизбежно создаст условия для развития культуры толерантности.

Рассмотрим подробнее те социальные последствия глобализации современного мира, которые затрудняют переход к новому типу международных отношений, основанных на принципах плюрализма и толерантности. Следует также напомнить таким образом, глубинные противоречия глобализации современного мира способствуют созданию предпосылок к разрушению цивилизации в результате экологической или социальной катастрофы.

Единственным выходом из нынешнего тупика, по убеждению большинства социальных мыслителей, является переход к новому ти-

пу социальных отношений, основанному на принципах плюрализма, толерантности и сотрудничества. Как справедливо отметил американский ученый Л. Айзенберг, «Идея братства не нова, но отличительным для нашего времени является то, что братство превратилось в условие выживания».

Таким образом, мы видим, идея толерантности пробивает себе дорогу благодаря усилению взаимозависимости мира в ходе его глобализации. Именно в этом можно усматривать ее положительный аспект.

Трагический опыт XX века вынуждает признать, что дальнейшее распространение интолерантности в сфере международных отношений ставит под вопрос существование нынешнего человечества, а значит, обесценивает ценности всех наличных цивилизаций. Этот ход мысли зафиксировала и Декларация ООН о толерантности (1993 г.), подчеркнув, что современный мир «несовершенен, и есть основания опасаться, что он никогда совершенным не станет. Насилие, смерть, интолерантность могут его сделать лишь еще более жестоким и мрачным. Нет альтернативы толерантности, которая хотя и не решает всех проблем, но позволяет подходить к ним в духе открытости, прогресса и мира» [8 С. 266].

Процессы глобализации, ведущие к невиданному прежде уровню взаимозависимости культур, народов и цивилизаций, вызывают к жизни необходимость перехода от иерархической системы международных отношений, построенных на принципах господства, монизма и подчинения, к системе международных отношений, основанных на принципах демократии, плюрализма и толерантности. Вместе с тем глобализация современного мира создает условия, затрудняющие диалог культур и цивилизаций.

К ним мы относим нарастающее многообразие мира, ощутимую социальную поляризацию в мире, высвобождение энергий социального хаоса вследствие упразднения биполярной структуры человеческого сообщества, рост религиозного фундаментализма и воинствующего национализма, стремление Запада спастись в одиночку (концепция «золотого миллиарда»), неспособность старых международных институтов обеспечить надежную и гарантированную защиту любой культуры и цивилизации в новых условиях существования человечества и др. Однако именно указанная специфика мировой культуры может позволить каждой стране успешно выступить в роли одного из создателей новой системы международных отношений, в основание кото-

рой будут положены принципы плюрализма, терпимости, диалога, сотрудничества культур и цивилизаций [6 С. 82].

Вращивание культуры толерантности в сфере взаимодействия культур и народов, цивилизаций в условиях глобализации не имеет альтернативы. Терпимость к чужому перестает носить характер этического требования, превращаясь в социально-политический императив современного человеческого сообщества. Толерантность – это путь человека, хорошо знающего себя, комфортно чувствующего себя в окружающей среде, понимающего других людей и готового всегда прийти на помощь, человека с доброжелательным отношением к иным культурам, взглядам, традициям. Толерантный человек видит мир во всём его многообразии.

Список литературы

1. Валитова Р.П. Толерантность: порок или добродетель? // Вестник Москва университета. Сер. 7. “Философия”. 1996. №1. С.36.
2. Gong G.W. The Standard of «Civilization» in International Society. Oxford, 1984. P. 146.
3. Иванов Н. Глобализация и проблемы оптимальной стратегии развития // Мировая экономика и международные отношения. 2000. № 2. С.15.
4. Karimov I. A. Yuksak ma’naviyat – yengilmas kuch. -Toshkent.: “Ma’naviyat”. 2008. B. 27.
5. Мчедлов М.П. Толерантность. Москва., 2004. С.276.
6. Toynbec A. Civilization on Trial and the World and the West. Cleveland and New York, 1963. P. 82.
7. Hintington S. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York.: “Simon & Schuster”, 1996. P.44.
8. Шалин В.В., Альбов А.П. Право и толерантность: либеральная традиция в эпоху глобализации. 2-е изд. Краснодар. Краснодарская академия МВД России, 2005. 266 с.

СОВРЕМЕННАЯ ЧЕШСКАЯ НАРОДНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ – ЧЕШСТВО КАК МИРОВАЯ ВЕЛИЧИНА

Сокупова Бланка

доцент Doc. PhDr. CSc.,

Университетский педагог и научный работник

Fakulta humanitních studií University Karlovy

(Факультет гуманитарных исследований Карлова университета)

Чешская республика, г. Прага

Любое размышление о чешской народной идентичности должно начинаться констатированием того, что до Первой мировой войны было чешство отражено в чешском обществе призмой народной концепции прошлого, как его построил историк Франтишек Палацки /1845, 1850, 1870/ [21.С.3]. [14.С.15.] Отнюдь не случайно возникла его История в исторический момент трансформации чешских народных усилий в чешские национальные движения [5.С.16,С.194–195], в момент кристаллизации чешской гражданской общественности, когда само чешство представляло только положительную и неоспоримую величину, которая находилась вне любого поля критики. Важнейшим источником формирования современного чешства было – в духе философии истории Палацки – объявлено гуситство и чешская реформация [4.С.11, 11.С.34,14.С.74]. Средневековую реформационную традицию Палацки воспринимал не только как самый знаменитый период своего прошлого [6.С.130–132, 24.С.61], но так же как свою главную и отличительную долю участия при создании европейских ценностей [20.С.646, 8.С.356], (европейская идентичность при этом соединялась в чешском мышлении с прогрессом [4.С.8–9,С.15]). При помощи гуситства чешский народ (народ в кавычках) стал заметным в мире [6.С.133–134,С.501]. Как большой исторический парадокс напротив было воспринято следующее историческое развитие в рамках австрийского государства, когда вероятно мир о «народе», который ему предоставил реформационные ценности, забыл [11.С.13]. В настоящее время однако в чешском обществе, которое было самым светским обществом в Европе [19.С.299], не была проблематика гуситства и реформации общества объяснено в религиозной плоскости, как поиск внутреннего переживания христианской веры. Проблематика гуситства трансформировалась до вида некоего соревнования за демократи-

ческие (так называемые современные европейские) ценности. Литературный критик Ф. В. Крейчи назвал чехов первыми бойцами за свободу совести [11.С.13]. Современное чешское мышление при этом не сомневалось, что существует знак равенства между демократическим и чешским. Требования демократического характера чешской идентичности было объяснено особой социальной структурой чешского народа без аристократии и крупной буржуазии [17.С.371]]. Для народа малых людей должна быть защита демократических принципов выгодой и необходимостью. Чешская идентичность при этом была очень оптимистичная. „Все народы станут гуситами,“ – верила чешская писательница Элишка Красногорска [11.С.35]. Несмотря на это первое место среди народов должно было принадлежать чехам. „Если человечество подобно звездному небу, пусть светит на нем чех как утренняя звезда и красный Марс,“ мечтал поэт Ян Неруда [Там же.С.45].

Собственно национальность определили чешские интеллектуалы как происхождение человека, язык его воспитания, однако прежде всего как коллективная судьба, или же система групповых отношений, обязательств и интересов. Одновременно обращали внимание, что значение понятия национальность является динамическим. Каждая идентичность ее однако создавала как ограничение определенной группы от иных, других, чужих [1.С.93]. В чешском случае это означало отгородиться в отношении прежде всего немцев в Австрии, в Германии и чешских землях [15.С.224–229]. Вплоть до Первой мировой войны чешское общество имело от своего близкого соседства с развитой немецкой культурой разностороннюю выгоду [14.С.68].

В отношении немецкой гегемонии в Австрии и позднее в Австро-Венгерской монархии однако принимает отрицательную позицию [25.С.14,С.24–26,С.29–30,С.45–46,С. 49–50,С.107–109], которая обострилась в годы Первой мировой войны [7.С.184,С.328,15.С.384–390]. Представительство федерализованной Австрии, как ее впервые представил в первой половине шестидесятых годов 19 столетия Франтишек Палацки [8.С.447–450,7.С.203–221], однако в свое время означала бесспорно конструктивное решение рождающихся проблем полиэтнических государств. Эмансипация чехов как малого народа была при этом основана на применении принципа равноправности, на мысли о равенстве всех наций без принятия во внимание их количества. И в местах, где чехи представляли в чешских землях большинство населения (прежде всего в Праге), не доходило к денационализации немцев, к их культурной дискриминации, и

когда естественно на уровне коммунальной политики объявились случайные ошибки и злые умыслы. Была идея равноценности народов (а, следовательно, функционирующих многонациональных государств) в политической практике в действительности только лишь иллюзией? Прежде чем мы ее в целом отнесем к царству идеалистических снов, напомним еще одну позитивную ценность чешского народа: чехам в рамках полиэтничного государства удалось быстрый всесторонний подъем, который не имел поддержки из заграницы [7.С.124].

Пожалуй, единственным известным оживлением (конечно, в психическом отношении) представлялось интенсивное чешское сознание того, что чешский народ является составной частью широкой славянской семьи [29.С.334,С.336,С.337,С.339,С.343]. Сама Россия, точнее идеализированный образ России, функционировала вплоть до октябрьской революции в 1917 как пример самостоятельного славянского государства. Эмансипация чехов в рамках Европы была, однако основана и на контактах с Францией – влиятельным противовесом Германии [14.С.76].

Чешские немцы в это время колебались между отношением к Австрии и отношением к Германии. Чешское отношение к австрийскому государству наоборот постоянно ухудшалось, несмотря на это государство уж не ставило чешскому культурному развитию в последней трети 19 столетия никаких преград [7.С.124]. Именно в это время однако кристаллизует внутренний отрыв от государства, чувство минимальной ответственности за государство, которое не признало за развитым чешским народом политическую равноправность [Там же.С.122–124]. В конечном счете, «чешский вопрос» конечно, означал дестабилизацию монархии [15.С.364–378,7.С.122]. Чешский пример показал, что народ на определенной ступени эмансипации не примет политическое бесправие.

Конец 19 столетия, когда уже можно говорить о так называемом современном чешском народе, принес однако еще два поворота в отношении к чешской идентичности. Против старого патриотизма была поставлена идентичность критического чешского гражданства. Это изменение было связано с чешским университетом, с несчетным количеством интеллектуалов вокруг первого чехословацкого президента Т.Г. Масарика [7.С.120–121,15.С.252,25.С.42–72], и с обновленной массовой социально-демократической стороной [25.С.74, С.87–97, С.100,31.С.489–499]. Для обоих этих политических сил было типичным подвергать сомнению чешские догмы, чрезвычайно критический

взгляд на чешское общество и ее деятельность, большая открытость мировым влияниям и изначальное отрицание остального чешского общества, которое видело в новой чешской идентичности предательство чешского народа. Он согласно взглядам постоянно структурировался. В 1891 на политической сцене объявилось прогрессивное движение рабочей и студенческой молодежи [31.С.430–432]. Новая принадлежность к чешскому народу была связана с усилием узнать европейскую и мировую культуру; согласно литературному критику Ф. Крейчи чехи стали самыми большими знатоками Европы [13.С.278]. Новая принадлежность к чешскому народу была так же связано с вопросом, что является задачей малого народа, смыслом чешской истории. Т.Г. Масарик в 1894 ответил, что это гуманность, которую определил как сопротивление против всего злого, как каждодневную работу [17.С.171,С.179,С.186,С.201,С.204,2.С.80–81].

Эту роль чехи могли исполнить как чехи, только при постоянном усилении народной идентичности. «Мы на вопрос русские или немцы? Отвечаем чехи!» /1893/ [25.С.47]. Как главный негатив чехов обозначил Масарик их возможную склонность к пассивности, тенденции к мученичеству, историзму, который должен был быть заменен реализмом. Масарик призывал к тому, чтобы чехи не боялись использовать и опыт народных врагов; немцев [25.С.52–53,С.67]. Одним из первых обратил внимание на подобие всех народов [17.199, С.174–175,С.176–177,С.199–200]. Социально-демократическое движение потом внесло в общество представление национальности как судьбы, идентичности, которую необходимо уважать, но не давать приоритет над остальными идентичностями [25.С.73–74]. В исторический момент национализации монархии в социально-демократическую практику пробивается федерализация [7.С.313–315]. Простое националистическое мышление заменила однако другая крайность: наивная вера в будущее социалистическое государство решающее по своей сути все народные проблемы [25.С.100].

Возникновение Чехословакии (1918) чешское общество воспринимало как результат мировой войны [10.С.6], в течении которой усилилась мысль самоопределения народа, однако одновременно как завершение «народного возрождения». Новое государство понимала как наследие чешского средневекового государства [11.С.3,С.5,С.8,С.12]. Базовое представление о собственной народной идентичности не изменилось [28.С.153,3.С.43].

Быть чехом после Первой мировой войны означало согласно Ф.В. Крейчи быть славянским народом среднего размера, жителем богатой страны в средней Европе, которая защитила себя от немецкого превосходства и имеет сильные связи со славянским востоком [12.С.9]. «Принадлежность к чехам не является ничем, но славянство является многим», говорил Крейчи [12.С.15]. Судьба Чехии согласно ему отражалась прежде всего в судьбе Праги. Собственно Европа как чешская ценность пострадала в значительной степени. Война как будто разделила Европу на западную и среднюю. Россия, которая воспринималась как третья часть Европы, чешский защитник, отделилась от Европы большевистским переворотом [10.С.14–15]. Новое чешство однако, родилось на почве собственного государства, в него были включены и словаки, воспринимаемые как вторая ветвь одного народа. Самой большой ценностью этого нового чешства, или же чехословацтва, стало конечно старание дать чешской традиции современный вид. Из утверждения о чехах как народа реформации родилась мысль о народе, который должен использовать силу духа, и никакие насильственные способы [12.С.17–18,С.23,С.26,С.27,С.31.]. Чешское образование, федеральная жизнь и функциональная независимость стали подтверждением, что возможно построить функционирующую структуру развития без участия источников государства. Чрезвычайную роль в чешском народе сыграли интеллектуалы. Уже в период Первой мировой войны возникла работа Т. Г. Масарика «Новая Европа», которая закончилась проектом мирной демократической реконструкции Европы, в духе лозунга «Иисус, а не цезарь!» [18.]. В целом по-новому обозначилась и потребность построения сознательного государственного гражданства, которое до сих пор не было известно чехам. Подобным стало и заявление «мы в республике не одни» [12.С.29, С. 30]. Первая республика имела задачу создать в своих границах дом и для народных меньшинств. Свое будущее таким образом однозначно связывало с демократическим внутренним устройством, которое должно было вызывать у меньшинств добровольную лояльность по отношению к государству. Одновременно республика должна была стать перекрестком европейских влияний; новое чешство было связано с тщательным познанием Европы. Новым историческим заданием чешского народа должно было стать посредничество между Западом и Востоком старого мирового устройства. Снова актуализовался образ Чехии как сердца Европы [9.С.67]. Это назначение было воспринято как опасное, но так же и честное. Литературный историк Ф.К. Шалда полагал, что

чехи могли стабилизировать западный индивидуализм и русский коллективизм. Однако одновременно видел в характере народа опасность: чехи временами скатывались к неуверенности, боязни [30.С.4–5.С.6].

Первая республика, призванная к густистско-реформационной традиции [27.С.22–26], в наши дни оценивается чешскими историками как воплощение нового масариковского чешства, которое было создано в последней трети 19 и начале 20 столетия, как период самых больших народных успехов и одновременно как время выравнивания чешских земель с западной Европой. Наконец, в тридцатых годах чешская демократия принадлежала к высшим проявлениям европейской демократии: Чехословакия стала главой антигитлеровской коалиции. Иначе говоря: шесть лет до мюнхенского соглашения можно оценивать как этап исключительного политического и гражданского напряжения; Чехословакия стала островом спокойствия, мира и порядка в средней Европе [26.С. 43]. В это время обсуждался традиционный чешский вопрос: являются ли чехи частью западной или восточной Европы? Некоторые интеллектуалы выделяли западную ориентацию народа, другие, однако напоминали, что значение Востока в Европе сильно возрастает [26.С. 44–45]. За несколько недель перед мюнхенским договором возросли симпатии к Советскому Союзу, который был рассмотрен как великое славянское государство, согласное воевать за демократическую Чехословакию [26.С. 78].

В заключении. Чешская идентичность в наше время никогда не была узко ограничена чешскими интересами, но следовала в первую очередь вопросам, данным более широким европейскими мировым развитием. Ввиду своего высокого положения в средней Европе чешские политики и интеллектуалы никогда не могли сосредоточиться только на внутренней зависимости. В контексте народных интересов решался вопрос, чем чехи могли помочь культивации мира. Не знаю никакой другой народ, который так упорно ставил вопрос о смысле (значении) собственного существования среди остальных народов. Оттуда однако и брала источник исключительная уязвимость чешства, которое было во время недемократического направления своей базы – Европы и особенно средней Европы – заменено относительно быстро провинциальным национализмом, шовинизмом, антисемитизмом (напомним события после мюнхенского договора во второй республике, в протекторате Богемия и Моравия, или в Чехословакии после переворота 1948, когда судьбу чешского народа определял более чем 40 лет Советский Союз). Некоторые интеллектуалы принимали за глав-

ную чешскую выгоду политическую трезвость (а за главный недостаток чешского характера зависть). Одно и другое при этом было в зависимости от социального состава народа. Правдоподобно самой большой ценностью современного чешства было однако внутренне убеждение о ценности народа без принятия во внимание его величины и необходимости охраны более слабых. Эта мысль согласно Т.Г. Масарика должна была пробиться как универсальная мысль новой Европы и ее политической практики. Чешский пример доказывал, что и малый народ может защитить свое право на самостоятельное существование и при этом сохранить демократические принципы. Показал, что высшей точкой народной эмансипации является народная государственность. Не было чешской виной, что междувоенная Чехословакия не могла исполнить свое видение демократии. Мировой экономический кризис со своими социальными последствиями и нацистский режим в соседней Германии не могло пережить государство без поддержки Запада. Опять подтвердилось, что народная идентичность малого народа зависит от внешних факторов. После освобождения Чехословакии в 1945 поверили чехи, что золотые времена чешского народа вернуться. Трагическое разделение Европы на Запад и Восток, до сих пор по многим взглядам не преодоленное [22.С.72], сделало невозможным оценить первую республику на протяжении более чем 40 лет позитивно. Неуважение к истории и особенно к 28 октября 1918 – дню возникновения республики – становится и одним из знаков режима, который критиковала оппозиционная Хартия 77 [23.С.329–330]. Собственно вопрос поиска народной идентичности вернулся после бархатной революции (1989), когда чешское общество почувствовало новые условия. Одновременно чешская элита снова поняла, что должна оценить свои исторические предположения. Только в этой ситуации останется чешская идентичность в современном поликультурном мире ценностью. Идентичность, следовательно, можно сохранить только осознанием ее исторического смысла.

Приложение

*Исследование выполнено при поддержке ГА ЧР проект П410/12/2390

Список литературы

1. Augé M. (Оже М.) *Antropologie současných světů*. Brno (Брно): Изд-во «Atlantis», 1999. 128с.

2. Havelka M. (Хавелка М.) Dějiny a smysl. Obsahy, akcenty a posuny „české otázky“ 1895–1989. Praha (Прага): Изд-во «Nakladatelství Lidové noviny», 2001. 203с.
3. Holý L. (Холи Л.) Malý český člověk a velký (skvělý) český národ. Národní identita a postkomunistická transformace společnosti. Praha (Прага): Изд-во «Sociologické nakladatelství (SLON)», 2001. 209с.
4. Hroch M. (Хрох М.) Evropa jako prostor v českém veřejném mínění // Společnost českých zemí v evropských kontextech. České evropanství ve srovnávacích perspektivách. Urbánní studie, sv. 2. Soukupová B., Godula-Węclawowicz R., Hroch M. Praha (Прага): Изд-во «Fakulta humanitních studií», 2012. С. 8–18.
5. Hroch M. (Хрох М.) V národním zájmu. Praha (Прага): Изд-во «Nakladatelství Lidové noviny», 1999. 200с.
6. Kavka F. (Кавка Ф.) Husitská revoluční tradice. Praha (Прага): Изд-во «Státní nakladatelství politické literatury», 1953. 357[1]с.
7. Kořalka J. (Коржалка Й.) Češi v habsburské říši a v Evropě 1815 – 1914. Praha (Прага): Изд-во «Argo», 1996. 354с.
8. Kořalka J. (Коржалка Й.) František Palacký (1798 – 1876). Životopis. Praha (Прага): Изд-во «Argo», 1998. 661с.
9. Krejčí F. V. (Крейчи Ф. В.) České vzdělání. Úvahy o jeho podstatě a budoucnosti. Praha (Прага): Изд-во «Gustav Voleský», 1924. 111, 1с.
10. Krejčí F. V. (Крейчи Ф. В.) Češství a evropanství. Úvahy o naší kulturní orientaci. Praha (Прага): Изд-во «Orbis», 1931. 218с.
11. Krejčí F. V. (Крейчи Ф. В.) Čeští básníci o české budoucnosti. // Lidová knihovna, sv. 109. Praha (Прага): Изд-во «Ant. Svěcený», 1918. 86с.
12. Krejčí F. V. (Крейчи Ф. В.) Nové češství. // Občanská knihovna, sv. 51. Praha (Прага): Изд-во «Ministerstvo školství a osvěty ve Státním nakladatelství», 1924. 32с.
13. Krejčí F. V. (Крейчи Ф. В.) Konec století. Výbor z pamětí. Praha (Прага): Изд-во «Československý spisovatel», 1989. 371с.
14. Křen J. (Кржен Й.) Historické proměny češství. Praha (Прага): Изд-во «Vydavatelství Karolinum, Univerzita Karlova», 1992. 116с.
15. Křen J. (Кржен Й.) Konfliktní společenství. Češi a Němci 1780–1918. Praha (Прага): Изд-во «Academia», 1990. 508с.
16. Masaryk T. G. (Масарик Т. Г.) Čas. 1892. Vol. 6. №24. С. 371.
17. Masaryk T. G. (Масарик Т. Г.) Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození, Naše nynější krize. Od strany staročeské a počátkové směrů nových. Praha (Прага): Изд-во «Nakladatelství Svoboda», 1990. 352с.
18. Masaryk T. G. (Масарик Т. Г.) Nová Evropa–stanovisko slovanské. Praha (Прага): Изд-во «G. Dubský», 1920. 223с.

19. Musil J. (Музил Й.) Česká společnost 1918–1938. // Dějiny obyvatelstva českých zemí. Praha (Прага): Изд-во «Mladá fronta». С. 267–309.
20. Palacký F. (Палацки Ф.) Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě. Praha (Прага): Изд-во «Nakladatel B. Kočí», 1908. 1279 с.
21. Palacký F. (Палацки ф.) Úvodní slovo... // Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě. Praha (Прага): Изд-во «Nakladatel B. Kočí», 1908. С. 3–4.
22. Pešková J. (Пешкова Я.) Role vědomí v dějinách. Praha (Прага): Изд-во «Nakladatelství Lidové noviny», 1998. 141 с.
23. Prečan V. (Пречан В.) Význam 28. října v dějinách Československa. // Charta 77. 1977–1989. Od morální k demokratické revoluci. Dokumentace. Schwarzenberg, Bratislava (Братислава): Изд-во «Scheinfeld, Archa», 1990. 525 с.
24. Rak J. (Рак Й.) Bývalí Čechové.. České historické mýty a stereotypy. Praha (Прага): Изд-во «H&H», 1994. 148 с.
25. Soukupová B. (Соукупова Б.) Česká společnost před sto lety. Identita, stereotyp, mýtus. Praha (Прага): Изд-во «SOFIS», 2000. 164 с.
26. Soukupová B. (Соукупова Б.) Český sebevědomý sen a evropská realita. Praha (Прага): Изд-во «SOFIS», 2001. 152 с.
27. Soukupová B. (Соукупова Б.) Místo husitské tradice v moderní české společnosti: základní kámen národní identity? // Soukupová B. (Соукупова Б.), Nosková H. (Носкова Х.), Bednařík P. (Беднаржик П.) Paměť – národ – menšiny – marginalizace – identity I. Urbánní studie, sv. 6. Praha (Прага): Изд-во «Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze». с. 9–40.
28. Soukupová B. (Соукупова Б.) Vznik Československé republiky: mýtus společenské reality a českého národa. // Budil I. (Будил И.), Škanderová I. (Шкандерова И.), Jantschová J. (Янтшова Й.) Transformace české a slovenské společnosti na prahu nového milénia a její úloha v současném globálním světě. Dobrá Voda u Pelhřimova (Добра Вода): Изд-во «Aleš Čeněk», 2002. 399 с.
29. Soukupová-Svobodová B. (Соукупова-Свободова Б.) Jubilejní výstava jako zrcadlo slovanství českého měšťanstva. // Documenta Pragensia, Vol. XII. Praha: Изд-во «Archiv hl. města Prahy», 1995. С. 333–343.
30. Šalda, F. X. (Шалда Ф. ИКС.) Češství a Evropa. Praha (Прага): Изд-во «Společnost F. X. Šaldy», 1990. 21 с.
31. Urban O. (Урбан О.) Česká společnost 1848–1918. Praha: (Прага): Изд-во «Svoboda», 1982. 691 с.

СЕКЦИЯ 9. СОЦИАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ В СТРУКТУРАХ ПОТРЕБЛЕНИЯ

КОММЕРЦИАЛИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВЕННЫХ БЛАГ КАК ОТРАЖЕНИЕ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМ ПОТРЕБЛЕНИЯ

Злотникова Лидия Михайловна
кандидат экономических наук, доцент,
доцент кафедры экономической теории
Белорусский торгово-экономический университет
потребительской кооперации
Республика Беларусь, г. Гомель

Коммерциализация общественных благ как отражение социально-экономических проблем потребления

В современной экономической теории господствует выделение следующих факторов производства: земля, труд и капитал. Потребление оценивается как цель производственной деятельности. Реализация стремления к удовлетворению разнообразных потребностей основана на использовании природных ресурсов. Во всех учебниках земля отмечена как всеобщий фактор производственной деятельности. Труд, выделенный в отдельную систему, носит теоретически и практически подчиненный характер. Зарботная плата работника напрямую связана с ценой и объемами реализованной продукции. В экономической теории высокий уровень абстракции приводит к упрощенному толкованию различных социально-экономических процессов и явлений.

Человек – это сложный продукт физической природы и социального окружения. Он генерирует в себе комплекс противоречий между производством и потреблением. Продолжительность здоровой трудоспособной жизни, уровень интеллектуального развития, механизмы их реализации во многом определяются условиями потребления общественных благ. В настоящее время на практике широко распространяется отождествление рыночной экономики с коммерциализацией. Под коммерциализацией понимается стремление владельца получить прибыль «сегодня и сейчас». Социалистическая экономика функционировала на принципах огосударствления. Образование, здравоохранение, наука, культура в подавляющем большинстве продол-

жают находиться в распоряжении государства. Эффективность производства все сильнее зависит от степени развитости природных способностей, состояние здоровья (физического и умственного), уровня общей и профессиональной культуры. Сложно представить эффективно работающее производство, на котором преобладают потери рабочего времени по состоянию здоровья. Состояние здоровья человека оказывает влияние на уровень производительности, но и диктует структуру потребления.

Потребление со времен Аристотеля интересует ученых. Ему принадлежит емкое, не потерявшее актуальности до настоящего времени выражение о том, что богатство определяется не его величиной, а тем, как оно тратится. Условно можно потратить имеющиеся ресурсы на праздное потребление, а можно на развитие интеллекта, поддержание здоровья, развитие гуманитарной науки о человеке. Теоретические проблемы потребления пытались осмыслить многие. А.Смит – философ по образованию, много времени уделял морально-нравственным принципам и нормам поведения человека. В работе «Теория нравственных чувств», увидела свет в 1759 году на 15 лет раньше известной и часто цитируемой «Исследование о природе и причинах богатства народов» попытался оценивать стремление к богатству как искажение нравственных чувств. Оно, по мнению А.Смита, проявляется в том, что люди готовы восхищаться богатыми и знатными, и презирать бедных. Непомерное честолюбие бывает обусловлено не столько желанием иметь много, сколько стремлением обратить внимание на себя. Проблему нерационального, а эмоционального потребления изучал Т. Веблен. В «Теории праздного класса» заострил внимание на особенностях поведения потребителей, приобретающих товары с одной целью: ««В экономической теории стало обычным говорить о продолжающейся на новой основе борьбе за благосостояние как о соревновании за увеличение жизненных благ – прежде всего, материальных, – предоставленных системой материального потребления» [5. С.75]. После выхода книги Г. Беккера «Человеческой капитал» экономисты и социологи получили новое направление исследований в сфере потребления, а автор был удостоен Нобелевской премии (1992). Особый интерес в контексте заявленной темы представляет вывод Г. Беккера о взаимосвязи потребления образовательных услуг и получаемой выгоде. Хотелось бы напомнить его слова о пользе общего, не узко специализированного образования: «Об-

щая подготовка способна приносить пользу во многих фирмах, а не только где она была получена» [2.С.56]

С конца XX века потребление становится важнейшим фактором развития цивилизации. Расширение производства материально-вещественных товаров, формирование будущих потребностей происходит без научно гуманитарного обоснования. Уникальность современного этапа заключается в том, что разнообразие товаров постоянно растет, а время на потребление остается ограниченным. Нарастает разрыв в доступности разнообразных товаров и услуг. Каким образом усиление ограничений в потреблении товаров скажется на взаимоотношениях между людьми, как это повлияет на здоровье человека, его интеллектуальное и эмоциональное состояние. Эти и многие другие вопросы не имеют ответа. Основное внимание экономисты – исследователи обращают на материальное производство и денежное обращение, имеющие количественные измерители. Достижение тех или иных количественных показателей, по мнению Людвиг фон Мизеса, отражает процесс, в котором: «единственная цель производства состоит в том, чтобы преобразовать производственный аппарат таким образом, чтобы сделать жизнь более изобильной для следующих поколений. Современники для них являются просто потерянными поколением, людьми основная цель для которых должна состоять в том, чтобы трудиться ради будущего» [6.С.668].

Известный ученый и политический деятель Л. Эрхард предпринял практические шаги по реализации социальной рыночной экономики. В результате проведенных реформ в ФРГ в экономической лексике появились понятия «социальное рыночное хозяйство», «народный капитализм» и т.д. Важнейшим направлением реформ было создание – создание развитой социальной инфраструктуры (образование, здравоохранение и т.п.). Социализация человека происходит через непосредственное и постоянное потребление основных общественных благ, таких как образование, здравоохранение, наука, культура, мораль, нравственность, искусство

Обращение к проблеме коммерциализации производства общественных благ обусловлено многими причинами. Во-первых, это особенности их создания. Во-вторых, потребность в общественных благах носит всеобщий характер, однако не всегда связана с личным выбором. В-третьих, отсутствует четкое определение понятия «общественное благо». Общественное благо оказывает влияние на все общество, формирует структуру производства и потребления, независимо от ис-

точника финансирования. Сущностной особенностью общественного блага является непосредственное активное и осознанное участие потребителя в его производстве. Процесс потребления растягивается на долгие годы, его нельзя остановить, эффективность во многом определяется условиями использования общественных благ. Оплата образования или медицинской услуги не означает высокой востребованности. Имущественное расслоение влечет за собой расширение дискриминации в сфере доступности хорошего образования. Д. Рикардо несколько столетий считал, что элитарная образованность не просто увеличивает разрыв в уровне подготовки, но способствует росту бедности и замедлению общественного развития.

Развитие цивилизации основано на возрастающих требованиях к образованию человека. Однако постсоциалистические государства настойчиво внедряют в сознание людей идею получения сиюминутной выгоды от системы образования. Фраза «образование должно готовить специалистов для современного производства» положена в основу коммерциализации единственного системного института социализации человека. Коммерциализация возможна только там, где производится товар или услуга для конечного потребления для удовлетворения интересов и потребностей одного человека.

Отождествление общественных благ с индивидуальными потребностями формирует социально-экономические противоречия между цивилизационным возвышением роли образования, науки, здоровья и реализуемой государством практикой расширения платности. Структура общественных благ характеризуется высокой степенью неоднородности, разным материально-техническим оснащением, теоретически не обоснованным. В соответствии с экономической теорией благосостояния сравнение полученных результатов возможно в одинаковых условиях функционирования. Только равное вложение трудовых и материальных ресурсов могут принести равную отдачу. Действующая государственная практика финансирования игнорирует социально-экономические закономерности равенства условий для обороны, полиции, образования, здравоохранения, науки, культуры, искусства. Первые получают приоритетное материальное и финансовое оснащение. Однако действующая практика финансирования игнорирует социально-экономические закономерности равенства условий для производства. Учреждения образования, здравоохранения, культуры, науки давно финансируются по остаточному принципу и обязаны в настоящее время зарабатывать самостоятельно. Понижение статуса

сферы образования, здравоохранения, науки до обычных коммерческих субъектов осуществляется на основе общественной поддержки. О высокой значимости для государства общественного мнения при принятии экономических решений писал Л. Мизес: «В области социальной организации и экономической политики (...) самые хорошие теории являются бесполезными, если не разделяются общественным мнением. Они не будут работать, если не разделяются большинством людей» [6.С.810].

Повышение благосостояния – это одна из вербальных целей реформ. Сохранение приоритетов в структуре общественных благ свидетельствует о том, что правительства постсоветских республик, увлеклись ростом государственных доходов, создавая неблагоприятные условия потребления. С каждым годом усиливается экономическое давление на науку. Коммерциализированное сознание и поведение значительной части населения поддерживает курс государства на сокращение гуманитарной подготовки. Быстрыми темпами сокращается проведение общетеоретических и гуманитарных исследований, как не приносящих сиюминутной прибыли.

Утилитарно трактуемая выгодность производства подкрепляется пореформенными мерами по созданию национальной науки, образования и т.д. Немалый вклад в широкомасштабную коммерциализацию внесли реформаторы социалистической экономики. Убедая население в правильности избранного курса, ссылались на принципы классической политической экономики А. Смита о сохранении только выгодных производств, воспользовались эмоциональным состоянием людей. Общеизвестно, производство общественных благ приносит выгоду только на длительном временном интервале и только в том случае, если человек ведет себя рационально, условия жизни и производства остаются неизменными. Кабинетная экономическая наука очень далека от практического состояния общества, она не может служить руководством для принятия судьбоносных решений.

Один из величайших ученых и государственных деятелей Людвиг Эрхард выступил не только теоретическим, но и практическим оппонентом утрированного варианта либеральной экономической теории. Он писал: «Я не склонен принимать безоговорочно и для любой фазы экономического развития ортодоксальные правила игры рыночного хозяйства.» [13.С.226]. Теоретики экономики благосостояния

(А. Пигу, Дж. Кларк, Дж. Гэлбрейт, Кеннет Дж. Эрроу и др.) обратили

внимание на сложности формирования конкурентной среды, доступности для потребителя объективной и полной информации о полезности общественного блага. В работе «Неопределенность и экономика благосостояния К. Эрроу писал: «Я буду утверждать, что, в сущности, все особенные черты этой отрасли в действительности происходят от преобладания неопределенности» [12.С.300].

Производство и потребление общественных благ неотделимы от господствующих ценностей. Сами того не осознавая люди оказывают прямое или косвенное воздействие друг на друга. Важнейшие из общественных благ – образование и здоровье человека служат ярчайшим примером взаимозависимости и взаимовлияния. Социолог и психолог Густав Лебон изучал условия и механизмы проявления взаимовлияния, воздействия на изменение поведения человека. Большое количество людей, собранных в одном месте, начинают действовать непредсказуемо, в основном руководствуются бессознательными инстинктами. В условиях ограниченности пространства человек теряет способность критически относиться к происходящему, легко поддается эмоциям. О пагубности упрощенной оценки индивидуальной деятельности почти сто лет тому назад писал философ и общественный деятель Сергей Николаевич Булгаков: «Наше время понимает, чувствует, переживает мир как хозяйство, а мощь человечества как богатство преимущественно в экономическом смысле слова» [3].

В начале XXI века становится очевидной узость экономического подхода в формировании и реализации человеческих ценностей. Материальное потребление ограничено не только денежными доходами, но и временными рамками. Сегодня производится такое разнообразие товаров, что получение информации о названиях и функциональном назначении становится проблематичным. Как и на заре становления человеческого общества возникает огромная потребность в философском осмыслении «потребления как системы отношений между людьми».

Приходится с сожалением констатировать, что в философии преобладает определенный элемент равнодушия к преобладанию эгоизма жизнедеятельности человека. Экономика часто воспринимается как нечто далекое от философской мудрости. Реальность демонстрирует господство примитивно абстрактных размышлений экономистов далекого прошлого как единственно верного направления политической деятельности. Потребительское отношение (в обывательском смысле слова) к общественным благам позволило без широких науч-

ных дискуссий присвоить им статус «услуга». По нашему глубокому убеждению, задача современных философов заключается в глубокой и повсеместной критике наивного экономического догматизма. А постоянные и широкомасштабные дискуссии на постсоветском пространстве должны стать нормой жизни. Как писал М. Вебер: «Польза дискуссий о практических ценностях, проведенных в должное время и в должном смысле, отнюдь не исчерпывается теми непосредственными «результатами», к которым они приводят. Будучи правильно проведены, они весьма плодотворно сказываются на эмпирическом исследовании, ставя перед ним новые проблемы» [4].

Бесспорно, что человеческая жизнь пронизана экономическими отношениями. Не родившийся ребенок уже воплощает в себе экономическое состояние семьи, отношение общества и государства к его будущему социальному статусу. Сознательное отношение человека к собственной жизни постоянно подвергается отрицательному воздействию окружения. Не всегда человек может длительное время оставаться здоровым, несмотря на огромные усилия по ведению здорового образа жизни. Получение равных возможностей для развития способностей остается проблематичным.

Не решена теоретически проблема определения способностей, т.е. личное или общественное благо. Это приводит к усиленной коммерциализации дополнительных занятий для школьников. Перекладывая материальную ответственность за выявление и развитие способностей, государство получит сиюминутную выгоду. Но какие потери понесет конкретный человек и общество в будущем. На наш взгляд, политика усиленной коммерциализации носит антигуманный характер. Джон Стюарт Милль в середине XIX века писал: «Мы не можем предсказать, до какой степени могут быть изменены способы производства или увеличена производительность труда при будущем расширении наших знаний о законах природы, которое предложит новые, неизвестные нам ныне процессы производства» [7.С.337].

Приведенные слова убедительно доказывают, что основой жизнедеятельности и прогресса является непрерывное расширение знаний, формирование и развитие умственного потенциала. Именно они помогают сформулировать вопрос о совместимости утилитарной коммерческой выгоды с прочностью фундаментальных ценностей жизни человека. По утверждению Дж.С. Милля: «Общество может подчинить распределение богатства любым правилам, какие оно считает наилучшими; но какие практические результаты произостекут из дей-

ствия этих правил – это должно быть открыто, подобно другим физическим или отвлеченным истинам, посредством наблюдения или исследования» [Там же.С.339].

Отрицательная оценка экономических знаний обществом связана, прежде всего, с ошибочной политикой государства. Именно оно, используя особый статус формирования доходов, отсутствие гражданского общества и объективного контроля, присвоило себе право составлять конечную цель развития человека, отождествлять интересы отдельных управленцев с интересами общества. Именно государство, не способное создать нормальные условия жизни для каждого человека, активно проводит коммерциализацию производства общественных благ. О роли государства в обществе и личной жизни человека многие философы задумывались давно.

Вспомним только два имени: Платон и А.Смит. Для кого-то может показаться странным упоминание А. Смита рядом с Платоном. Слова А. Смита о справедливости «Справедливость (...) представляет главную основу общественного устройства. Если она нарушается, то громадное здание, представляемое человеческим обществом (...), медленно рушится и обращается в прах» [10] служат своеобразным предупреждением о последствиях коммерциализации. Заниженные оценки гуманитарного знания о человеке нарушают справедливость с доступности общественных благ, но и создали благоприятную почву для всемогущества государства.

Тяжело сознавать, но слова Платона о государстве по – прежнему актуальны: «...В каждом государстве силу имеет тот, кто у власти. ...Устанавливает же законы всякая власть в свою пользу... Установив законы, объявляют их справедливыми для подвластных – это и есть как раз то, что полезно властям, а преступающего их карают как нарушителя законов и справедливости» [9]. Без учета нравственно – философского принципов поведения людей экономическая представляют собой набор догм, которые имеют мало общего с реальной жизнью и реальными потребностями человека. Проблемы философского осмысления приобретают не только теоретическую, практическую, но и этико-культурную значимость.

Коммерциализация производства общественных благ осуществляется без учета принципиальных отличий от обычных товаров. Лозунг «все в одинаковой степени должны зарабатывать деньги», положенный в основу экономической политики окупаемости субъектов общественного производства, не учитывает по выражению Т. Парсон-

са существования «коллективной ориентации». Коммерциализация, которая гипотетически не может и не должна учитывать собственные интересы производителя, на наш взгляд, противоречит сути процесса получения выгоды. Производство общественных благ вызвано объективной необходимостью и не может ограничиваться финансовыми оценками. Для врача, учителя, научного работника главным критерием деятельности является выполнение этических обязанностей. Оценивая роль образования Т. Парсонс писал: «Дитя» просвещения – образование имеет главной целью усвоение интеллектуальных дисциплин, берущих начало в секулярной философии и сгруппированных в естественных, гуманитарных и социальных науках» [8.С.127].

В ходе реформ на постсоветском пространстве государство усилило экономическую власть. Курс на коммерциализацию во многом вызван личными интересами законодательной и исполнительной власти. Широкое внедрение оплаты образования, услуг здравоохранения, выделение денег только на научные исследования, приносящие прибыль проходит без прогнозирования последствий и роли общественных благ в социализации человека.

Человек, испытывая потребность в социальных отношениях, в семье удовлетворяет физиологические. Выявление и эффективное использование природных способностей возможно только в соответствующих общественных институтах. Дифференциация и специализация производственной деятельности привели к укреплению взаимобмена. Потребление общественных благ в широком смысле слова обеспечивает развитие эволюции. А образование лежит в основе выдающихся открытий, используемых технологий и потребляемых товаров. Повышение образования повлекло за собой изменения во всех сферах жизни. Сложно предвидеть, как личная выгода стимулирует научный процесс и творчество.

Рост оплаты общественных благ отражается на уровне и качестве жизни. Однако представители законодательных и исполнительных органов власти настойчиво снижают гуманитарную и социальную подготовку. Цивилизация есть результат умственного развитого и нравственно сформированного человека. Закончить хочется словами Мориса Алле «В конечном счете, в либеральном и гуманистическом обществе именно человек должен составлять конечную цель и быть в центре всех интересов. Все должно быть подчинено этой цели ... идеалам либерализма и гуманизма не отвечает замена потребностей

граждан, в том виде как они сами чувствуют в соответствии с их собственной шкалой ценностей» [1.С.139].

Список литературы

1. Алле М. Глобализация: Разрушение условий занятости и экономического роста. Эмпирическая очевидность. М.: ТЕИС. 2003 316 с.
2. Беккер Г. С. Человеческое поведение: экономический подход. Избранные труды по экономической теории: Пер. с англ./Сост., науч. ред., послесл. Р.И. Капелюшников; предисл. М.И. Левин. М.: ГУ ВШЭ. 2003. 672 с.
3. Булгаков С. Н. «Философия хозяйства». Режим доступа: <https://www.google.ru/#newwindow=1&q=булгаков+философия+хозяйства+скачать&revid=1633736884>. Режим доступа: открытый. Дата доступа 28 мая 2014.
4. Вебер М. Смысл свободы от оценки в социологической и экономической науке. 1913-19./ Избранные произведения: Пер. с нем./Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайдено. М.: Прогресс, 1990. 808 с. (Социологич. мысль Запада). С.546-601. Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000302/index.shtml>.
5. Веблен Т. Теория праздного класса /Пер. с англ. Вступительная статья С.Г.Сорокиной. Изд-во Прогресс, Москва. 1984. 368 с.
6. Мизес Людвиг фон. Человеческая деятельность: Трактат по экономической теории / Пер. с 3-го испр. англ. изд. А.В. Куряева. М.: ОАО “НПО “Экономика”, 2000. 878 с.
7. Милль Дж. С. Основы политической экономии. Т.3. [пер. с англ.]: Изд-во: Прогресс. 1981. 448 с.
8. Парсонс Т. Система современных обществ. /Пер. с англ. канд. ист. наук Л.А. Седова и канд. философ. наук А.Д. Ковалева. М.: АСПЕКТ ПРЕСС. 1998. 270 с.
9. Платон Афинский. Государство. Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000418/index.shtml>. открытый.
10. Смит А. Теория нравственных чувств. Режим доступа: <http://read24.ru/pdf/adam-smit-teoriya-nravstvennyih-chuvstv.html>.
11. Сорокин П.А. Общедоступный учебник социологии. Статьи разных лет. Режим доступа: <http://socioline.ru/book/sorokin-pa-obschedostupnyj-uchebnik-sotsiologii-stati-raznyh-let>.
13. Эрхард Л. Благополучие для всех: Репринт. воспроизведение: Пер. с нем./Авт. предисл. Б.Б. Багаряцкий, В.Г. Гребенников. М.: Начала Пресс, 1991. 334 с.

ТОТАЛЬНАЯ ОРИЕНТАЦИЯ НА ОБЛАДАНИЕ И ПОТРЕБЛЕНИЕ

Кондрашов Петр Николаевич

кандидат философских наук,
доцент кафедры философии
ФГБОУ ВПО «Уральский федеральный университет
имени первого Президента России Б.Н. Ельцина»
Россия, г. Екатеринбург

Кручинина Анна Вадимовна

старший преподаватель кафедры философии
ФГБОУ ВПО «Уральский федеральный университет
имени первого Президента России Б.Н. Ельцина»
Россия, г. Екатеринбург

С точки зрения Э. Фромма, двумя основными способами (модусами) человеческого существования являются обладание и бытие [11]. В предлагаемой статье мы, ориентируясь на эту концепцию Фромма и на теорию товарного фетишизма Маркса, попытаемся рассмотреть феномен тотальной ориентации индивидов на модус обладания в современном капиталистическом обществе.

Если мы, вслед за Марксом, рассматриваем человечность как диалектическую полноту бытия, то модусы обладания (Haben-модус) и бытия (Sein-модус) в тотальности человеческого существования оказываются неразделимыми, ибо невозможно «быть» в смысле духовного существа вне того, чтобы одновременно с этим не существовать и в качестве существа материального, ориентированного на удовлетворение физиологических и подобных им потребностей.

«Два типа жизненной ориентации неотделимы друг от друга, дополняют друг друга и не могут существовать один без другого, находясь в диалектическом единстве. В научной литературе советского времени стала крылатой фраза К. Маркса, иллюстрирующая указанное диалектическое единство: прежде чем заниматься научной деятельностью (модус – быть), человек сначала должен есть, пить и одеваться (модус – иметь)» [3.С.111].

Как раз-то разрыв между этими двумя модусами человеческого присутствия-в-мире является симптомом того, что в обществе происходит «что-то не так». Как могла вообще возникнуть такая ситуация, когда «дух» противопоставляется «телу»? – Только тогда, когда происходит разделение труда, разрыв на тех, кто занимается только духовным, и теми, кто вынужден отпасть от возможности быть духовным и впасть в материальность. Исторически такая ситуация находит свое завершение в капитализме, при котором духовное отодвигается на второй план и начинает господствовать только стремление к материальному. Но если ранее это стремление ограничивалось только собственными материальными вещами (накопление сокровищ, богатств), то теперь страсть к накоплению обратилась и на то, что ранее считалось духовным и экзистенциальным. Тем самым последние формально превратились в вещи, которые можно накапливать, подобно платьям или лошадям, т.е. превратились в «материальное», которым манипулируют.

Что здесь произошло? Да, собственно говоря, то, что диалектическое и диалогическое единство тела и духа распалось; дух был сведен к телу и, тем самым, осталась только одна вещная сторона прежней тотальности. А коль скоро в условиях капитализма все вещи предстают в виде товаров, которые покупаются и продаются за деньги, то значит, в пучину товарно-денежного водоворота всасываются не только вещи в прямом смысле этого слова, но и то, что раньше считалось «духовным», а теперь приобрело оттенок вечности (если раньше о книге говорили как о чем-то внутренне ценном, плохо или хорошо, критиковали ее содержание или восхищались им, то сегодня никто никогда не говорит о содержании книги, а говорят только об индексе ее продаж).

Таким образом, духовное в собственном смысле этого слова элиминируется, редуцируясь к вечности товарных форм, – отныне торгуют не только помидорами и гвоздями, но и знаниями, ценностями, совестью и честью. Если самым страшным преступлением в средневековой Европе считалась продажа души Дьяволу, то сегодня торговля душой стала до такой степени прозаичной, что этого даже никто и не замечает.

Но разрыв между модусами «иметь» и «быть» в буржуазном обществе приобретает совершенно иной смысл, нежели раньше, когда у человека еще был выбор: либо погрязнуть в материальных утехах, либо обратиться к духовной деятельности (например, в виде художе-

ственного творчества, науки или монашества). Теперь же это так называемое «духовное творчество» превратилось всего лишь в средство к возможности потеблять: музыканты играют, писатели пишут, художники рисуют ради заработка, а не ради творчества, которое бы радовало других; то же самое делает и священник, приехавший на блестящем «Мерседесе» освящать пивной киоск.

Молодой Маркс писал: «Чем меньше ты ешь, пьешь, чем меньше покупаешь книг, чем реже ходишь в театр, на балы, в кафе, чем меньше ты думаешь, любишь, теоретизируешь, поешь, рисуешь, фехтуешь и т.д., тем больше ты сберегаешь, тем больше становится твое сокровище, не подтачиваемое ни молью, ни червем, – твой капитал. Чем ничтожнее твое бытие, чем меньше ты проявляешь свою жизнь, тем больше твое имущество, тем больше твоя отчужденная жизнь, тем больше ты накапливаешь своей отчужденной сущности. Всю ту долю жизни и человечности, которую отнимает у тебя политэконом, он возмещает тебе в виде денег и богатства, и все то, чего не можешь ты, могут твои деньги: они могут есть, пить, ходить на балы, в театр, могут путешествовать, умеют приобрести себе искусство, ученость, исторические редкости, политическую власть – все это они могут себе присвоить; все это они могут купить; они – настоящая сила... Все страсти и всякая деятельность должны потонуть в жажде наживы» [6.С.130].

Существо дела здесь состоит в том, что для индивидов, действующих в капиталистических структурах, видимой, феноменальной действительностью выступает товарно-денежный обмен, за поверхностью которого не видна фундирующая его деятельность людей. И эта иллюзорная видимость, постепенно интериоризируясь в психике индивидов, формирует такую характерологическую модель сознания, все структуры которого пропитаны «гештальтом» всеобщей продаваемости и покупаемости.

Разберем этот момент более подробно в силу его базисного характера для марксового учения об отчуждении и всех тех формах бесчеловечности, которые оказываются фундированными в существе этого отчуждения.

Взаимосвязи между индивидами по поводу вещей в ближайшем приближении можно редуцировать к четырем основным формам: дарению, обмену, экспроприации и имению (в том смысле, в каком этот термин был заимствован Марксом и Энгельсом в «Святом семействе» у П.-Ж. Прудона, в немецкой форме – *das Haben*).

Простой обмен, дарение и т.п. – это не способы и механизмы выживания, а способы не-конфликтного *Mit-sein*, со-бытия*, в то время как *Haben*-ситуация радикально отличается от всех этих форм бытия обмена следующими моментами: (1) вынужденностью неэквивалентного обмена (например, в силу объективных условий социального бытия рабочий вынужден продавать свою рабочую силу капиталисту); (2) радикальной взаимозависимостью между *Haben*-актерами (существование капиталиста обуславливает существование пролетариата и наоборот); (3) возможной физической гибелью одной из сторон отношения в результате прекращения этого отношения (например, увольнения рабочего, его последующая безработица, нищета и, наконец, голодная смерть; разорение капиталиста или банкира зачастую ведёт его к самоубийству).

Тотальное господство отношений имения, владения, обладания в буржуазном обществе как раз-то и связано с тем, что только владение, только *Haben* позволяет индивидам (или, по крайней мере, большинству из них) физически выживать. Из такого рода социальных отношений и условий, фундированных в частной собственности на средства производства и всеобщностью товарного производства, в конце концов, постепенно конституируется такое свойство характера, как стремление обладать тем «субстратом», тем «веществом», которое в данных условиях только и позволяет иметь средства к выживанию, т.е. стремление к обладанию частной собственностью, сущность которой кристаллизуется в деньгах. Далее это стремление к обладанию деньгами рано или поздно ведет к формированию такого духовного феномена, как представление о том, что все в мире покупается и продается (первичным по отношению к которому, разумеется, оказывается действительная, налично данная практика всеобщей продажности). Но в данном контексте мы хотим подчеркнуть: продаваемость/покупаемость-всего детерминирована желанием обладания, владения, а, значит, и выживания.

Исходя из этого можно сделать вывод, что первопричина отчуждения и бесчеловечности – это не просто частная собственность как таковая, взятая абстрактно, *an sich*, а то, что в условиях господства частнособственнических отношений взаимосвязь человека и мира, их многообразные отношения редуцируются только к одному (и то – одностороннему, или, выражаясь словами Г. Маркузе, одномерному) отношению – отношению обладания. Именно эта редукция многообразия человеческих отношений с миром (моральных, эстетических,

межличностных, политических, гражданских, художественных, эмоциональных, экзистенциальных, интимных и т.д.) до радикальной односторонности обладания и переживается индивидами бессознательно как что-то не-человеческое. Но люди где-то в глубинах своей души даже в условиях тотального отчуждения всё же ощущают то, что в их наличном существовании что-то не так. Haben становится фундаментальной структурой отношения-к только в условиях тотализации товарно-денежных отношений. Именно отсюда и возникает резкое различие таких модусов отношения-к-миру, как Sein и Haben, быть и иметь: отныне мне неважно, что чувствует Другой, – отныне самое главное, что мое чувство есть у меня. Поэтому, например, односторонняя любовь становится нормой: богатому банкиру плевать на то, что его жена его не любит, для него единственно важным является сам факт того, что у него есть красавица жена.

Оборотной стороной Haben-отношения-к становится стремление к максимальному накоплению и потреблению: «первый и главный грех [капитализма] – аскетизм. Человек, который не стремится максимализировать свое потребление, и, не дай бог, призывает к этому других, является заклятым врагом капиталистической цивилизации» [4]. Именно поэтому потребительство** (для которого изобрели особый термин – консюмеризм) и считается, наряду со стремлением к увеличению прибыли со стороны капиталистов, одной из основных движущих сил развития капитализма.

В структурах протекания потребительских актов «людям кажется, что ими движут их собственные желания, что им хочется новые вещи потому, что это просто здорово и необходимо для счастливой жизни. Такой материальный достаток, выражающийся в приобретенных благах, удовлетворяет только чувство тщеславия и желание хотя бы чем-нибудь наполнить свою жизнь. Потому что начинающаяся с детства погоня за прибылью, достатком, “красивой жизнью” настолько обедняет и искажает внутренний мир человека, притупляет его творческий потенциал, что по-другому свою жизнь он уже и представить не может. Потребление из нормального, обогащающего человека процесса в капиталистическом обществе превратилось в самоцель» [8].

Если для капиталистического общества XIX – начала XX вв. был характерен только товарный фетишизм, в котором вещи наделялись магическим смыслом, то в современных условиях возникает потребительский фетишизм, суть которого состоит в том, что он фетишизирует

ет не субстанциональность товара, не его свойство удовлетворять конкретную потребность, а всеобщую полезность товаров, независимо от их собственно потребительных свойств. Ж. Бодрийяр говорит, что происходит фетишизация не означаемых, а означающих [1]: сегодня пьют не просто пиво, а именно модный «Miller», сегодня смотрят не кино, а раскрученные блокбастеры, слушают не ту музыку, которая действительно нравится, а только ту, которая занимает высшие места в хит-парадах, хотя при этом она может совершенно не нравиться слушающему. Но мода обязывает, – и если ты слушаешь старый Deep Purple, а не современную и модную Beyonce, то ты «не крут», ты – «лох». Знак, таким образом, подменяет субстанцию товара, его действительную полезность: «брэнд» костюма или мода оказываются более важными, чем удобство этого костюма для действительной носки. Сегодня у вас не спросят по старинке сугубо практично, но при этом душевно «Как костюмчик сидит?», но чисто брэндово «Вам лучше Gucci или Cardin?» Удовольствие доставляет не предмет и его потребление (что предполагало бы человечность), а обладание престижностью марки этого товара. Фетишизируется не товар, а его потребление, из которого выпотрошены все потребительные свойства [см.: 5].

Интересное наблюдение сделал С. Вальцев в своей книге «Закат человечества»: «Рассуждая о теме патриотизма, нельзя не коснуться так называемого потребительского патриотизма. Это раньше из патриотизма за Родину умирали, а сейчас – покупают сигареты “Петр I”. Тут тебе все: и национальные черно-желто-белые цвета, и орел двуглавый, и герб имперский есть. Просто кури и радуйся, патриот. Ну а выкурил – выбросил пачку. В мусорку или просто в лужу. Это раньше в сражениях враги неистовый вопль радости издавали, когда русский флаг шатнется или, не дай бог, упадет. А ныне, без всяких сражений, мы сами его в грязь втопчем. Из патриотизма. Хочешь покурить “святых” сигарет? Пожалуйста – священномученик “Георгий Победоносец”. И табачок ароматный, и все такое. Хочешь отечественных святынь? Пожалуйста – сигареты «Император» с изображением недавно канонизированного царя-мученика Николая II. Выкурил, а куда летит лик Государя, на множестве икон прославленный? В грязь, в мусорку! Не слишком ли многое у нас летит сегодня в грязь, в мусорку – история, святыни, сама наша Родина?» [4]

Таким образом, можно заключить, что потребительство представляет собой специфическую форму потребления, которая характеризуется спросом и приобретением товаров не ради их функциональ-

ных качеств (или, как выразились бы марксисты, потребительных стоимостей) или получения пользы, а ради достижения каких-либо иных социальных или культурных целей (следование моде, покупка товаров в силу того, что их «покупают все», подверженность и следование рекламе, достижение и подтверждение определенного социального статуса). Поэтому в рамках потребительства само потребление перестает выполнять витальные функции и превращается в нефункциональный спрос. Ж. Бодрийяр замечает: «Потребление можно считать характерной чертой нашей промышленной цивилизации – но при условии, что мы раз и навсегда освободим это понятие от его привычного значения “процесс удовлетворения потребностей”» [2.С.164].

Потребительское отношение к бытию рассматривается нами как бесчеловечность в том смысле, что, к сущностным атрибутам человека и человеческой деятельности относится не только момент присвоения [*Aneignung*], но и момент отдавания [*äußerung*], вернее – их диалектическая взаимосвязь. Потребительство же тотально ориентировано только на модус присвоения. Это весьма точно и лаконично выражает рекламный лозунг компании Pepsi «Бери от жизни все» – подлинный лозунг современности: не давать, а только брать. Эта радикальная и тотальная односторонность человеческого праксиса и есть отсутствие подлинности человеческого присутствия-в-мире, т.е. бесчеловечность, – именно бесчеловечность, а не какая-то неуловимая степень извращенности человеческого.

Фетишизм всевозможных предметов потребления и их новинок обнаруживает себя в феномене шопинга, для которого важно не то, что покупается, а то, что оно вообще покупается. Интерес с полезных свойств товаров переносится на сам процесс покупки. Думается, что в этом проявляется стремление современного индивида властвовать над вещами посредством обладания ими, – так реальное бессилие над миром отчужденной предметности замещается иллюзией «владения».

Шопинг является неотъемлемым, имманентным свойством развитого и позднего капитализма, ибо сущность капитала состоит в его постоянном самоувеличении, а для этого необходимо постоянно расширяющееся потребление, которое можно обеспечить только создавая у потребителей ложные потребности в совершенно ненужных им вещах. Так, обычному человеку вполне достаточна обычная футболка за 200 рублей, которая недорога и к тому же прослужит достаточно длительное время в течение нескольких лет. Но реклама и «продвижение» товаров преформируют сознание и потребности индивидов так, что им

оказывается просто жизненно необходимым купить ту же самую футболку не за 200 рублей, а за 200 долларов. Более того, гламурные герои рекламных роликов вам укажут, что ту футболку, которую вы купили месяц назад, сегодня надевать уже немодно («носить такое в этом сезоне – верх вульгарности»), а посему необходимо купить точно такую же футболку, но с оранжевой полоской и т.д. Короче, надо быть «на яркой стороне»...

В этом вещизме нет никакой надобности, ибо вещи в своей реальности существуют для того, чтобы удовлетворять действительные потребности, и в нашем случае такую потребность вполне удовлетворяют обе майки. Но если мы станем покупать вещи только ради их потребительных стоимостей, а не ради престижа, то тогда капитализм просто-напросто прекратит своё существование.

Почему шопинг возник именно в XX веке? Потому что раньше мировой рынок ещё не был насыщен товарами. Сегодня же такое насыщение произошло, и поэтому у капитала появилась необходимость в перманентной реализации как можно большего количества товаров в уже наполненном этими товарами рынке. Именно для этого появилась реклама в современном смысле этого феномена, – раньше она всего лишь указывала на потребительские свойства товаров и на места их возможного приобретения (что вполне нормально и подобная реклама существовала и в СССР), – сегодня же реклама – это весьма затратная часть расходов предпринимателя, часто превышающая производственные затраты, но в то же время она – весьма доходный бизнес.

На чём основан шопинг? Да на тех извращённых, отчуждённых потребностях, которые сформировались в механизмах буржуазности и были искусственно скульптивированы рекламой. Вот одно из самых откровенных признаний самих рекламодателей о сущностных основаниях рекламы: «Провокационная рекламная кампания сезона весна-лето 2009 марки Manganò основана на визуализации простых человеческих радостей: секса и фетиша». В этом смысле «реклама не только обещает получение удовольствия одновременно с приобретением продукта (“Bounty – райское наслаждение”), но и формирует само желание» [10].

Уже Маркс в 1844 году зафиксировал то, что получило такое распространение только через целое столетие. Вот что он писал о формировании потребностей при капитализме. Если в подлинно человеческих условиях многосторонность потребностей означает более

полное обнаружение человека в своём бытии, то в рамках частной собственности «каждый человек старается пробудить в другом какую-нибудь новую потребность, чтобы вынудить его принести новую жертву, поставить его в новую зависимость и толкнуть его к новому виду наслаждения, а тем самым и к экономическому разорению. Каждый стремится вызвать к жизни какую-нибудь чуждую сущностную силу, господствующую над другим человеком, чтобы найти в этом удовлетворение своей собственной своекорыстной потребности. Поэтому вместе с ростом массы предметов растёт царство чуждых сущностей, под игом которых находится человек, и каждый новый продукт представляет собой новую возможность взаимного обмана и взаимного ограбления. Вместе с тем человек становится все беднее как человек, он все в большей мере нуждается в деньгах, чтобы овладеть этой враждебной сущностью, и сила его денег падает как раз в обратной пропорции к массе продукции, т. е. его нуждаемость возрастает по мере возрастания власти денег. – Таким образом, потребность в деньгах есть подлинная потребность, порождаемая политической экономией, и единственная потребность, которую она порождает...

Даже с субъективной стороны это выражается отчасти в том, что расширение круга продуктов и потребностей становится изобретательным и всегда расчетливым рабом нечеловечных, рафинированных, неестественных и надуманных вожелений. Частная собственность не умеет превращать грубую потребность в человеческую потребность. Ее идеализм сводится к фантазиям, прихотям, причудам, и ни один евнух не льстит более низким образом своему повелителю и не старается возбудить более гнусными средствами его притупившуюся способность к наслаждениям, чтобы снискать себе его милость, чем это делает евнух промышленности, производитель, старающийся хитростью выудить для себя гроши, выманить золотую птицу из кармана своего христиански возлюбленного ближнего (каждый продукт является приманкой, при помощи которой хотят выманить у другого человека его сущность – его деньги; каждая действительная или возможная потребность оказывается слабостью, которая притянет муху к смазанной клеём палочке; всеобщая эксплуатация общественной человеческой сущности, подобно тому как каждое несовершенство человека есть некоторая связь с небом – тот пункт, откуда сердце его доступно священнику; каждая нужда есть повод подойти с любезнейшим видом к своему ближнему и сказать ему: милый друг, я дам тебе то, что тебе нужно, но ты знаешь *conditio sine qua non* [непременное условие], ты

знаешь, какими чернилами тебе придется подписать со мной договор; я надуваю тебя, доставляя тебе наслаждение), – для этой цели промышленный евнух приспособляется к извращеннейшим фантазиям потребителя, берет на себя роль сводника между ним и его потребностью, возбуждает в нем нездоровые вожеления, подстерегает каждую его слабость, чтобы затем потребовать себе мзду за эту любезность.

Отчасти же это отчуждение обнаруживается в том, что утонченность потребностей и средств для их удовлетворения, имеющая место на одной стороне, порождает на другой стороне скотское одичание, полнейшее, грубое, абстрактное упрощение потребностей или, лучше сказать, только воспроизводит самое себя в своем противоположном значении» [6. С. 128-129].

Шопинг, как форма массового отчуждения, был невозможен во времена Маркса, ибо его появление требует достаточно высокого уровня материального благосостояния, который только и порождает общество тотального потребления. Только условия жизни «золотого миллиарда» превращают потребление в труд «по расширенному воспроизводству потребительной стоимости как абстракции, как системы, как универсального кода полезности, точно так же как производство является в своей действительной телеологии не производством “конкретных” благ, а расширенным воспроизводством всей системы меновой стоимости» [12]. В обществах периферии шопинга нет. Для нищеты еда существует не в виде «знака» или «симулякра», а в виде конкретной потребительной стоимости – хлеба, которым можно удовлетворить не «символический обмен», а конкретную жизненную потребность – голод.

Система шопинга (или тотальной продажности) в современном капитализме доходит до абсурда: «В мире появился новый сегмент рынка, позволяющий его игрокам получать баснословные прибыли. Бизнес, получивший условное название “друг напрокат”, уже принес западным предпринимателям миллионы долларов и обещает стать доходным в России.

В Великобритании один из торговых центров Глазго порадовал покупательниц необычной услугой – “друг для походов по магазинам”. Организаторы акции утверждали, что “друг” полон энергии, галантен, внимателен и учтив. Он готов сколько угодно гулять с клиентом по магазинам, давать дельные советы, не вызывая раздражения. Успех новинки был ошеломляющим. Друга или подругу напрокат разбирали бизнес-леди и жены предпринимателей, чьи мужья не испыты-

вают интереса к шопингу... Руководитель столичного имиджевого агентства Studio Style Анна Андрианова... уверяет, что “шопер напрокат” на деле даже лучше, чем настоящие подруги» [4].

Собственно говоря, именно эти феномены стремления-к-обладанию и безудержного потребления и лежат в основе того, что мы называем духовным отчуждением.

Приложения

* Ср., например, этот принцип «обмена» на уровне т.н. династических браков, обеспечивающих мирное сосуществование государств.

** «Потребительство – социальное явление, характеризующееся выдвиганием потребления и потребительских благ в качестве высших ценностей, господствующих над другими ценностями человеческой жизни» [7]
Ср.: «Потребительство – совокупность регулятивных идей, ожиданий и настроений, ориентирующих поведение, стиль жизни и отношений, где ведущей установкой деятельности выступает стремление к престижному потреблению, к получению максимума наслаждений и развлечений... Потребительство выполняет и экономическую функцию искусственного стимулирования потребления, необходимого для расширенного воспроизводства капитала» [8].

Список литературы

1. Vaudrillard J. Pour une critique de l'économie politique du signe. Paris: Gallimard, 1972.
2. Бодрийар Ж. Система вещей. М., 1995. 220 с.
3. Булкин А.П. Социокультурная динамика образования. Исторический опыт России. Изд. 3-е, стереотип. Дубна: Феникс+, 2009. 208 с.
4. Вальцев С. Закат человечества. Книга о деградации человечества. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://rusmissia.ru/Zakat/b3-3-14.html>
5. Ильин В. И. Потребление как дискурс. СПб: Интерсоцис, 2008. 446 с.
6. Маркс К. Философско-экономические рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 42. С. 41–174.
7. Потребительство. Режим доступа: http://slovari.yandex.ru/dict/glossary/article/1592/159_2905.HTM
8. Потребительство. Режим доступа: <http://nnm.ru/blogs/communard/potrebitelstvo>
9. Словарь по этике. М.: Политиздат, 1981. 430 с.
10. Туркина О. Пип-шоу (идиоадаптация образа женщины в российской телерекламе). Режим доступа: <http://www.owl.ru/win/books/visualnie7p.htm>
11. Фромм Э. Иметь или быть? // Фромм Э. Величие и ограниченность теории Фрейда. М.: 000 Фирма «Издательство АСТ», 2000. 448 с.

12. Фурс В.Н. Радикальная социальная теория Жана Бодрийера, § 2. Режим доступа: <http://www.nir.ru/sj/sj1-02furs.html>

ФУТУРОЛОГИЯ ПОТРЕБЛЕНИЯ

Кунафин Марат Самирханович

доктор философских наук, профессор
профессор кафедры гуманитарных дисциплин
ФГБОУ ВПО «Башкирский институт физической культуры
(филиал УрГУФК)»
Россия, г. Уфа

Потребление слишком важный фактор нашей жизни чтобы мы могли позволить себе упустить его из виду, когда говорим о будущем. Потребление наряду с инстинктами самосохранения и размножения является базовым для всего живого. Но в антропологическом социуме потребление, сохраняя первоначальное значение, трансформируется в нечто большее, в интегрированную доминанту развития. Без особого преувеличения можно сказать, что характер потребления определяет, и будет определять конфигурацию будущего общества.

Потребности и желания

Как известно все живые существа используют различные блага этого мира для удовлетворения своих потребностей. Человек в этом смысле не исключение. Здесь я нарушу обычное для экономической теории отождествление потребностей и желаний с целью подчеркнуть специфику развития человеческих потребностей. Под потребностями я предлагаю понимать базовые потребности в духе А. Маслоу (см. Маслоу А. Мотивация и личность. СПб.: Евразия, 1999). Под желаниями – весь спектр квазипотребностей, то есть ложных, паразитных неадекватных сущности человека потребностей.

От упрощенного понимания собственной диаграммы потребностей недвусмысленно предостерегает ее автор А. Маслоу: «может показаться, что иерархия пяти описанных нами групп потребностей обозначает конкретную зависимость – стоит, мол, удовлетворить одну потребность, как тут же ее место занимает другая. Отсюда может следовать следующий ошибочный вывод – возникновение потребности возможно только после стопроцентного удовлетворения нижележащей потребности» [1].

Очевидно, что это не так. Процесс удовлетворения потребностей каждого уровня является одновременно процессом порождения желаний. Как не обходится без «общения» с паразитами жизнь живого существа так же не обходится жизнь человека без приобретения желаний в процессе удовлетворения базовых потребностей.

Процесс удовлетворения базовых потребностей никогда не может быть завершен: «почти о любом здоровом представителе нашего общества можно сказать, что он одновременно, и удовлетворен, и не удовлетворён во всех своих базовых потребностях» [Там же]. Неудовлетворенность есть всегда. Это «*regretuum mobile*» процесса порождения желаний патогенно инфицирующих вполне здоровый процесс удовлетворения базовых потребностей. Процесс удовлетворения базовых потребностей и порождения желаний имеет конкретно исторический характер. Содержание этого процесса определяется мотивацией теми ценностями, которые являются доминирующими в данной культуре для данной исторической эпохи. Если мы принимаем концепцию А. Маслоу в виде предложенной им диаграммы потребностей, то следует понимать, что конкретное содержание каждого уровня базовых потребностей будет определяться конкретной исторической эпохой.

Другой чрезвычайно важный момент связан со значением процесса удовлетворения базовых потребностей для развития общества. По сути, между развитием общества и процессом удовлетворения базовых потребностей устанавливается прямо пропорциональная зависимость.

Следовательно, если эта зависимость разрушается, например, предположим, базовые потребности полностью удовлетворены, то развитие общества прекращается. А. Маслоу заявляет следующее: «Я почти готов утверждать, что человек, удовлетворив свою базовую потребность, будь то потребность в любви, в безопасности или в самоуважении, лишается ее. Если нас интересует, что в действительности движет человеком, а не то, чем он был, будет или может быть движим, то мы должны признать, что удовлетворенная потребность не может рассматриваться как мотив. С практической точки зрения правильно было бы считать, что этой потребности уже не существует, что она угасла» [Там же].

Итак, будучи удовлетворенной, базовая потребность угасает, что должно остановить развитие общества. Но как следует из сказанного выше полное удовлетворение базовых потребностей в целом невозможно. В то же время научный и технический прогресс делают даже

сегодня возможным полное удовлетворение физиологических базовых потребностей и потребностей на уровне безопасности. Следующие два уровня базовых потребностей относятся к тем, которые могут быть удовлетворены полностью только в статистическом, усредненном смысле. И последний уровень не может быть удовлетворен никогда. Проблема, однако, заключается в том, что даже полностью «выключенные» уровни базовых потребностей не перестают продуцировать желания. Накапливаясь на всех четырех уровнях, желания не позволяют подняться на последний уровень базовых потребностей, где они теряют свой демонический характер. Развитие общества не может быть остановлено уже в силу того, что не могут быть полностью удовлетворены базовые потребности, но развитие общества может быть искажено и искажается вследствие накопления и удовлетворения желаний.

Потребление и общество

Ответить на вопрос где заканчивается удовлетворение базовых потребностей и начинается удовлетворение желаний практически невозможно. Так же невозможно как определить границу между необходимым и ненужным. Возьмем, к примеру, понятие «роскошь», которое в контексте потребления изначально обладает негативным смыслом. Но эту негативность практически невозможно конкретизировать, если только не поставить рядом умирающего от голода нищего и холеную даму в норковом манто. Но и в этом случае негативность будет выражаться в категориях социальной справедливости. Из этого сопоставления можно только вывести, что в одном случае не удовлетворяется физиологический уровень потребностей, но нельзя вывести, что во втором случае удовлетворяется не базовая потребность, а всего лишь желание. То, что для представителей одного социального слоя является роскошью, может быть базовой потребностью для представителей другого социального слоя.

Как мне кажется корректным критерием, показывающим, что желания более не контролируются обществом, и их воздействие определяет его ментальное состояние, является идеология максимального личного потребления. «Представление, что благополучие индивида означает, прежде всего, максимальное личное потребление, возникло очень недавно – ему меньше двухсот лет. Без этого представления вся структура мотиваций, на которой держится капитализм, не имеет смысла, а экономический рост бесцелен» [3].

Именно капиталистический способ производства как наиболее эффективный по сравнению с предыдущими сделал возможным приобретение и быстрое утоление желаний. «После изобретения в двадцатом веке наукоемких отраслей промышленности – первой из которых была химико-технологическая промышленность в Германии – важное значение приобрело намеренное изобретение новых продуктов» [Там же]. Стремление к максимальному личному потреблению и намеренное изобретение новых продуктов, в конечном счете, формируют современное общество – «общество потребления», которое само является усредненным продуктом реализации индивидуальных желаний.

Общество потребления основу, которого составляет «массовый человек» может существовать только как индивидуализированное общество. «Массовый человек» является статистической категорией, но удовлетворение базовых потребностей тоже определимо только статистически. Завися от многих причин, тот или иной уровень удовлетворения базовых потребностей реализуется тем или иным индивидом по-разному, в то время как удовлетворение желаний, благодаря рекламе и моде являются статистически массовыми и одинаковыми. «Если проанализировать ассортимент товаров, предъявляемых потребителю, обнаруживается, что на сегодняшний день только около 30% товаров соответствуют базовым потребностям человека» [2]. Соответственно остальные 70 процентов это товары удовлетворяющие желания. На основе максимального личного потребления и намеренного производства новых продуктов формируется третий критерий «общества потребления» – конфликт с биосферой.

Выход из ловушки потребления требует иной непривычной для потребителя идеологии. Но горький исторический опыт учит, что принятие альтернативной идеологии возможно, если оно не противоречит фундаментальному интересу общества, в данном случае потреблению. В свою очередь уровень потребления зависит от уровня развития технологий. Следовательно, кризис может быть преодолен при условии когеренции идеологии и технологий. Современные технологии постепенно делают возможной новую идеологию и новую структуру потребления.

Желания теряют демонический характер, когда человек достигает пятого уровня удовлетворения базовых потребностей. Желания на уровне познавательных, эстетических, этических потребностей сами по себе есть благо. Развитие технологий изменяют или отменяют три

критерия характеризующие «общество потребления». Футуротехнологии нересурсоемки.

Эффективность футуротехнологий в принципе позволит:

1. Автоматически удовлетворять базовые потребности первого и второго уровней.

2. Сделать пятый уровень в пирамиде Маслоу третьим и поставить в зависимость от него третий и четвертый уровни. Тогда максимальное личное потребление будет определяться желаниями развивающими сущность человека. 3. Наконец, футуротехнологии превратят производство новых продуктов в увлекательную индивидуальную игру развития интеллекта и познания.

Некоторый прообраз этой тенденции можно обнаружить в современном дауншифтинге.

Потребитель и удовольствие

Для «общества потребления» удовлетворение желаний является основной мотивацией деятельности. Конечная цель удовлетворения желаний – получение удовольствия. Получение удовольствия обеспечивается работой дофаминовой системы мозга. Гормон удовольствия (дофамин), активизируя центры вознаграждения в головном мозге, вызывает приятные ощущения, что и является конечной целью удовлетворения желаний.

Разумеется, удовлетворение базовых потребностей и желаний предельно разнообразно и исторически конкретно по форме и содержанию. Однако удовлетворение и самых высоких потребностей и самых низменных желаний имеет один фокус – удовольствие, приятные ощущения. Поэтому столь велико в «обществе потребления» стремление обойти социализированные и ослабленные формы получения удовольствия путем непосредственного химического воздействия на дофаминовую систему.

Если смысл потребления заключается в получении удовольствия, то тривиальные способы потребления в силу неэффективности и химические способы получения удовольствия в силу медицинской и социальной опасности когда-то будут преодолены. Футуротехнологии непременно достигнут уровня, когда используя виртуальную реальность, с достаточной степенью безопасности можно будет достигать любой степени удовольствия. Казалось бы деградация того состояния общества, которое нам известно, станет неизбежностью.

Однако, кроме того, что нам мало что-либо известно о работе мозга вообще и центров наслаждения в частности не следует забывать, что природа сама позаботилась об индивидуальном предохранителе от деградации. Конечной инстанцией удовлетворения желаний является все-таки не удовольствие, а страдание. Природа как всегда поступила гениально просто: все, что ведет к наслаждению, становится причиной страдания. Благодаря Будде эта истина стала истиной еще 2500 лет назад.

Список литературы

1. Маслоу А. Теория человеческой мотивации. Режим доступа: <http://flogiston.ru/library/maslow>. Дата обращения 21.03.2010
2. Мостовой П. Есть ли будущее у общества потребления? Режим доступа: <http://www.polit.ru/lectures/2005/12/01/mostovoi.html>. Дата обращения 19.03.2010
3. Туроу Л. Будущее капитализма. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1999. С.12. Режим доступа: <http://vse-knigi.su/book/84372> doc. Дата обращения 15.03.2010.

СЕКЦИЯ 10. КОНЦЕПТ «ПОЛИТИКИ» И «ВЛАСТИ» В СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИХ КОНСТРУКТАХ

ОНТОЛОГИЯ ЦВЕТНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПОЛИТИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ: ОТ ОТГОЛОСКОВ МАРКСИЗМА К ТЕОРИИ «УПРАВЛЯЕМОГО ХАОСА»

Бочаров Алексей Васильевич
директор департамента
Медиа-холдинг «Регионы России»
Россия, г. Екатеринбург

Актуальные события новейшей истории, связанные с фрустрациями международной политики вокруг кризиса в российско-американских, российско-европейских и российско-украинских отношениях, фокусируют усиленный научный интерес к изучению вопросов внешнего воздействия на внутривнутриполитические процессы в странах и регионах постсоветского пространства. В каких научных областях и философских направлениях следует искать основы указанного воздействия? Как эволюционируют и трансформируются взгляды и подходы к обозначенной в теории «управляемого хаоса» («контролируемой нестабильности») проблеме иностранного манипулирования протестными движениями?

Востребованность теоретических исследований в данном направлении также обусловлена явлениями «арабской весны» 2010-2011 гг. в странах Ближнего Востока и Северной Африки, Евромайда на 2013-2014 гг. в Украине, «Русской весны» 2014г. в Крыму.

Квинтэссенцией проявления внешнего политического воздействия с целью политического переустройства в странах различных частей мира (в том числе в постсоветских границах) является практика так называемых цветных революций (в данной статье понятие употреблено без кавычек из-за его широкой распространенности и нарицательного политико-лексического использования).

Исследуя феномен цветных революций, нельзя не остановиться на проблеме их научно-обоснованной типологии, которая изучается «политологией революций». Однако в отечественной политической мысли данное направление, исходящее из основ советского обществоведения, само по себе развито недостаточно, т.к. глубокие исследования долгое время были связаны, главным образом, с марксистской методологией, ориентированной на изучение «социальной революции», которая наступает, когда «материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями» [9.С.7].

В деле изучения цветных революций как постмодернистского политического феномена классической марксистской теории явно недостаточно – в ее устоявшейся парадигме они рискуют занять место понятия «государственный переворот», узость которого может вообще не подразумевать никакой политической революционности (отдельные исследователи убеждены, что цветные революции в действительности ставят своей задачей сохранение, а не изменение существующей системы [7]). Поэтому требуется учитывать более разнообразный научный контекст постмодерна, отраженный, например, во взглядах современного мыслителя марксистской школы Алена Бадью, с его подходом к «демократическому материализму», с осознанием «насыщения революционной политики в ее традиционных формах» [2]. Так, в актуальном философском осмыслении цветная революция вполне может рассматриваться и как акт противостояния доминирующему архаичному общественно-политическому языку: «Тогда к нему применяется не принцип терпимости, но «право интервенции»: правовой, международной и, если необходимо, военной» [3].

В политологической полифонии постмодерна для исследования феномена цветных революций также представляет интерес знаменитая работа «Империя» американского литературоведа Майкла Хардта и итальянского последователя делезианской философии Антонио Негри. Понятию «Империя», обозначающему элиту (суть которой – в коррупции, разложении, удовольствиях и комфорте), они противопоставляют «Неимперию» – «массы, которые воспринимают власть как нечто внешнее по отношению к ним, страны, из которых выбиваются жизненные ресурсы, перелистывающие рекламные буклеты, предлагаемые «империей», но их не приглашают создавать это буклет, в лучшем случае потреблять рекламируемую продукцию». Согласно Негри и

Хардту, именно «Неимперия» проводит смену правительств и цветные революции [21].

В процессе теоретического освоения практики цветных революций также целесообразно уделить внимание и той части идейно-политического спектра, которую отражают позиции современных латиноамериканских последователей марксизма, в частности, боливаризма. Идеологи социально-ориентированных трансформаций, «инженеры» радикального государственного и общественного переустройства в Южной Америке зачастую мыслят в той же гуманистической парадигме, которая свойственна их неолиберальным оппонентам [19] и «соответствует современным тенденциям развития политического дискурса в информационном обществе» [14]. Так, некоторым концептуальным основам цветных революций во многом созвучна этика ненасилия – одного из фундаментов боливарианского революционного проекта (например, боливаристы тоже признают демократические выборы революционным методом борьбы), хотя в целом следует признать все-таки более утилитарный характер цветных революций по сравнению с замыслами «социалистов XXI века» стран Латинской Америки [18]. Вероятно, поэтому бывший президент Венесуэлы, один из основоположников боливаризма Уго Чавес иронично называл цветные революции революциями «фруктов и цветов» [24].

Кроме того, оригинальные символически-смысловые параллели представлены в опубликованной в 2007г. в «Journal of Democracy» работе «Пересмотр революции» («Revolution Reconsidered») исследователя Института Хадсона (США) Чарльза Фэрбенкса-младшего. Автор сопоставляет цветные революции с «ритуалами перехода»: свадьбами, похоронами, церемониями, связанными с половым созреванием, в данном случае речь идет о «переходе к демократии», который хотя и приносит разочарование «постколониальному населению» бывшего СССР, но все-таки «дает людям чувство эффективности и энергию для решения проблем» [25.Р.56].

Более глубокие основания насильственного протеста, реализуемого в период цветных революций (особенно, в ходе событий «арабской весны» 2010-2011гг. и украинского Евромайдана 2014г.), также следует искать в работах одного из крупнейших политических мыслителей XX века Ханны Арендт, предупреждавшей о возникновении пространства для проявлений революционного насилия в результате неспособности элит к согласованному действию и неэффективности институтов ослабевающего государства [1].

Более того, теоретический и методологический анализ цветных революций и их языковой матрицы, по мнению автора настоящей статьи, необходимо соотносить с актуальными исследованиями в сфере политической дискурсологии, в частности, с широко цитируемыми работами профессора, доктора политических наук О.Ф. Русаковой [17]. Речь идет о таких видах, как дискурсы протеста и политического радикализма, дискурс соблазна [16] (включая его политическую разновидность – дискурс Soft power [15]), дискурс политического бренда, дискурс политического популизма, медиа-дискурс, PR-дискурс и др. С учетом подчеркнуто коммуникативного характера цветных революций, колоссального влияния медийного фактора на их ход и результаты, разнообразия используемой вербальной и невербальной семиотики, представляется перспективным дискурс-анализ феномена цветных революций как самостоятельное исследовательское направление.

Тем не менее, в настоящее время представители научного сообщества, посвящающие феномену цветных революций свои работы, в том числе, диссертационного уровня, отмечают дисбаланс: «большинство исследований последнего времени в этой области, во-первых, движется в рамках лишь одной доминирующей парадигмы – парадигмы демократизации либерального толка и модернизации, отождествляемой с вестернизацией, а, во-вторых, большинство западных исследований феномена революций носят не столько теоретический, сколько прикладной характер... Особенно справедливо это замечание в отношении указанных «цветных революций», являющихся во многом искусственно организованными по соответствующим западным «учебникам» и инструкциям» [20.С.6]. Кроме того, несоответствие эмпирических результатов цветных революций заявленным ожиданиям получает все больше признания в среде североамериканских политических мыслителей, признающих, что «цветные революции не определяют полный разрыв с прошлым», их результативность зависит от характера и активности действующего режима и других факторов, ранее обделенных научным вниманием [29;30].

Распространение цветных революций на постсоветском политическом пространстве базируется на методологической основе, сформулированной в так называемой теории «управляемого хаоса» («контролируемой нестабильности»). Данная концепция имеет свои истоки в более ранних периодах и в смежных научных областях. Так, фундаментальное значение имеют воззрения И. Пригожина и И. Стенгерс, в которых хаос рассматривался как следствие динамической неустой-

чивости сложных систем [13]. Большое значение в конце XX века также имело проникновение синергетики, изучающей общие законы самоорганизации, в сферу социальных наук.

Немаловажное значение в политической концепции «управляемого хаоса» также имеют и накопленные на сегодняшний день современные подходы к теории управления. Постнеклассическое понимание научной рациональности оказалось заведомо недостаточным применительно к моделированию социальных систем (а также «конфликтных взаимодействий, процессов общения, социальных и психологических феноменов»). В новом понимании теории управления возникла «соотнесенность получаемых знаний об объекте не только с особенностью средств и операций деятельности, но и с ценностно-целевыми структурами. Такое понимание постнеклассической научной рациональности предполагает введение в контекст любых научных исследований «полисубъектной среды», на фоне которой они проводятся» [8.С.72–73].

До определенного исторического момента использование концепции управляемого хаоса можно охарактеризовать как полуинтуитивную практику. Однако «в середине-конце XX века эта концепция получила теоретический базис – систему научных дисциплин, исследующих так называемую «самоорганизующуюся критичность». И уже к исходу XX века теоретические построения в этой сфере («теория хаоса», «управляемая критичность» и т.д.) – пришли в политику» [5].

В число разработчиков теории «управляемого хаоса» («контролируемой нестабильности») как политологической и политико-технологической концепции входит ряд представителей науки и государственного менеджмента США и Западной Европы, но наибольшей известностью пользуются Стивен Манн и Джин Шарп.

Следуя вышеупомянутой синергетической традиции, Стивен Манн, имеющий непосредственное отношение к цветным революциям в бывшем СССР, в своих работах «Теория хаос и стратегическая мысль» и «Реакция на хаос» конструирует свои воззрения в характерной «технократичной» языковой стилистике, используя применительно к сфере идеологического взаимодействия такие понятия, как «программирование», «программное обеспечение», «хакеры», «вирус» [27,28]).

Для оценки постсоветской политической действительности Манн ввел в обиход еще одно понятие – «самоорганизованная критичность (кризисность)». Он показал ошибочность оценки увядающего советского режима «метафорой «тектонических плит», базирующейся

на классическом подходе»: было бессмысленно вспоминать о «первоначальной стабильности, разрушенной из-за перестройки некоторых основных сил... Классические рамки принуждали нас мыслить в простых терминах борьбы за власть: ельцинские популисты, горбачевские реформаторы и консерваторы... Согласно традиционной точке зрения, распад СССР был началом приближения катастрофы, из-за чего нужно было обеспечить сплоченность и сильный центр. Самоорганизованная критичность, наоборот, показывает нам огромное разнообразие акторов...» [27].

Согласно Манну, базовый алгоритм создания революционного хаоса в том или ином регионе геополитических интересов США выглядит в общих чертах как внедрение либеральной демократии и рыночных реформ, усиление притязаний элиты на более высокие жизненные стандарты, обесценение традиционной идеологии. Итог – хаотизация политической среды посредством усиления ее радикализации.

Значительный вклад в развитие методологии и политических методик «управляемого хаоса» внес профессор Гарвардского университета Джин Шарп, получивший известность благодаря работам по так называемой ненасильственной технике государственного переворота. Наиболее популярные книги Шарпа – «От диктатуры к демократии» и «198 методов ненасильственных действий». Указанные работы переведены на десятки языков и используются в качестве пособий при организации государственных переворотов по всему миру [22]. Популярности теоретических разработок Шарпа способствует и его биография: «Джин Шарп всю свою жизнь – христианский пацифист, который был заключен в тюрьму американскими властями во время Корейской войны за свои убеждения. Он посвятил себя доказательству того, что ненасильственные средства предпочтительнее насильственных для достижения политических целей» [24]. Отличительная особенность работ Шарпа заключается в пошаговой детализации и конкретизации подготовки и реализации замысла цветной революции.

В общем виде цветные революции, основанные на методологии и методиках Манна и Шарпа, можно трактовать как «процесс смены правящих режимов под давлением массовых уличных акций протеста и при поддержке финансируемых из-за рубежа неправительственных организаций» [12.С.11]. В каждом случае цветная революция имеет свое обозначение, привязанное к политическому дискурсу: «революция роз» в Грузии (2003 год), «оранжевая революция» в Украине

(2004 год), «революция тюльпанов» в Киргизии (2005 год), попытка «васильковой революции» в Белоруссии (2006 год) и др.

Приверженность к «романтическим» названиям для поставляемых на экспорт революционных движений в целом отвечает традициям политической культуры США. Значительное внимание семантической и символической составляющей цветных революций уделяет отечественный ученый, доктор политических наук Е.Г. Пономарева, в своих работах объяснившая, в том числе, притягательность «высочайшей энергии» оранжевого цвета революции в Украине 2004 года [11.С.95].

С одной стороны, цветные революции целесообразно рассматривать как путь «экспортируемой» стандартизированной модели демократического развития – «во многом результата глобализации, без которой они (цветные революции) были бы невозможны» [4]. С другой, – традиционный ландшафт постсоветской политической действительности накладывает свои особенности на планирование, попытки, ход и результаты цветных революций. Так, свою специфику имеют откровенно узурпационные модели государственного доминирования восточного типа: «В постсоветских республиках Средней Азии и Закавказья сформировались режимы, основанные на личной власти авторитарного лидера, и наметились тенденции ее наследственной передачи... Однако эти события не подорвали позиций сторонников проведения «демократизации извне»...» [6.С.34]. При всем многообразии критичных оценок общественно-политической ситуации в южных регионах бывшего СССР принципиально устойчивым является довод, согласно которому жесткая вертикаль власти и явные признаки формирования культа личности, в той или иной степени, базируются в этих частях постсоветского пространства на соответствующей этно-исторической предрасположенности. Реализация «цветных» политических технологий сопряжена здесь с очевидными препятствиями.

Результаты анализа цветных революций на постсоветском политическом пространстве также свидетельствуют о том, что вероятность инициируемого извне политического переворота тем выше, чем более проблемный период переживает государство (например, в виде резкого или длительного и явного ухудшения его экономического или политического положения). «Все «цветные революции» на постсоветском пространстве увенчались успехом именно в тех бывших советских республиках, которые столкнулись после отделения от СССР с наибольшими экономическими трудностями – в Грузии, Украине и Киргизии, не обладавшими, с одной стороны, значимыми сырьевыми

ресурсами и утратившими, с другой стороны, свой промышленный и аграрный потенциал. В Белоруссии же, пока сумевшей сохранить этот потенциал, а также в Казахстане, Азербайджане и Узбекистане, обладающих значительными сырьевыми ресурсами, «цветные революции» не смогли повести за собой достаточное число негодующих сторонников... В Туркмении, располагающей в этом отношении наибольшим сырьевым потенциалом, в расчете на душу населения, для подобной революции нет даже минимальных предпосылок» [20, с. 16-17].

К внутриполитической предрасположенности к цветным революциям также следует отнести крайне низкую степень взаимодействия общества и государства в охваченных революционным синдромом странах. Применительно к эпохе постсоветских цветных революций в медийном дискурсе актуализирован «именованный по-гречески политический симптом», означающий «режим отправления власти, при котором во главе государственных учреждений становятся худшие из граждан... Какократия – базовая форма правления большинства постсоветских стран. Постсоветские режимы Украины... и многих других стран нашей части мира воплотили минималистское понимание политики в его самом худшем варианте...» [10].

Другой социальный дисбаланс (еще после «оранжевой революции» в Киеве 2004 г.) отмечал исследователь постсоветских авторитарных режимов, профессор Университета Торонто Лукан Вей. Это, прежде всего, разрастание олигархии: у богатых представителей элиты оказалось меньше активов, чем у крупнейших миллиардеров. И «верхушка» среднего класса захотела большего, поддерживая оппозицию власти, которая была союзницей их богатейших соперников [26]. Спустя десять лет события Евромайдана 2014г. в западных публицистических источниках характеризуются без пиетета: «В первую очередь, пора отказаться от мифа о «цветных революциях»: от убеждения, что мирные демонстранты, опираясь на западно-обученные медиа, могут ненасильственно свергнуть коррумпированную олигархию на большей части постсоветской орбиты с 1991 года» [23].

Подытоживая работу, автор данной статьи отмечает значительный исследовательский потенциал и творческий научный интерес, который представляет проблематика феномена цветных революций как квинтэссенции воплощения теории «управляемого хаоса» на политическом постсоветском пространстве. Вместе с тем, при всем многообразии и значительном объеме эмпирического материала остаются недостаточно изученными вопросы абстрагирования и теоретизации,

типологии, методологического обоснования, дискурс-анализа цветных революций, сопоставления взглядов и подходов отечественных и зарубежных авторов, а также непредвзятой деполитизации соответствующих исследований.

Список литературы

1. Арендт Х. О насилии / Х. Арендт. М., 2014.
2. Бадью А. Родовая идентичность рабочего класса достигла предела насыщения / Пер. с англ. А. Скидана, А. Кривошановой, Н. Дмитриевой // Скепсис. Научно-просветительский журнал. Режим доступа: http://scepsis.net/library/id_1492.html
3. Бадью А. Тела, языки, истины / Пер. с англ. Н. Козыревой. Под ред. М. Десятовой, Н. Дмитриевой // Скепсис. Научно-просветительский журнал. 2006. Режим доступа: http://scepsis.net/library/id_1974.html
4. Бочанов М.А. «Цветные революции» как фактор трансформации внешнеполитических стратегий государств на постсоветском пространстве // Дисс. на соискание ученой степени канд. полит. наук. Орел, 2011. Режим доступа: <http://www.dslib.net/glob-razvitie/cvetnye-revoljucii-kak-faktor-transformacii-vneshnepoliticheskikh-strategij.html>
5. Бялый Ю.В. Управляемый хаос. Глобальный радикальный ислам в энергетических и транспортных войнах XXI века // ИНТЕЛПРОС. 05.02.2011. Режим доступа: http://www.intelros.ru/intelros/reiting/rejting_09/material_sofiy/8441-upravlyaemyj-chaos.html
6. Иноземцев В.Л. Демократия: насаждаемая и желанная // Вопросы философии. 2006. № 9.
7. Кагарлицкий Б.Ю. Эксперт: «Цветные революции» ничего не меняют // Правда.Ру. 03.12.2013. Режим доступа: <http://www.pravda.ru/news/world/03-12-2013/1184251-colorrevolution2-0/>
8. Лепский В.Е. Технологии управляемого хаоса – оружие разрушения субъектности развития // Информационные войны. 2010. № 4.
9. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Издание второе. Т. 13. М., 1959.
10. Минаков М. Власть худших на постсоветском пространстве // Ведомости. 24.01.2014. Режим доступа: <http://www.vedomosti.ru/opinion/news/21794301/vlast-hudshih-na-postsovetskom-prostranstve>
11. Пономарева Е.Г. Секреты «цветных революций». Современные технологии смены политических режимов. Ч. 1 // Свободная мысль. 2012. №1/2.
12. Почепцов Г.Г. Революция.com: Основы протестной инженерии / Г.Г. Почепцов. М., 2005.

13. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / Пер. с англ. М., 2000.
14. Русакова О.Ф. Дискурс новых латиноамериканских левых: от Че Гевары до Чавеса. Концепт «Наша Америка» // Дискурс-Пи. Научно-практический альманах. Вып. 7. 2007. Режим доступа: <http://discourse-pi.ur.ru/discours7/rusakova2.php>
15. Русакова О.Ф. Дискурс soft power во внешней политике // Вестник Южно-Уральского государственного университета. 2012. № 32.
16. Русакова О.Ф. Кратологическая модель дискурса соблазна. Известия Уральского государственного университета. Сер. 3, Общественные науки. 2011. № 4.
17. Русакова О.Ф. Максимов Д.А. Политическая дискурсология: предметное поле, теоретические подходы и структурная модель политического дискурса // Полис. 2006. № 4.
18. Субкоманданте Маркос. Другая революция: Сапатисты против нового мирового порядка / Пер. с исп. и вступ. ст. О. Ясинского; сост. А. Цветкова, О. Ясинского. М., 2002.
19. Уго Чавес и Боливарианская революция. Под ред. Е.Н. Пашенцева. М., 2004.
20. Фефелова О.А. Революционные трансформации на постсоветском пространстве в контексте развития политического процесса / Автореферат дисс. на соискание ученой степени канд. полит. наук. М., 2010.
21. Хардт М., Негри А. Империя / Пер. с англ. под ред. Г.В. Каменской, М.С. Фетисова. М., 2004.
22. Шарп Д. От диктатуры к демократии: Стратегия и тактика освобождения. М., 2012.
23. Applebaum A. Ukraine shows the 'color revolution' model is dead. // The Washington Post. 2014. Jan. 25. URL: http://www.washingtonpost.com/opinions/anne-applebaum-ukraine-shows-the-color-revolution-model-is-dead/2014/01/24/c77d3ab0-8524-11e3-8099-9181471f7aaf_story.html
24. Brun P. The Color Revolution Cook Book, Part 1: Gene Sharp's From Dictatorship to Democracy // Counter-Currents Publishing. Books Against Time. 2014. March 12. URL: <http://www.counter-currents.com/2014/03/the-color-revolution-cook-book-part-1/>
25. Fairbanks, Charles H., Jr. Revolution Reconsidered / Charles H/ Fairbanks, Jr. // Journal of Democracy 18, no. 1 (2007): pp. 42–57.
26. Lucan A. Way. Ukraine's Orange Revolution: Kuchma's Failed Authoritarianism. Journal of Democracy 16. 2005. April: 137 ff.
27. Mann S.R. Chaos Theory and Strategic Thought. Parameters Autumn // Parameters (US Army War College Quarterly), Vol. XXII, Autumn. 1992. Пе-

ревод. Сайт Курдюмова С.П. Режим доступа:

<http://spkurdyumov.ru/what/mann/>

28. Mann S.R. The Reaction to Chaos // Complexity, Global Politics, and National Security. Edited by David S. Alberts and Thomas J. Czerwinski. National Defense University Washington, D.C. 1998. Перевод. ИНТЕЛПРОС. URL: http://www.intelros.ru/2007/02/26/stiv_mann_reakcija_na_khaos.html
29. Mitchell L.A. The Color Revolutions / L.A. Mitchell. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.
30. Mitchell L.A., Philips L.D. Enhancing Democracy Assistance / L.A. Mitchell, L.D. Philips // American Foreign Policy Interests. Vol. 30, №3. (May/June 2008).

СТРУКТУРА КУЛЬТУРЫ ВОЕННОЙ БЕЗОПАСНОСТИ В ЗЕРКАЛЕ СЕМИОТИЧЕСКОГО ПОДХОДА

Вершилов Сергей Анатольевич

кандидат философских наук, доцент

старший преподаватель кафедры

Боевой подготовки и безопасности полётов

6-й авиационный факультет

(Дальней и Военно-транспортной авиации) (г. Балашов)

филиала Военного учебно-научного центра

Военно-воздушных сил «Военная академия»

Россия, г. Балашов

Культура военной безопасности может включать в себя деятельностную ступень – практику военной безопасности; ценностную – поведение субъектов по её обеспечению и ступень идеологическую – сознание носителей власти. Важно обнаружить организующие императивы каждой из ступеней, в своём сочетании составляющих структуру культуры военной безопасности в зеркале семиотического подхода: деятельностную.

Не суть важно, какую ступень следует актуализировать в первую очередь, но приступим к исследованию деятельностной части укоренённости концепта «военная безопасность» в культуре, которую сочтём базой его семиотического характера устройства. Растолкуем указанное, оценив в нескольких словах сущностные особенности

главной мысли военной безопасности как феномена культуры. Небезынтересна интерпретация К.В. Фатеева: «военная безопасность <...> есть разнообразное состояние по:

- а) установлению конкретного порядка действий;
- б) запрещению определенных деяний;
- в) предоставлению субъекту рассматриваемых отношений возможности выбора одного из установленных вариантов должного поведения...» [8.С.14].

Это, по первому впечатлению, достаточно сведущее осмысление военной безопасности, как состояния, о котором можно составить обобщённый образ, а, следовательно, и установить цель, взятую на примету под воздействием случившейся таким образом оценки. Но при тщательном обдумывании оно, однако, являет себя вовсе не нагруженным от значительного упрощения. Не совсем ясно как воплощается сама мысль военной безопасности в контексте культуры? Между тем военная безопасность в качестве репрезентации, сопровождая позицию К.В. Фатеева, оказывается, своего рода, загодя «причинённой», имеющей по отношению к состоянию и цели изначальную преференцию. Очевидно, что заключение на возникший вопрос можно обнаружить, разумея военную безопасность не как понятие с одним значением, а в качестве концепта: запечатлеть момент смыслопорождения в его объёмном контексте.

Следовательно, важно приберечь две интенции к объяснению смыслов «военной безопасности»: репрезентацию и цель. Они-то действительно предоставят упоительное восприятие ее сути в качестве феномена культуры. Представление о ней важно осмысливать, если согласно А.Н. Амелъченко, в двуликости: должном пребывании военной безопасности – идеальном виде и сущем – действительном лике [1.С.2–7]. А памятуя о конвенциональном толковании цели как «идеального образа перспективы», репрезентацию, указанную первой, позволительно с ней отождествлять.

В соответствии с изложенными посылками, целевую направленность и деятельностно-поведенческую практику следует разуметь имманентно приемлемыми идее военной безопасности обстоятельствами. В этой связи появляется возможность предъявить логический итог рассуждений о сущностной укоренённости военной безопасности с культурой, выступающей орудием приспособления, воплощающегося в преобразовательной деятельности на базе идеального целевого указания. Кроме того, как раз такой деятельностно-поведенческий

«тандем» – стремление к самосбережению в военной сфере – важно полагать наиболее продуктивным в энергии социума, устремлённой на «творение» культуры.

Указанное выше позволяет оппонировать толкованию военной безопасности как состояния более учтвое её трактование в качестве идеала. Очевидно, что социум старается его достичь, конструируя сообразные формы совместного существования в целях обеспечения индивидуального и/или коллективного блага. Словом, идеал являет себя как организующий сознание человеческой генерации источник, интегрирующий (в случае надобности – дифференцирующий) и мобилизующий её на деятельность по достижению цели.

Следовательно, как идеал идея военной безопасности полагает осуществление вполне конкретных действий: защиты, обороны, принуждения, локализации, уничтожения и т.д. Что как ни эта интенция даёт возможность определить самой важной ступенью организации концепта «военная безопасность» – деятельностную, в основе которой зиждятся следующие два обстоятельства. Первое: пространство, объективно вмещающее войны и вооружённые конфликты. Второе: влечение социума обезопасить себя от военных трагедий и катастроф. Поскольку одним из достоинств людей выступает сознание, то именно оно специфическим разрядом целей ориентирует человеческую деятельность.

Подразумеваемая посылка на этот раз заключается в том, что культура военной безопасности на деятельностной ступени идейно скреплена вокруг оппонентской пары «военная опасность – военная безопасность». Поясним указанное. Установление смысла военной опасности как такового присутствует в зеркале влечения социума к самосохранению. Вместе с тем, в случае отсутствия осознаваемой военной опасности, вряд ли, в качестве ответного «импульса», возникнет смысл военной безопасности, и тогда первая постигалась бы как императивное самочувствие.

В акурат этот «импульс» и не был принят в соображение Е.Ю. Хрусталёвым и В.И. Цембалом в их, тем не менее, достаточно успешной в своей ёмкости программе по интересующему вопросу. Для указанных исследователей образ военной безопасности всё-таки вбирает в себя и разумение о военной опасности. Более того, проистекает из него, хотя заметим, что имплицитно данный «импульс» содержится в их программе применительно к той её части, где разговор ведётся об оценке состояния военной безопасности «как оно есть на самом деле» [10.С.27].

Таким образом, представление об укоренённости концепта «военная безопасность» в культуре на деятельностной ступени актуализируется сквозь символизацию трёх порядков: а) начального «старта» военной опасности в качестве меток возможного причинения ущерба – толкование осведомлённости в своей уязвимости; б) знаков предохранительного пояса военной безопасности – интерпретация адекватного ответа (целевого состояния); в) внешнего проявления деятельности, поведения и сознания в качестве векторов «движения» от маркеров первого порядка к маркерам второго – объяснение динамического развития по достижению цели.

Культура военной безопасности в качестве репрезентативной практики объективно предназначена для накопления мобилизационных запасов, вследствие чего обеспечивается внутренняя динамика развития социума без нарушения «обмена веществ», связанного со всевозможными коллизиями. Правомерно нахождение ответа на вопрос: что в данном случае оказывается источником подобного развития? Полагаем, что причиной всему – сочетание противоречий, обретающих в культуре военной безопасности как диалектической системе. На её основной – деятельностной – ступени противоречие проявляется в столкновении идей военной опасности и военной безопасности. Сообразно принципам диалектики, итогом борьбы указанных противоположностей оказывается некий «скачок» в новое качество.

Так как любое развитие включено в пределы «диалектической спирали», функционирование культуры военной безопасности является процессом континуумного пространственно-временного перемещения в ней, что, собственно, подтверждается и историческими событиями. Действительно: становление и развитие социума – это, с одной стороны, история трагедий и катастроф, борьбы за своё самосохранение, а с другой – эволюционного, но непреложного стремления вперёд. Применительно к настоящей статье – это история мобилизации сил разнообразного качества культуры военной безопасности, которая, в адекватном смысле слова, выступает инструментом воспроизводства, стабилизации и конструирования бытия социума в его соразмерности с социокультурным пространством.

Указанные выше лаконичные оговорки о движении культуры военной безопасности от имеющейся действительности к практике предоставляют возможность постепенно придвинуться к двум другим взаимопроникающим порядкам. Речь идёт о втором (интерпретации адекватного ответа) и третьем (объяснении динамического развития

по достижению цели) порядках концепта «военная безопасность» укоренённого в культуре, скреплённых на силе, противодействующей толкованию осведомлённости в своей уязвимости, то есть – первому порядку.

Сила, органически свойственная человеческой генерации, выступает, с одной стороны, «источником скрепа» диалектической системы культуры военной безопасности, а с другой – результатом её функционирования. В качестве «источника скрепа» она проявляется в установках, нормах, стандартах, императивах, предполагающих вектор движения от военной опасности к военной безопасности сквозь её мобилизацию в том или ином виде (например, концентрация материальных и духовных усилий). Рассмотрение содержательных аспектов этих двух пунктов второго порядка репрезентации концепта «военная безопасность» и представляет максимальный интерес как для осмысления инструментальной особенности функционирования культуры военной безопасности, так и с позиции соответствующей её работы. Это даёт возможность соразмерить интерпретацию адекватного ответа с объяснением динамического развития по достижению цели.

Третий порядок знакового устройства концепта «военная безопасность» может быть осмыслен не только в качестве «надстраивающегося» над вторым – скорее он должен оказаться «встроенным» в него. Любой культурный концепт помимо того, что предстаёт зеркалом миропорядка, и сам формирует его, поскольку является не просто категорией, а ещё и ценностью конкретной культуры. Следовательно, укоренённость концепта «военная безопасность» в культуре константно будет иметь ценностный контекст. Демонстрация вектора движения – цель, в подобном варианте, должна предстать именно в таких границах, а интерпретация адекватного ответа предполагать ценностную подоплёку и нравственную учтивость. Кроме того, смысл чего-либо, в его узком значении, обязательно выступает ценностью, подразумевающей стандарт либо её претворения в жизнь, либо презрения, а посему культура военной безопасности должна быть воспринята и в качестве регуляции императивов. Подобное подразумевает решение весьма важной задачи: обнаружения показателей ценностного – этического – структурирования концепта «военная безопасность» в культуре.

Поскольку обеспечение военной безопасности вызвано влечением сберечь и повысить качество бытия социума, постольку ключевой, равно как и безотлагательной, ценностью культуры военной безопасности должен выступить образ существования человеческой генера-

ции. Поэтому, не отказываясь от конвенциональной точки зрения – интерпретации ценностей военной безопасности посредством категории интереса – в настоящей статье она непреложно будет осмысливаться дифференцированно. Такое стремление по «волнующему» вопросу важно оценивать в качестве критерия ценностного отбора, связанного не с абстрактным интересом, но с интересом конкретного субъекта культуры военной безопасности (далее – субъект) и одновременно её адресата.

Носители предметно-практической деятельности культуры военной безопасности (далее – носители) могут быть разноуровневые: индивидуальные и коллективные, что накладывает определённый отпечаток на их интересы в вопросах выживания и благополучия – они иногда не конгруэнтны. Поэтому вокруг категории «интересы» конструируются ценностные дихотомии: интересы личности – интересы социума – интересы государства и т.д. Надо полагать, что ценности, отражающие интересы военной безопасности объективно разных субъектов, одновременно воспринимаются и отталкивают друг друга, обнажая тем самым диалектическое противоречие. Настойчивое влечение к военной безопасности с точки зрения выгоды одного носителя достаточно часто устанавливает право ущемить интересы военной безопасности оппонирующего субъекта. Но поскольку отмеченное стремление «ущемить» – обоюдное, то отношение оппозиции – взаимное.

Настало время выявить семиотическую значимость этики военной безопасности в зеркале ценностного измерения. Освежим в памяти тот факт, что разговор ведётся не об «обособленном» наличии всех составляющих структурного концепта «военная безопасность», а о воплощении двух его «надстроечных» показателей деятельностной ступени, описанных в начале статьи: военной опасности и военной безопасности. В рассматриваемом варианте необходимо выделить маркерное «встраивание» ценностных коннотаций с «увлечённостью» на предполагаемую реализацию интересов различных субъектов.

Как в первом порядке – толковании осведомлённости в своей уязвимости, так и во втором – интерпретации адекватного ответа, создаваемые маркеры фокусируются на конкретного носителя: военную опасность для кого-то, а не для всех, равно как и военную безопасность – в чьих-то интересах, а не каждого. Аспект диалектического взаимополагания, если не снимает, то значительно умеряет негативные моменты подобного фокусирования. Но суть диалектики как раз и

заключается в том, чтобы своевременно выявить противоречие, ведь знаково-символическое «встраивание» ценностных коннотаций может оказаться упоительным для одних субъектов и пренебрежительным – для других.

Третья ступень структурного среза концепта «военная безопасность» в зеркале семиотической меры, на которую необходимо устремить неординарное внимание – идеологическая. В этой связи обратимся к теоретическому опыту французского постструктурализма, аксиоматический тезис которого об идеологической подоплёке культуры экстраполируется и на феномен культуры военной безопасности. В указанном философском наследии идеология отринута в качестве формы общественного сознания, но в противовес скреплена как сочетание бессознательных детерминантов. В этом отношении небезынтересна мысль Л. Альтюссера: «Идеология не имеет истории, так как, подобно бессознательному, она вечна» [Цит. по: 4.С.40]. Само собой, это не подразумевает того, что идеология выступает неким застывшим сочетанием идей. Наоборот, она включает в себя динамичную практику, сконцентрированную в обязательном порядке на сбережение сложившегося положения вещей. По всей вероятности с помощью идеологии – на основе искажения фактов и/или их вуалирования – предпринимаются попытки узаконить статус кво конкретного типа культуры военной безопасности.

Проблематика концепта «военная безопасность» в культуре укоренена с технологией реализации власти, посему «статус кво» в контексте интерпретации адекватного ответа в значительной степени зиждится на функционировании политизированных мифов. Апелляция к отмеченной категории предусматривает умозаключения структуралистского разумения идеологии в качестве выдуманных представлений (Р. Барт), конструирующихся дискурсивно (М. Фуко) в образе бессознательных мотивов (Ж. Лакан) [2.314 с.; 9.448 с.; 7.192 с.].

Так, миф в духе учёного, указанного в предыдущем предложении первым, есть «сочетание коннотативных означающих и означаемых (латентных – неосознаваемых и нерелексируемых – смыслов), образующих идеологический уровень дискурса» [2.С.233–286]. Получается, что миф, по Р. Барту, как бы невзначай «крадёт и/или изымает» у означающих их ретроспективное пространство [2.С.278]. И подобным образом он утверждает себя в качестве идеологически «лукавого путаника», навязывающего превращение действительности в символ.

Мифологизация таким обликом демонстрирует естественные скрепы означаемого – идеальность цели, и означаемого – бытие фактов. Подчеркнём, что второе при видоизменении символа в идеологии, основываясь на чётко проявленных событиях первого, трансформируется в единообразные виды, которые затем употребляются властью в своих интересах. Очевидно, что и культура военной безопасности вместе с идеологической составляющей предстаёт сочетанием, в котором бытие фактов нередко переиначивается идеальностью целей, гарантируя тем самым устойчивость власти их толкователей.

Настало время выявить стандарты семиотического устройства идеологии и маркерные средства, мифологизирующие концепт «военная безопасность» в культуре. Нелишне будет напомнить, что сам концепт реализуется в знаках и символах объяснения осведомлённости в своей уязвимости и интерпретации адекватного ответа. Как и в варианте с ценностным порядком, разговор в данном случае ведётся не о «реконструкции» указанной базовой модели, а о «встроенности» в неё ещё одной, на этот раз, идеологической составляющей. При этом заметим: сама идея военной безопасности в качестве деятельностного стремления, скреплённого ценностным измерением, демонстрирует собой образец продуктивной для идеологического мифотворчества основы. Поэтому идеология культуры военной безопасности актуальна для того, чтобы находящиеся в её маркерах деятельностные интенции и ценностные установки включились в реальное поведение.

Следовательно, идеология культуры военной безопасности должна быть воспринята как механизм формирования совместной ответственности по поводу обнаружения военной опасности, указания конкретных целей военной безопасности и определения набора способов приобретения желаемого результата. Такой механизм завуалирован воспроизводством мифов, обслуживающих властные структуры, которые, по точным словосочетаниям Т.В. Грачёвой, «толкуют миропорядок» [5.С.317]. и «утверждают план действий» [6.С.97]. Переформулируя вышесказанное применительно к настоящей статье, «интерпретируют суть военной опасности и военной безопасности».

Поскольку было заявлено о «встройке» данного механизма к основной деятельностной программе (осведомлённости... и ...адекватного ответа), идеология культуры военной безопасности должна реализовывать, как минимум, две функции. Первая: доказательная – предназначена для формулирования аргументированного ответа на вопрос: почему какое-либо явление, тот или иной процесс

представляют (не представляют) военную опасность. Вторая функция: оправдательная – служит подтверждению соразмерности избранных действий, стратегии поведения и институционального устройства военной безопасности.

Теперь важно запечатлеть континуумную связь между двумя идеологиями – политической и военной безопасности. Для первой основополагающим императивом достижения цели по сплочению социума является самоупрочение посредством противопоставления, которое реализуется в сознательном конструировании сечения: друг – враг. Равно как и идеология военной безопасности (история тому «соучастница») утверждается в срезе противостояния: свой – чужой, создающего необходимые условия для организации идеологического изображения базовой программы «военная опасность – военная безопасность». В итоге маркеры военной опасности предстают уже не просто в идеологически нейтральных метках уязвимости, а в знаках «чуждости». В свою очередь символы военной безопасности принимают на себя роль идеологической окраски «своего», поскольку оказались за пределами «враждебного» и, что особенно важно, сохранили материальную и духовную силы.

Итак, культура военной безопасности в толковании осведомлённости в своей уязвимости (первый порядок концепта...) идеологически подразумевает создание «образа врага». Поэтому соизмерение военной безопасности с защищённостью от внешних и внутренних противников следует рассматривать в качестве вполне несомненного вымысла, оправдывающего латентные стремления. Демонстрируемый как универсальная интерпретационная модель, маркер «образа врага» значительно облегчает решение ряда задач. Во-первых, «притягивания» любой военной опасности под единое оправдание, а во-вторых, содействия ускорению мобилизации сил на реализацию противобесной (против «врага») программы деятельности и/или поведения. В свою очередь идеологизация второго (интерпретации адекватного ответа) и третьего (динамического развития по достижению цели) порядков укоренённости концепта «военная безопасность» в культуре пополняется новым элементом, который предлагается назвать дистанцированием. Указанное «новое» требует пояснения: размещение границы относительно «врага» может быть как действительным (к примеру, пространственным), так и символическим (личностным или социальным).

Вслед за А.И. Буркиным, указавшим, что «для обеспечения безопасности важна <...> безграничность» [3.С.382] по аналогии следует

подразумевать, что в идеологическом контексте дистанцирования и применительно к военной безопасности конгруэнтно подобное утверждение. Безграничность может отразить двойственное значение. Одно из них подразумевает однозначную её закрытость – военная безопасность обеспечивается за счёт удаления от «врага». Другое означает активное проявление интенции к захвату иной территории для «своих» и «растворением» на ней «чужих». Как правило, это осуществляется посредством приобщения новых пространств, из которых, по разумению властвующих субъектов, прямо или косвенно распространяется военная опасность.

Дистанцирование важно считать присущей частью культуры военной безопасности, оно включено в её структуру в качестве оптимальной задачи, реализуемой идеологией военной безопасности. Ретроспективный опыт подсказывает и ключевое средство для её претворения в жизнь – это самосбережение, то есть применение различных форм борьбы с противником в условиях угрозы порабощения или уничтожения. Представления о предпочтениях наступления перед обороной, аргументированности агрессивных действий против «врага» можно полагать продуктивным средством мобилизации социума на проявление насилия во всех его формах.

Так, в контексте проводимых изысканий об «оборачивании власти» В.И. Ярочкин заметил: «Натуральна возможность всегда сохранять свою безопасность и нарушать чужую. Она возникает тогда, когда уже произошли нарушения своей <...> и возбуждённый этим гнев заставляет желать нарушения чужой» [11.С.104]. В описанной ситуации «образ врага» выступает бесспорным и, главное, эффективным раздражителем прерывания «своей безопасности». К сожалению, в современных условиях печальным результатом натурализации мифа самосбережения следует резюмировать продолжавшуюся столетиями и ныне не канувшую в Лету интерпретацию войны как весьма привлекательного средства обеспечения военной безопасности. И это несмотря на то, что сколь мало бы такое восприятие ни соответствовало на самом деле интересам военной безопасности человеческой генерации. Вместе с тем в акурат противоборство за установление границ в отношении противника – действительного или опосредованного, но в обоих случаях внутреннего и/или внешнего – установленным порядком обнаруживается в хронологической канве вооружённого насилия.

Таким образом, структурный срез культуры военной безопасности в контексте семиотической меры важно осознать в трёх поряд-

ках. Первый – осведомлённость в своей уязвимости (военная опасность и образ врага). Второй порядок – адекватность ответа (военная безопасность и сила). Третий – динамичность развития в достижении цели: а) дистанцирование (цель); б) самосбережение (средство); в) безграничность (идеал).

Вектор военной безопасности в контексте культуры начинает проявляться в ситуации существования – или убеждённости в существовании – военной опасности и врага. Смыслополагание последних актуализируется при мотивационном воздействии ценностей и адресном влиянии идеологии. Результатом указанного выступает мобилизация энергии на дистанцирование, что, в свою очередь, устанавливается противоборством с противником посредством тех или иных средств. Отмеченное выше имеет своим идеалом – постижение безграничности. Словом, всё указанное в настоящей статье имеет следующий алгоритм: наблюдение и интенция – решение – действие.

Список литературы

1. Амельченко С.Н. Диалектика сущего и должного в процессуальном бытии культуры // Известия Уральского государственного университета. 2009. № 3(69). Общественные науки. Этика. Культурология. С. 2-7.
2. Барт Р. Мифологии / Пер. с фр. М.: Сабашниковы, 1996. 314 с.
3. Буркин А.И. Национальная безопасность России в контексте современных политических процессов / А.И. Буркин, А.В. Возженков, Н.В. Синок. М.: РАГС, 2008. 478 с.
4. Бурьяк А.В. Модерализм: идеология новой цивилизации. Минск: ФУА-информ, 2005. 336 с.
5. Грачёва Т.В. Невидимая Хазария. Алгоритмы геополитики и стратегии тайных войн мировой закулисы. Рязань: Зёрна, 2009. 400 с.
6. Грачёва Т.В. Когда власть не от бога. Рязань: Зёрна-слово, 2010. 320 с.
7. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе / Пер. с фр. М.: Гнозис, 1995. 192 с.
8. Фатеев К.В. Обеспечение военной безопасности Российской Федерации: теория и практика правового регулирования: Автореф. дисс. ... д-ра юрид. наук. М., 2012. 40 С.
9. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Пер. с фр. М.: Касталь, 1996. 448 с.
10. Хрусталёв В.Ю., Цембал В.И. Военная безопасность России: замыслы и реалии // Мировая экономика и международные отношения. 2001. №1. С. 24-31.
11. Ярочкин В.И. Теория безопасности / В.И. Ярочкин, Я.В. Бузанова. М.: Академ. Проект: Фонд «Мир», 2005. 174 с.

КАТЕГОРИЯ ПОЛИТИЧЕСКОГО КАК ВЫРАЖЕНИЕ БЫТИЯ ПОЛИТИКИ В УСЛОВИЯХ ПОСТСОВРЕМЕННОСТИ

Гнатышин Илья Юрьевич

Студент-бакалавр
кафедра политологии и политического управления
ФГБОУ ВПО «Кубанский государственный университет»
Россия, г. Краснодар

Научный руководитель

Смоляков Фёдор Васильевич

кандидат философских наук
кафедра политологии и политического управления
ФГБОУ ВПО «Кубанский государственный университет»
Россия, г. Краснодар

Понятие «политическое» многозначно и весьма неоднородно. Изначально политические феномены изучались, чтобы объяснить тенденции изменений в обществе, его развитие. Это порождает сложности в отделении политики от других общественных явлений и, соответственно, определения сущности такого явления, как политика.

Стоит упомянуть, что само понятие «политика», «политическое» имеют вид некоторых веберовских «идеальных типов». В сущности, это стоит помнить при разделении политического, экономического и относящегося к гражданскому обществу. В реальности эти структуры неразрывно связаны.

В мысли Древней Греции и Средневековья политика пронизывает все сферы жизни либо вовсе не выделяется, являясь частью гармоничного, цельного восприятия мира «осени Средневековья». Так Аристотель называет человека «политическим животным» (zoon politikon). И понятие «политическое» в его характеристике становится характеристикой имманентной человеку, благо которого совпадает с благом государства и который вне государственной реальности является либо сверхсуществом, либо животным. По своей сути категорию политического можно причислить также и к антропологическим категориям, так как она находится в тесной связи с человеческим сознанием, эпохой.

Нужно сказать, что выделение сферы политического произошло не сразу, а на определённом этапе развития общества. Первое обосно-

вание политической сферы даёт Н. Макиавелли, говоря о создании сильной государственной власти. Гоббс и Локк говорят о государстве, роль которого – защита граждан. Можно заметить, как государство, набирающее в противоположность общине, силу над простым индивидуом, выходит на первый план в изучении политики.

В дальнейшем происходит переход от рассмотрения политического в ключе власти и государства к рассмотрению отношений гражданского общества с государством. Это труды таких мыслителей, как Б. Спиноза, Ф. Гегель, К. Маркс, Ж.Ж. Руссо. Если Руссо и Гегель уделяли внимание преимущественно организации отношений государства и организованных групп, народа, то К. Маркс рассматривают политику в ключе классового подхода, выделяя политическую надстройку, важность которой подчёркивал в своих письмах Ф. Энгельс уже после смерти Маркса. Основа политики по Марксу организованное насилие, классовое господство и борьба, основанная на экономических отношениях, т.е. политическое есть о своей природе антагонизм.

Классик политической мысли М. Вебер исходит из того, что политика – прежде всего вид человеческой деятельности, и политика также есть особая её сфера, где люди вступают во взаимоотношения по поводу власти. По мнению Вебера, политика может существовать лишь тогда, когда существует государственно-управленческий аппарат.

Позже в политической науке сложились несколько парадигм к пониманию политики. Одной из них была парадигма конфликта, развиваемая Р. Дарендорфом и Л. Козером, утверждающая первостепенную роль конфликта в политических отношениях.

Также можно отметить структурно-функциональный анализ, зародившийся в трудах Т. Парсонса. Он рассматривал общество как совокупность всех социальных действий. И каждая из подсистем имеет свои функции, а политическая подсистема имеет функцию «целесо-стижения».

Кроме того, политика не может существовать при отсутствии общности, сущность которой, в частности, в выявлении смысла существования данной общности, определения общих интересов всех субъектов данной политической общности, а так же выработка определённых способов коммуникации. Говоря иными словами, политика и политическое есть способ существования и функционирования общества (общности).

Политическое представляется сложным, многослойным и многоаспектным явлением, которое в высшей степени является неопределённым с точки зрения того, как его рассматривать. Этим понятием охва-

тывается множество категорий: власть, государственная организация общества, политическая деятельность и другие. Однако стоит отметить, что политическое может быть воспринято с разных позиций и в частности со стороны политической теории и философией. В сущности, политическая теория не делает различия в понятиях «политика» и «политическое» – она рассматривает сферу политики, как нечто объективное, реально существующее. Философия же рассматривает её в разных планах. Для неё политика и политическое соотносятся, как «онтическое» и «онтологическое» в философии Хайдеггера, то есть, как сущее с бытием. Сущностная характеристика политики заключается в рассмотрении её как совокупности институтов и деятельности (процесса), которая характерна для данных институтов. Онтологическая же проявляет себя в том, что делает её такой, какая она есть (конфликт, противоречие, антагонизм). Главные расхождения в политической мысли происходят из некоторых различий между некоторыми пластами размышлений о политике:

– Расхождение в понимании политики в качестве некоего диалога и, с другой стороны, в качестве некоего антагонистического процесса (такое противоречие исходит из противопоставления государству (элементу власти, насилия и принуждения) гражданскому обществу (элементу консенсуса и рационального эгоизма)). В итоге такое противоречие выливается в противостояние концепции «постполитики» и марксистской и шмиттианской мысли, что мы и рассмотрим в дальнейшем.

– Расхождение между «принципом, которой управляет действием, и принципом, которой управляет максимой поведения» [3.С.105], т.е. непосредственно между политической мыслью (способностью суждения) и политическим процессом (феноменальной, событийной разверстке политики). Это отсылает, по мнению Бадью, к проблеме политической философии. Подобное противоречие не позволяет, по мнению А. Бадью, дать понятие политики ни как мысли, ни как действию. Он вступает в возражение Х. Арендт, которая исходит из тех же оснований.

Эти два противоречия-размежевания дают по-иному взглянуть на проблему политики и политического, классические подходы к которым, по мнению Ж. Рансьера, исчерпали себя.

Первое противоречие находит свои корни в термине «рефлексивная модернизация», который разработал в своих трудах Э. Гидденс. Он говорит о формировании некоего «общества знания» и подчёркивает

рефлексивный характер современности, подводя к мысли о том, что общество, находящееся в стадии перехода из модерна в постмодерн, производится и воспроизводится его участниками, выступающими, как своего рода постоянно рефлектирующие теоретики, соотносящие свои знания с реальностью, и поэтому в «обществе риска» нельзя с уверенностью рассуждать об объективности социальных отношений и в частности политических в условиях существования многовариантности стилей жизни. По мнению Гидденса, в таких условиях индивиды и гражданское общество должны активно действовать на социальные процессы и таким образом осуществлять «демократию диалога» с децентрализованным механизмом политического процесса на основе «активного доверия». А если целью политики является консенсус и компромисс, то не существует возможности говорить о каких-либо её антагонизмах, что по сути своей означает отсутствие или конец политического.

Всё это перекликается с идеей, так называемой «делиберативной» демократии – демократии обсуждения, которую представляют такие мыслители как Дж. Ролз, Ю. Хабермас, Дж. Дьюи, Й. Коген, К.-П. Рипп.

Данная концепция ставит во главу угла идею морального консенсуса, основанного на рациональности. Согласно данной концепции и в противоположность стандартной либеральной, идея блага каждого члена общности уступает модели ориентированной на «форум», в которой, как считает Рипп, граждане в ходе обсуждения вырабатывают представления о совместном благе. Такая постановка вопроса призвана решить проблемы глобального общества, но с другой стороны и с помощью самой глобализации (главным образом в ключе ослабления коллективной идентичности). Таким образом, как считает Й. Коген, главная задача делиберативной демократии – поиск идеальной процедуры, которая будет кристаллизоваться в институтах. Хабермас говорит о политической коммуникации и процедурности, но не отождествляет её с политикой как таковой. Сущность делиберативной демократии для него в сосуществовании политических групп и практик, которые объединены единством процедуры посредством многосторонней и многоканальной коммуникации.

Таким образом, в условиях такой «постполитики» антагонизм (конфликт, представленный борьбой политических партий) сменяется сотрудничеством субъектов, обладающих «знаниями». Но здесь мы находим проблемы «человека с улицы», говоря о присутствии знания у этих людей, и проблему двух альтернатив или буриданова осла, кото-

рый умирает, так и не выбрав между двумя равноудалёнными охапками сена.

А. Дугин смотрит на феномен постполитики как некое явление в мысли, а также как на нечто реально существующее или стремящееся к этому. Причину этому он видит в мысли, которая именуется «постмодерн».

Он даёт некую дефиницию постполитике. Для него «постполитика не есть отрицание политики, но скорее абсолютизация политики как процесса модернизации» [7.С.366]. Это приводит к деонтологизации политического, которое заменяется на (пост)политику (на некую деятельность, процесс). В этом ключе Дугин отмечает медиатизацию политики, которая становится подобной спектаклю, где большее значение уделяется эмоциям зрителей. Игра означаемого и означающего в лице политики и политического смещает акценты с содержания на сам знак. Это имеет некоторые интересные следствия, что мы рассмотрим позже.

Дугин выделяет 7 моментов постполитики:

1) Высшей властью в условиях постполитики является СМИ (реальность постполитики в превалировании знаков, в экранности сообщений, которые воспринимаются во всей их тотальности)

2) Бесцельность

3) Отсутствие иерархии, которую заменяет множественность

4) Диктатура закона (который на деле оказывается принципом максимальной виртуальной свободы, запрещающей лишь только отрицание принципов постполитики)

5) Сингулярность или строгий отказ от коллективной идентичности, возможности выбирать её самому

6) Пацификация (насилие становится фантазмом некоторых сингулярностей в условиях медиакратии)

7) Игра – главная ценность постполитики

Здесь стоит рассмотреть концепции, противостоящие постполитической.

Прежде всего, это теория политического К. Шмита. В сущности, теория К. Шмита – критика либерального проекта.

Он говорит, что в науке никто не может дать хоть сколько точное определение «политического», связывая его то с правом, то с экономикой, зачастую отождествляя с «государственным». Шмитт даёт иную, более широкую трактовку политическому. Он пишет, что чтобы определиться с тем, что называть политическим, нужно выделить его основные категории, которые помогли бы провести различие. И таким

специфическим различием, считает Шмит, являются отношения различения друга и врага. Смысл же данного разделения в показании «высшей степени соединения и разделения, ассоциации и диссоциации», то есть в формировании некоей идентичности. И Шмит подчёркивает, что главным фактором этого различения является инакость, а не этические (хороший – злой) или эстетические (красивый – безобразный) категории. Но такое разделение всегда с логической точки зрения остаётся неполноценным в том ключе, что одно понятие определяется через другое по принципу дихотомии, так что последнее остаётся не раскрыто, что несколько противоречит принципам делиберативности. И Шмитт говорит, что при таких условиях никакое «беспристрастное» лицо не может помешать разворачиванию конфликта. Такая постановка вопроса требует противопоставления консенсусу, о котором было сказано ранее чрезвычайному положению. Кроме того, Шмит отмечает, что если такое противопоставление является неполным в условиях чрезвычайной ситуации, то сама ситуация теряет смысл. Такое противопоставление, по мнению Шмита, выражается не в некоей духовной борьбе-соперничестве, а в реальной возможности убийства, исходящей из отрицания инобытия, но это абсолютно не значит, что политика есть продолжение войны. Также Шмитт подчёркивает то, что единство достигается посредством государства и его публичности, в сфере которой и существует антагонизм.

На современном этапе теорию К. Шмитта продолжает и развивает бельгийская исследовательница Ш. Муфф. Она говорит о том, что либерализм, ориентируясь на консенсус, не может уловить суть политического, так как отрицает антагонизм, что отчасти обусловлено индивидуализмом и рационализмом, которые проповедует либерализм. Муфф считает антагонизм «друзья-враги» лишь одной из форм раскрытия политического и общую необязательность самого антагонизма, однако сама возможность существования такового (а о его принципиальной неустранимости говорит сам Шмитт), по мнению исследовательницы, рушит всякую возможность делиберативной демократии. Изыски Муфф в итоге сводятся к некоей центристской позиции (стоящей между производными консенсуса и антагонизма), которая выражает компромисс между либеральными и консервативными установками. Она вводит понятие агонистической демократии. Муфф определяет политическое для демократии как «...если же мы хотим признать, с одной стороны, неистребимость антагонистического аспекта конфликта, а с другой, – допускаем возможность его «укрощения», тогда нам нужно предусмотреть и третий тип отношения... при котором

конфликтующие стороны согласны в том, что рационального решения их конфликта не существует, в то же время каждая из сторон признает легитимность оппонента»[1.С.96]. Таким типом взаимодействия становится агонистическое. Для Шанталь Муфф таким взаимодействием, прежде всего, становится соперничество гегемонических проектов, которые не могут найти рационального решения, что происходит в условиях возможности реального антагонизма.

Вторая проблема, выделенная в этой работе, тесно связана с первой. Риторика Алена Бадью задевает в какой-то мере размышления о консенсусе и антагонизме, но не понимает политическое лишь как мысль или действие. В сущности, он считает, что существует некоторое противоречие в мышлении каждого из этих феноменов по отдельности (политическое как «мысль» и «действие») и, наоборот, в их целостности как феномене политики. Противоречие это заключается в том, что реальная мысль политической философии не совпадает с реальным действием. Это различие заключается в некотором разрыве между политикой и политическим.

Для Бадью политика представляется в следующих характеристиках:

1) Она коллективна и всякая истина в нём является коллективной. Говоря про коллективность, мы встречаемся с феноменом представительства, когда интересы делегируются, но не существуют в реальном процессе политики в качестве некоторых сингулярностей (то есть не воспроизводятся напрямую), мы встречаемся с тем, что политическое соотносится с политикой на уровне знака, означаемое которого теряется, уступая место означаемому (то есть внешней форме знака, его словесной или же визуальной оболочке).

2) Политика требует и демонстрирует бесконечность ситуации. Профессор Смулянский в своих лекциях приводит следующую шутку, касаясь этого положения Бадью, что «каждая следующая любовь – это навсегда». Это в некоторой мере иллюстрирует этот тезис, в котором Бадью говорит о субъективной бесконечности ситуации. Политическое в таком случае, по мнению Бадью, служит элементом нормы (нормативности), где новое не имеет место, а важна лишь связность.

Бадью называет свою книгу «Краткий курс по метаполитике». Как видно из прочтения, понятие «метаполитика» стоит понимать буквально, то есть как «следующее за политикой». Он говорит о политической философии, которая осмысляет факты «после» и находится в непосредственной с нею связи и даже отношении влияния. Она не

понимает политическое событие в качестве мысли и стремится философски производить некоторые «нормы» и «истины», находясь в качестве наблюдателя.

А. Бадью на страницах своей книги «Краткий курс метаполитики» вступает в спор с Х. Арендт и Мириам Рево д'Аллонн, определяющими политическое через публичность (агрегацию публичных суждений) и плюральность «бытия-со», как некую возможность суждения. Х. Арендт исходит из возможности некой сингулярной истины, в то время как истина отвергает всякую возможность дискуссии, а политическая жизнь её требует. Бадью подчёркивает, что при таком подходе мы сталкиваемся с тем, что политику нельзя определить как «истинностную процедуру» [2.С.108]. Между тем, коллективность политического, его поиск идентичности, общности предполагает, что истина является общей для всех, и это в некотором плане отсылает к Шмитту. В полемике с Арендт Бадью приходит к выводу, что политическое в такой интерпретации есть «дискуссия, жалующая права заблуждению и лжи в отсутствии норм» [2.С.115]. (истины, истинностной процедуры), она схожа с античной софистикой. Такая политика скатывается к этическому и проблеме абсолютного зла (в интерпретации Арендт). А в демократическую «языковую головоломку» (Витгенштейн в позднем своём творчестве определял так все философские проблемы, также высказывая свои сомнения по поводу возможности этических суждений) можно играть по-разному. Поэтому Бадью считает, что существует множество «политик», что всякая политическая философия обуславливается той или иной реальной политикой, а сама политика осуществляется в рамках дискуссий о таких понятиях.

Подводя некий итог сказанному в данном разделе, можно сказать, что при существовании возможности высказывания-гипотезы, суждения (высказывания коллективного, медиатизированного, делегируемого и (к тому же) понимаемого как знак), которое захватывает наибольшее количество площади, можно говорить, что политическое является неким имплицитным метанарративом в своей возможности судить, сливаясь, таким образом, с философией.

В современную постмодернистскую эпоху концепт постполитики представляет собой конструирование реальности на основе отсутствия феномена политического в формировании смыслов. События начала XXI века характеризуются целенаправленным формированием смыслового наполнения категории политического. Постполитическое подвешивание политического сводит государство к простому агенту полиции на службе у рынка и мультикультурно-толерантного гуманитариз-

ма. В первую очередь это явление наблюдается на международной арене, в частности в политической доктрине Соединенных Штатов Америки. Существование и присутствие некоего консенсуса относительно вектора развития Европы и США в 1990-е годы в рамках однополярного мира, сложившегося после краха СССР и коммунистической системы, быстро сменилось новым разделением на своих и чужих.

В заключение можно сделать несколько выводов.

Политика, являя собой выражение субстанции политического, становясь опосредованно, «после» объектом политической философии, которая неразрывно связана с политикой и в какой-то мере ей определяется, становится далеко не однозначной.

Сам тон, задаваемый политической философией, является противоречивым. И это находит отражение в существующей политике, и, основываясь на предыдущей политике, политическая философия находится «между» (ещё одно значение приставки «мета»).

Мы находим это противоречие в теориях посполитики и теории политического К. Шмитта, которые поляризуют современный мир.

Очевидно, что обе эти концепции не могут одновременно быть истиной, однако они суть гипотезы, объясняющие достаточное количество феноменального. Налицо, как утверждает Ш. Муфф, мы видим соперничество некоторых гегемонических проектов, которые можно охарактеризовать как метанарративы (то есть претендующие на наиболее полное отражение бытия политики, общества). Кроме того, эти политические метанарративы существуют в рамках коллективного представительства (делегации), погружённого в медиа-среду пустых знаков, на основе которых может происходить идентификация и проводиться различного рода различия (в том числе и дихотомические). Мы видим, насколько иногда слепы главы государств и СМИ, насколько невозможен консенсус, насколько эфемерна идентичность, насколько различия становятся неубедительными, но столь же абсолютными. В таком порядке вещей трудно говорить об истине и моральном различии зла, хотя такие понятия становятся чуть ли не центральными в политической мысли. Очевидно, что господствующей политической мыслью является мысль либеральной парламентской демократии.

Что же нам в итоге позволяет категория политического во всякой возможности совершать анализ? Что есть выбор исследователя? По-видимому, тоже представительство, которому Ален Бадью противопоставляет логическому и математическому подходу.

Список литературы

1. Политико-философский ежегодник. Коллектив авторов, под редакцией К. И. Пантина. М.: ИФРАН, 2008. 199с.
2. К. Шмитт. Понятие политического // Вопросы социологии, 1992 №1. С. 37-67.
3. А. Бадью. Мета/Политика: Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике. М.: Издательство «Логос», 2005. 240 с.
4. Назарчук А.В. Этика глобализирующегося общества. Интернет-учебник: <http://www.nazarchuk.com>
5. Марков Б.В. Понятие политического.. М.: Росспэн, 2007. 144 с.
6. Ю. Хабермас. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб: «Наука», 2008. 417 с.
7. Дугин А.Г. Философия политики. М.: Аркогея, 2004. 614 с.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ПОНЯТИЙ ВЛАСТИ И ПОЛИТИЧЕСКОЙ СВОБОДЫ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ О ПОЛИТИЧЕСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Еремеева Вера Федоровна

Магистр по направлению «Философия»
ФГБОУ ВПО «Уральский федеральный университет
имени первого Президента России Б. Н. Ельцина»
Россия, г. Екатеринбург

Эта статья посвящена идеалу свободы в политике и вопросу о сути политической власти в контексте развития идеи о подлинной политической революции.

Термин «политика» мы здесь используем в узком смысле для обозначения системы отношений власти в государстве, порядка государственного управления. Соответственно под политической революцией мы будем понимать фундаментальное преобразование политической системы государства, которое подразумевает не замену одного субъекта власти на другого, но изменение порядка установления и осуществления власти.

Рассуждая о современных понятиях власти, политики и свободы, мы должны говорить в первую очередь о Великой французской рево-

люции, которая сопровождалась революцией сознания, предваряющей современность. Мы можем согласиться с утверждением Х. Арендт, что французская революция не достигла своих целей. Политическая свобода – «участие в публичных делах или доступ к сфере политической власти» [1.С.36] так и не стала всеобщим достоянием. Но именно преобразование политики было тем достижением, благодаря которому она называется Великой. Вместе с новыми политическими институтами во время Великой французской революции сформировались понятия, которые и теперь остаются центральными в дискурсе об обществе и политике. Рожденное ею представление о подлинной революции и связанный с ним идеал свободы в обществе предопределили развитие революционных идеологий, в которых понятия власти, свободы и политики получили новую интерпретацию.

Политическая власть и политическая свобода

Свобода в сфере политики, как ее понимали деятели французской революции и вслед за ними Х. Арендт, – это возможность осуществлять свою волю в деле управления, «непосредственное участие в публичных делах» [Там же.С.161], т.е. политическая власть. «Публичная свобода» ценна сама по себе вне зависимости от последствий ее осуществления. Революционный проект учреждения республики предполагал, что каждый ее гражданин будет субъектом власти, или, что то же самое, субъектом свободного политического действия. Такое представление о власти имеет основание в концепции позитивной свободы, которая полагает субъекта «орудием своего собственного волеизъявления», «деятелем, принимающим решения» [4]. Источником власти в этом случае является воля свободного гражданина, по природе своей политическая. Однако если мы определяем свободу негативно, как следствие освобождения, власть теряет свой источник. Власть получает независимость от субъекта, перестает быть его атрибутом, и оказывается правом на насилие, которым можно обладать. Так в идеях деятелей Великой французской революции «свобода и власть разделились – это положило начало процессу уравнивания власти с насилием, политики со сферой деятельности правительства, правительства с необходимым злом» [1.С.187].

Таким образом, с развитием представлений о подлинной революции в сфере политики переопределяются ключевые понятия дискурса об обществе. Власть и свобода теперь не тождественны, а противостоят друг другу. Право на политическое действие больше не мыслится как всеобщее, но принадлежит сфере государственного

управления. В ходе Великой французской революции идея о подлинной публичной свободе была предана забвению, республика потерпела поражение, и акцент в революционной традиции сместился на негативную характеристику свободы. А. де Токвиль находит причины этому в подготовившей революцию деградации старого порядка: «Я замечаю, что народы, которыми плохо управляют, легко воспламеняются стремлением к самоуправлению. Но любовь к независимости такого рода, коль скоро она порождена отдельными частными бедствиями, обусловленными деспотизмом, никогда не бывает прочной: она уходит вместе с вызвавшими ее к жизни обстоятельствами. Людям только кажется, что они любят свободу, – на самом деле они только ненавидят своего господина» [9.С.105]. Завоевание свободы для осуществления власти подменяется освобождением от власти, понимаемой как насилие и угнетение. Освобождение здесь означает разрушение политического строя. Такой видел Великую французскую революцию Э. Берк: «Совершить революцию – это значит разрушить прежнее государственное устройство страны...» [3].

Новая политическая утопия

Если свобода понимается как свобода от произвола власти, то полное освобождение означает отсутствие всякой власти и отсутствие политики. Однако любой политический режим, форма правления, любой порядок означает распределение власти, разделение общества на субъектов управления и/или насилия и подвластных. Что может представлять из себя общество, полностью освобожденное от иерархии властных отношений? Родоначальник консерватизма Эдмунд Бёрк точно зафиксировал суть проблемы политического в идеологии освобождения: «Вы не вылечите болезнь, решив, что больше не должно быть монархов, государственных министров, проповедников, правоведов, офицеров и консулов. ... Определенное количество власти всегда должно существовать в обществе, находиться в чьих-то руках и носить свое название» [3].

Формируется новая утопия политического устройства, ключевой характеристикой которого является конституционная гарантия определенной доли личной свободы, которая предполагает, по определению Дж. Ст. Милля, что «мы можем совершенно свободно стремиться к достижению того, что считаем для себя благом, и стремиться теми путями, какие признаем за лучшие, – с тем только ограничением, чтобы наши действия не лишали других людей их блага, или не препятствовали бы другим людям в их стремлениях к его достижению» [6]. Государство устанавливает границы личной свободы и охраняет право

пользования ею в этих границах. Однако «права, гарантируемые законами правового государства, всегда имеют отрицательный характер... В действительности они представляют собой «не власти как таковые, но лишь гарантии от злоупотреблений властью»; в них еще не содержится никаких притязаний на участие в делах государства, но только право на защиту от него» [1.С.195–196].

Политическое устройство, основанное на принципе негативной свободы, раскалывает общественное бытие на публичное и частное – то есть на собственно политическое и не затронутое политикой. Сфера публичного, политического характеризуется борьбой за власть, легитимированной в партийной системе.

Частная сфера оказывается единственной сферой свободы. Свобода «меняет свое место: она более находится не в публичной сфере, а в частной жизни граждан, и уже является не публичной, а частной свободой, охранять которую и есть конечная цель государства» [Там же.С.187]. Частная негативная свобода означает в том числе и освобождение от участия в делах управления, востребованное в связи с «опасным и принципиально аполитическим желанием быть избавленными от всех общественных забот и обязанностей» [Там же.С.185]. Как отмечает Х. Арендт, в таком варианте революционной утопии революционное преобразование необходимо лишь для создания системы контроля над правителями, при которой оставалась бы возможность «пользоваться всеми преимуществами монархического правления, при котором человеком «правят без его собственного участия» и он не теряет таким образом времени на надзор, выборы общественных представителей или принятие законов, «сосредоточившись исключительно на своих личных интересах»» [Там же.С.185–186]. То есть частная сфера – сфера негативной свободы – характеризуется тенденцией деполитизации.

Трансформация идеи политической революции: освобождение от государственной политики как таковой

Граница между частной и публичной жизнью, которая должна охраняться конституцией и законом, оказывается неустойчивой. В силу несовершенства системы представительства участие в регулировании власти монополизировано¹, право ограничивать власть может быть получено только в борьбе за власть. Конституционная гарантия ограничения власти ненадежна, поскольку его интерпретация осуществляются субъектами власти. «Если судебный вердикт «неконституционно» является мощным ограничителем государственной власти, то и

вердикт «конституционно» является столь же мощным инструментом обеспечения общественной поддержки расширения правительственных полномочий» [7.С.80].

Фактически защита границы частной жизни организуется субъектами власти, и негативная свобода граждан всегда остается под угрозой. Таким образом, публичная и частная сферы не только разделены, но противостоят друг другу. Центральный конфликт расположен теперь вне сферы политики, хотя, как показывает Х. Арендт, внимание может быть по-прежнему сосредоточено на собственно политическом противостоянии внутри публичной сферы. «Мы так привыкли отождествлять внутреннюю политику с партийной и не видеть во внутренних конфликтах ничего иного, кроме борьбы правых и левых, что склонны забывать о том, что на самом деле конфликт между двумя системами всегда по сути своей являлся конфликтом между парламентом как источником и центром власти партийной системы и народом, уступившим власть своим представителям» [1.С.344].

Политическая утопия, организованная вокруг принципа негативной свободы, создает напряжение между двумя сферами социального бытия. Даже если признается, что функционирование субъектов и институтов публичной сферы необходимо для сохранения личной свободы (и других признанных ценными условий жизни в обществе), неравномерное распределение сил между двумя сферами позволяет интерпретировать это напряжение как отношение угнетения и сопротивления. Утопия подобного политического устройства, будучи порождением противоречивого концепта революции, содержит в себе самой условия для поддержания идеологии освобождения. Вписанный в ее структуру конфликт может стать объектом революционного разрушения. Однако такая революция не может быть политической – разрушающей определенное политическое устройство с целью установления другого. М. Бакунин формулирует проблему, решением для которой не может стать политическая революция: идеал человеческой свободы на политическом поприще содержит неразрешимое противоречие и неосуществим, «политическая свобода без экономического равенства и вообще политическая свобода, т. е. свобода в государстве, есть ложь» [2]. Так в результате формирования противоречивого идеала свободы, преобразуется идея политической революции. Революционное действие должно быть направлено против публичной сферы, а значит против государственной политики как таковой.

Такое представление об освобождении от политического мы встречаем как в теориях и идеологиях революций, так и в проектах неревлюционнного радикального преобразования общества.

В революционном проекте К. Маркса и Ф. Энгельса идея об упразднении политической власти-насилия выражена в утопии общества без государства. Политика как средство угнетения имеет основание в классовом делении общества и «с исчезновением классов исчезнет неизбежно государство» [10]. Марксистская теория революции, буквально воспроизводит идею о конце государственной политики, к которой приводит развитие концепта революции: «Когда в ходе развития исчезнут классовые различия и все производство сосредоточится в руках ассоциации индивидов, тогда публичная власть потеряет свой политический характер. Политическая власть в собственном смысле слова – это организованное насилие одного класса для подавления другого» [5].

Различные версии анархизма развивают идеи революционного (анархо-коммунизм, анархо-синдикализм, анархо-коллективизм) или постепенного (анархо-индивидуализм, мютюализм, анархо-капитализм), насильственного или ненасильственного упразднения политической сферы. Государственная система как таковая – не конкретные субъекты власти или форма государственного правления – понимается как главное препятствие на пути к свободе.

Теоретик анархо-капитализма Мюррей Ротбард в либертарианском манифесте «К новой свободе» формулирует основные идеи движения против государства: «...Либертарианцы рассматривают государство как высшего, вечного, наилучшим образом организованного агрессора против личности и собственности людей. И таковы все государства – всегда и везде – демократические, диктаторские или монархические, красные, белые, голубые или коричневые» [7.С.58]. В либертарианской критике отстаивается тезис о том, что в основе государственной политики – системы иерархического правления – лежит принцип легитимного насилия, и само государство, по определению Альберта Джея Нока, обладает монополией на такое насилие². «...Во всех обществах только правительство уполномочено нарушать права собственности своих подданных для сбора средств или для утверждения своего морального кодекса, а также убивать тех, кого оно не одобряет» [7.С.59]. Общество свободы мыслится либертарианцами как такое, где право частной собственности защищено от любых посягательств³. Соответственно преобразование общества в общество сво-

боды означает устранение политической власти – права проявления воли, которая могла бы противоречить частным интересам собственников. Отождествление власти (как возможности проявлять политическую волю в государстве) с правом на насилие приводит к выводу о необходимости упразднения государственной политики как таковой.

Несмотря на принципиальные различия капиталистического и коллективистского идеалов общественного устройства, анархистская критика государства со стороны либертарианцев и социалистов выстраивается сходным образом. Анархо-коллективистская теория М. Бакунина представляет государство системой насилия, которая лишена легитимности: государственная система и политический способ управления обществом навязаны извне и не отвечают устремлениям народа. В главной работе М. Бакунина «Государственность и анархия» революционная анархистская идея формулируется следующим образом: «Так как всякая государственная власть, всякое правительство, по существу своему и по своему положению поставленное вне народа, над ним, непререваемым образом должно стремиться к подчинению его порядкам и целям ему чуждым, то мы объявляем себя врагами всякой правительственной, государственной власти, врагами государственного устройства вообще...» [2].

Вероятно, одной из наиболее радикальных форм протеста против политической власти как таковой, была абсурдная акция йиппи⁴, описанная в книге основателя движения Джерри Рубина. Отвечая на требование общественности представить позитивную программу партии, активисты антивоенного движения выдвинули на пост президента США свинью: «Все продолжали спрашивать: “Мы знаем, против чего вы протестуете. Но что вы предлагаете?” В конце концов мы нашли ответ: мы – за свинью в президенты» [8.С.161]. Акция разоблачала бессмысленность политической борьбы внутри государственной системы, иллюзию различия между партийными программами, порочность государственного устройства, органов принуждения и охраны порядка. «...Куда бы Свинтус ни приезжал со своей кампанией, ... везде его забирали. И всякий раз мы отправлялись на ферму за новым кандидатом. Свиньи совсем как демократы и республиканцы: одна ничем не хуже другой»⁵.

Утверждение о порочности всей государственной системы – системы политической власти – одновременно есть утверждение о бессмысленности протеста против конкретных субъектов власти, временно реализующих функции управления. Выдвижение свиньи

в президенты – это акт отказа от политического протеста, политической революции. В этой точке дискурс о политической революции выходит за собственные границы, логика противоречий идеи политической революции уступает место идее о революции против политического.

Развитие представления о преобразовании политики достигает своего предела в идее о революции против власти как таковой. Развертывание логики концепта политической революции приводит к разрушению идеала политической свободы – как права проявления воли или участия во власти. Идеал негативной политической свободы также отрицается в образе революции против политического: частная свобода оборачивается свободой от политики.

Так отделение политики от общества в частичной политической утопии дает начало двум, как может показаться, противоположным тенденциям: деполитизации частной сферы и радикализации идеологии освобождения. Мы можем рассматривать эти противоположные движения как два аспекта единой трансформации отношения к политике. Дискурс об обществе отдаляется от центра – проблемы политического взаимодействия в государстве – в котором революционная мысль находила фундаментальное противоречие, основной изъян, требующий устранения, и движется в направлении других центров – экономики и идеологии – новых точек приложения революционных сил.

Примечания

¹ Этот вопрос подробно разбирает Х. Арндт: «Традиционная альтернатива между представительством как простым заменителем прямого участия народа и представительством как контролируемой народом властью народных представителей над народом являет одну из тех дилемм, которые не имеют решения. Если избранные представители настолько связаны инструкциями, что собираются вместе лишь для того, чтобы донести волю своих избирателей, ...роль избирателей более необходима и важна, нежели та, что отведена им; они лишь платные агенты народа, который по тем или иным причинам или не желает, или не может посвящать себя публичным делам. Если же, напротив, понимать представителей как тех, кто на ограниченное время стал назначенным управителем тех, кто его избрал – а без сменяемости не может быть, строго говоря, представительного правления, – представительство означает, что избиратели уступают власть, пусть добровольно, и что старое изречение «Вся власть принадлежит народу» верно, как то сформулировал Бенджамин Раш, только в день выборов. В первом случае правительство деградирует до уровня простой

бюрократической администрации, в которой собственно публичная сфера сходит на нет... К политическим вопросам относятся здесь такие, какие по необходимости должны решаться экспертами, а не те, что открыты для мнений и подлинного выбора... Во втором случае, несколько ближе подходящему к реальному положению вещей, вековое различие между управляющими и управляемыми, которое намеревалась устранить революция путем установления республики, заявляет о себе в новой форме; народ опять не имеет доступа к публичной сфере, опять дело государственного управления становится привилегией немногих...» [1.С.329-330].

² «...Государство монополизировало преступление... Оно запрещает частное убийство, но само организует убийства в колоссальных масштабах. Оно наказывает частное воровство, но само невозмутимо накладывает руку на все, что ему приглянется, будь это собственность его граждан или иностранцев» [11.С.145].

³ «...Главная задача либертарианца – это противостояние всем видам агрессии против личности и собственности, ... он по необходимости выступает против институтов государства, по природе своей являющегося самым значительным врагом абсолютных прав собственности.» [7.С.59].

⁴ Йиппи (англ. Yippies от аббревиатуры YIP – англ. Youth International Party – Международная партии молодежи) – леворадикальное контркультурное движение-партия, сформировавшееся в рамках антивоенного движения 1960-х-1970-х гг. Основано в 1967 году американскими активистами Джерри Рубином, Эбби Хоффманом и Полом Краснером.

⁵ Описывая сценарии революции в своей книге «Действуй!», Джерри Рубин использует слово «свиньи», чтобы обозначить тех, против кого направлен протест, – всех тех, кто ежедневно обеспечивает функционирование государства, работает в государственных органах и службах. «Мы оскорбляем четвероногих друзей, называя полицейских свиньями. Четвероногие свиньи совершенно безобидны и уж точно не садисты» [8.С.164-165].

Список литературы

1. Арндт Х. О революции. М.: Европа, 2011. 464 с.
2. Бакунин М. Государственность и анархия // Автономное действие : портал. Режим доступа: http://avtonom.org/old/lib/theory/bakunin/etatism_and_anarchy.html?q=lib/theory/bakunin/etatism_and_anarchy.html (дата обращения: 29.05.2014).
3. Берк Э. Размышления о революции во Франции и заседаниях некоторых обществ в Лондоне, относящихся к этому событию / пер. с англ. Е. И. Гельфанд. М.: Рудомино, 1993. 144 с. Режим доступа: <http://www.politnauka.org/library/classic/berk.php> (дата обращения: 29.05.2014).

4. Берлин И. Две концепции свободы. Режим доступа: <http://kant.narod.ru/berlin.htm> (дата обращения: 29.05.2014).
5. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. Режим доступа: <http://www.marxists.org/russkij/marx/1848/manifesto.htm> (дата обращения: 29.05.2014).
6. Милль Дж. Ст. «О свободе». Режим доступа: http://www.sotsium.ru/books/102/101/mill_on%20liberty.html (дата обращения: 29.05.2014)
7. Ротбард М. К новой свободе. Либертарианский манифест ; пер. с англ. М. : Новое изд-во, 2009. 398 с.
8. Рубин Д. Действуй!: Сценарии Революции; пер. О. Озерова. М.: Гилея, 2008. (Серия Час «Ч». Мировая антибуржуазная мысль). 340 с.
9. Токвиль А. де. Старый порядок и революция; пер. с фр. М. Федоровой. М.: Моск. философский фонд, 1997. 252 с.
10. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. Режим доступа: <http://www.esperanto.mv.ru/Marksismo/Pschsg/pschsg-9.html#p176> (дата обращения: 29.05.2014).
11. Nock A. J. On Doing the Right Thing, and Other Essays. N. Y.: Harper and Bros., 1928. 250 pp.

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПАРТИИ УЗБЕКИСТАНА

Салиев Рустамжон Султанмурадович

кандидат исторических наук, доцент
доцент кафедры история Узбекистана
Наманганский государственный университет
Республика Узбекистан г. Наманган

Политические институты гражданского общества, прежде всего, политические партии и движения, которые объединяют всех творческих активных людей для борьбы за власть, за всеобщее благо народа. В связи с этим первостепенное значение углубление дальнейшего демократизации Республики Узбекистан связаны с кардинальным повышением роли политических партий в определении стратегических направлений социально-экономического и культурного развитии по пути построение гражданского общества.

Исторические корни политических партий уходят в древнейших государствах, что политическая борьба велась между группами аристократов и демократов в V веке до нашей эры в Афинах. Классовая социальная жизнь обусловили развития партий и движений как условия демократии в управлении государством. Таким образом, политические партии стали важнейшим достижением демократии. Обычно партии анализировали социальную жизнь и защищали интересы социальных слоев общества, а в отдельных случаях вели бескомпромиссную политическую борьбу за свободу и равенство.

В условиях углубления демократизации в Узбекистане, активизация политических партий, «...в качестве выразителя интересов должна иметь свою четкую и ясную программу действий. Она должна нести в себе цель и задачи каждой партии, альтернативные предложения в развитии общества. Реальная многопартийность – это спор между разными идеями и взглядами, поле политической конкуренции для оппозиционных партий» [4.С.333]. Практика показала, что укрепление основы многопартийности создает условия политической конкуренции, которые отражаются в выборах демократическими принципами, ведущей современной парламентаризм. Политический опыт партий сыграет важную роль в проведении всенародных выборов Олий Меджлиса в декабре 2014 года на высоком организованном уровне политической цивилизации.

Как нам думается, многопартийность означает признание и гарантии прав граждан страны, объединившихся в политические партии, сообразно своему мировоззрению, равноправию всех политических партий перед законом и свободу деятельности. В этом плане новшеством многопартийности является активизация женщин в деятельности партийных организаций и 30 % квота для женщин в депутаты Законодательной палаты Олий Меджлиса.

Мировой опыт показывает, что существует однопартийные системы – КНДР, Вьетнам, Лаос, Туркменистан, двухпартийная – Индонезия, Республика Доминикан, Алжир, Гана, Гонконг, многопартийные – Франция, Россия, Мексика, Перу, Таиланд, Узбекистан. [3.С.334].

Система многопартийности в Узбекистане – явление новое, не считая социал-демократов, революционеров, кадетов в Туркестанском крае досоветского периода, которые не сыграли заметную роль в политической жизни края. Однако, по сведению журнала «Комита де Асия Франсис» на территории Туркестанского генерал-губернаторства, самая влиятельная и перспективная политическая организация не большевики, правые и левые эсеры, или не кадеты и ли-

бералы, а молодые сарты [2.С.53]. «Шурои исломия», не имея статуса партии, в реальной жизни была единственной политической организацией, борющейся за интересы народа местного края.

Учитывая всего этого, можно сказать, что они заложили историческую основу многопартийности в регионе за демократическое обновление, где господствовали традиции и принципы ислама в общественной жизни. [1.С.37]. В связи с этим предметом обсуждения съезда более 74 политических партий и движений края (9–17 апреля 1917 г.) были подняты вопросы: судьба государства, проблемы власти, автономия и т.д. В архивах республики встречается отрывок из выступления председателя союза учителей г. Коканда Л.С. Некоры: «...Революцию совершили русские революционеры, русские рабочие, русские солдаты. Поэтому управление и власть в Туркестане принадлежит нам, русским. Местное население должно довольствоваться тем, что мы им даем». Из этого вытекает, что ни большевики, ни кадеты, ни эсеры не хотели отдавать власть в руки местного народа. В результате съезд принял декларацию в следующем духе: «В настоящее время нецелесообразно ввести мусульман в состав высшей организации революционной власти» [7.С.51].

В состав Совета Народных Комиссаров Туркестанского края вошли 8 левых эсеров, 7 большевиков и максималистов. Среди народных комиссаров не было ни одного представителя местного населения. Таким образом, в результате соглашения большевиков и левых эсеров, без практического участия местного населения, без учета его воли и интересов, устанавливалась большевистская власть, тем самым, исключая всякую возможность утверждения многопартийной системы управления.

Несмотря на игнорирование общерусскими политическими партиями местного населения как нации, как народа и установление своей власти, наши национальные демократы, введя интернациональную политику на 1У чрезвычайном съезде мусульман края с 26–29 ноября 1917 года в Коканде, на интернациональной основе сформировали национальное правительство Туркестанского края. Состав Временного совета этого правительства состоял из 12 человек, из них 4 места занимали представители европейского населения, состав Народного Меджлиса Туркестана состоял из 54 человек, из них 18 мест было отведено представителям европейского населения. Одним из членов этого Национального Мажлиса был намаанганец, один из прогрессивных улемов – Носирхонтура Камолхонтураев.

Следует отметить тот факт, что в Туркестанском крае в системе управления государством принцип многопартийности был заложен еще в средневековье, но в период советского правления политические партии отвержены путем монополизации коммунистической партии.

Другим фактором системы многопартийности является независимость и демократический путь развития Республики Узбекистан. В процессе становления и развития многопартийности в стране, как нам представляется, создана правовая база для активизации во всех слоях общества, для построения демократического правового государства с рыночной экономикой. Немаловажным фактором данного периода является политизация общественной жизни и накопление опыта и уроков многопартийности среди классов, слоев и категории населения.

Многопартийная система в стране – это отражение существования различных социальных слоев общества со своими социальными интересами, которые стали мотивом коллективного выражения для удовлетворения групповых интересов, занимающая достойное место в общественной жизни. Подобная политизация социальной жизни приводит к политическому новшеству, т.е. оппозиции, противостоянию различных классов и слоев населения. Однако оно служат единому процессу – укреплению идеи национальной независимости в сознании населения, главным в котором является направление повышения высокой духовности населения, особенно молодежи.

Специфика национального менталитета в условиях углубления демократизации требует активизации четырех политических партий, реализации своих политических программ с четкой последовательностью и принципами поэтапности. Как нам представляется, характерной особенностью многопартийности как в регионе, так и республике является принцип парламентской демократии, набирающий темпы политического опыта в развитии гражданского общества. Это служит укреплению позиции рыночной экономики, вытесняя административно-командный механизм управления экономикой страны, делая акцент с идеологической риторики на решение конкретных проблем региона.

Данная система как форма борьбы за власть в гражданском обществе выделяет наиболее активную часть людей, т.е. политическую элиту, которая отсутствовала в традиционной общественной жизни. Однако, пока облик многопартийной системы сохраняет национальный менталитет узбекского народа. Таким образом, углубление демократическую реформу в стране создает благоприятную политическую почву для становления и развития новых групп политических лидеров.

Годы независимости для политических партий и лидеров дали первые уроки политического противостояния, цивилизованной борьбы на государственном уровне. Практика становления политической системы в Узбекистане как закономерным явлением стало развитие новой культуры-культуры политического оппозиционного взаимоотношения. Как нам представляется, все это является целью и средством многопартийной системы в развитии структуры и систему гражданского общества в Узбекистане.

Позитивом многопартийности выражается в экономике страны, что за годы независимости она выросла в 4,1 раза, в расчете на душу населения – не менее чем в 3 раза, при том, населения республики за этот период увеличилось почти на 9,7 миллионов человек и составляет сегодня около 30,5 миллионов человек. Уже многие годы ежегодный прирост валового внутреннего продукта не понижается 8 процентов, в 2014 году этот показатель предусматривается в размере 8,1 процента. [5.С.3].

Достигнутые успехи в стране свидетельствует необратимость политического реформирования как непрерывно, продолжающейся процесс политического подъема народных масс. В деятельности политических партий стало заметным и смещение акцента с идеологической риторики на решение конкретных проблем региона, прежде всего, социально-экономического характера [6,с.67]. Таким образом, многопартийная система Республики Узбекистан приобретает характер парламентской демократии, опыт деятельности в условиях построения демократического правового государство с рыночной экономикой.

Список литературы

1. Агзамходжаев С. Туркистон мухторияти. Т.: 2000. С.37.
2. Джолдасов Б. Д. К истории многопартийности в Узбекистане. // Узбекистон ижтимоий-сиёсий тарихининг мухим муаммолари. Т.: 1992.
3. Жахон мамлакатлари. Т.: Шарк. 2009. С. 334.
4. Каримов И.А. Озод ва обод Ватан, эркин ва фаровон хаёт – пировард максадимиз. Т.: Узбекистан. Т.8, 2000. С.333.
5. Народное слово. 2013. 10 декабря
6. Узбекистоннинг Янги тарихи. Т.: Шарк, 2000,. С. 265.

ПОЛИТИЧЕСКИЙ РЕЖИМ В РОССИИ. ИМИТАЦИЯ И РЕАЛЬНОСТЬ

Скрынник Виталий Николаевич

кандидат философских наук, доцент кафедры философии
ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

Россия, г. Казань

«Декларация прав человека» совершенно верно называется именно декларацией, т.е. «объявлением о намерениях». Ибо абсолютного, в смысле совершенного, не было и никогда не будет: ни человека, ни общества, ни демократии. Другое дело – стремление к совершенству. И в этом смысле Бернштейн со своей известной фразой про то, что движение все, а конечная цель ничто, все-таки прав. Политики могут обещать народу, особенно в дни выборов, все, что угодно. Вопрос только в том, будут ли они это делать и насколько честно и профессионально. Народ, со своей стороны, имеет право относиться к политике и политикам по-разному: от глобального этатизма до абсолютного абсентизма. Это его право. Но и то, и другое вызвано не состоянием нашей психики, а тем, как ведет себя государство, т.е. аппарат управления, а еще проще – власть.

Современная власть в России тоже много чего обещала народу: от удвоения ВВП к 2010-му году до построения пусть суверенной, но все же демократии. И в данной статье мы постараемся выяснить, что же мы все-таки построили здесь и сейчас. Какой политический режим существует сегодня в нашей стране и почему это произошло. Оставим за скобками персоналии, хотя совершенно очевидно, что это они (насколько сознательно – это другое дело) создали данный режим в данной стране. Нас интересуют принципы, факты, события. Об этом и поговорим.

Сам термин «демократия» как ни странно, сегодня далеко не однозначен и имеет, как говорил Клод Шеннон, несколько «содержаний сообщения». П.И Новгородцев еще в 1923 году писал [З.С.541], что термин «демократия» принадлежит к числу наиболее многочисленных и неясных понятий современной политической теории. И сегодня это только подтверждается. Не усложняя ситуации, объясним, о каком понимании демократии будет идти речь в данной статье. Первое: не будем ни противопоставлять ни объединять понятия «демократия» и «режим». Мы будем говорить о демократии как системе, и да-

дим определение. Демократия – это система, при которой власть всеми легитимными и легальными способами пытается предоставить гражданам конкретной страны всю сумму прав и свобод, провозглашенных «Всеобщей декларацией прав человека». Поэтому для нас важно начать именно с определения понятия «система». Конечно, можно было бы конкретизировать это понятие на уровне именно политической системы в стиле Т.Парсонса, Г.Алмонда или Д.Истона, Но мы прибегнем к самому широкому определению, если так можно выразиться, к всеобщему определению. Наиболее точным мы считаем определение Клода Леви-Стросса в его классическом труде «Структурная антропология». «Система – ансамбль взаимозависимых элементов, и связаны они между собой отношениями такого типа, что если характер одного элемента претерпит изменения, то изменятся и другие отношения, что в результате может привести к изменению всего ансамбля» [1.С.36]. Это имеет отношение ко всем системам, от кристаллических решеток в химии до самых сложных социальных. Понятно, что чем сложнее система, чем большее количество элементов и отношений между ними составляют структуру системы, тем труднее заметить происходящие изменения в связи с изменением одного и даже нескольких элементов. Тем более, что они иногда и не играют особой роли в бытии самой системы. И внезапно мы с удивлением обнаруживаем, что разрушение системы уже необратимо и остановить его невозможно. Мы хватаемся за поводья, ибо они почти всегда очевидны, пытаясь в них найти причину событий. Пытаемся в единичных событиях найти глубинные связи и основания. Это бессмысленно и абсолютно не правильно. В результате возникают исторические мифы, устойчивые и долговременные. В них нет ни толики истины, зато они дают практически всегда очень простые и понятные объяснения происшедшему. Именно так распался Советский Союз. Именно так мы и объясняем причины этой геополитической катастрофы.

Тем не менее, у любой системы есть основополагающие, фундаментальные элементы и отношения, с изменением или потерей которых система как говорил Гегель, «перестает быть тем, что она есть». Демократия (это признают и ее сторонники, и противники) самая сложная социально-политическая система. Только моделей демократии некоторые учебники по политологии [4]. насчитывают не менее семи. И ни в одной из этих систем ни один из элементов нельзя без серьезных последствий убрать или ограничить. Даже если ограничится только суммой прав и свобод, которые демократия призвана гаранти-

ровать и защищать, то какое из прав или какую свободу мы можем изъять, чтобы система на это не отреагировала? Ответ понятен, ибо и «Декларацию независимости» США, и «Декларацию прав человека и гражданина» Франции, и «Всеобщую декларацию прав человека» ООН писали далеко не глупые люди. Однако автор утверждает, что существуют несколько принципов (по сути дела подсистем), от которых более всего зависит и сущность и существование демократии. И как тут вновь не вспомнить Гегеля и его «СУЩНОСТЬ ДОЛЖНА ПРИОБРЕСТИ СУЩЕСТВОВАНИЕ». Так вот, той сущностью, без которой демократия никогда не приобретет существования и с потерей которой она попросту прекратит существование, является принцип разделения ветвей власти. Вот о нем и его «бытии» в Российской Федерации и пойдет речь ниже.

Саму идею разделения ветвей власти не без основания приписывают Джону Локку, хотя судебную ветвь власти он не выделял, считая ее прерогативой исполнительной власти. Первым, кто четко выразил мысль о разделении представительной, исполнительной и судебной ветвей власти был Шарль Монтескье. Он писал: «Если власть законодательная и исполнительная будут соединены в одном лице или учреждении, то свободы не будет, так как можно опасаться, что этот монарх или сенат станет издавать тиранические законы для того, чтобы так же тиранически их применять. Не будет свободы и в том случае, если судебная власть не отделена от власти законодательной и исполнительной... Все погубило бы, если бы в одном и том же лице или учреждении... были бы соединены эти три власти» [2.С.290]. Более того, именно Монтескье предвидел необходимость системы сдержек и противовесов, без которой само разделение ветвей власти превратилось бы в простой конфликт между ними. «Чтобы не было возможности злоупотреблять властью, необходим такой порядок вещей, при котором различные власти могли бы взаимно сдерживать друг друга».

Но достаточно теории, Перейдем к социально-политической практике. Разделение ветвей власти начинается уже с момента их формирования и основывается на принципах и методах этого формирования. Начнем с Федерального Собрания РФ. Две его палаты формируются по-разному и это известно всем, кто хоть краем глаза заглядывал в Конституцию или самый плохонький учебник по политологии. Государственная Дума избирается народом РФ. Оставим в стороне вопрос о том, КАК проходят выборы. И даже вопрос о том, какую систему выборов определяет власть: мажоритарную, пропорцио-

нальную или смешанную. Это вопрос не честности или правильности самих выборов, а вопрос сиюминутной выгоды для самой власти. Главное, что Дума имеет некоторое отношение к формированию исполнительной ветви власти: она дает согласие на назначение Председателя Правительства РФ. Правда, под «дамокловым мечем» статьи 111 Конституции РФ еще не нашлось и навряд ли найдется хоть парочка депутатов возжелавших воспротивиться воле Президента. Поэтому просто констатируем факт: полностью и однозначно Правительство РФ назначает и формирует Президент РФ. Другое дело – Совет Федераций. Он народом не избирается. Конечно, есть и другие страны (кстати, вполне демократические) где верхняя палата парламента народом так же не избирается. Достаточно вспомнить Великобританию и Францию. Тем не менее, Совет Федераций РФ на пути своего формирования прошел три исторических этапа. В 1903 году он в первый и пока последний раз избирается электоратом на срок 2 года по мажоритарному принципу. С 1995 г. по 5 августа 2000 г. в него входят по должности главы представительных и исполнительных органов субъектов РФ. С 2000-го года Совет Федераций начинает формироваться из представителей субъектов РФ, которых делегируют туда глава исполнительной власти и представительный орган. Но 15 декабря 2004 года принят федеральный закон, по которому главы субъектов не могут избираться народом. Записанное в Конституции «народ – источник власти» начинает приобретать все более формальное значение, ибо, как может осуществлять народ свое право быть источником власти, если его лишают этого самого права эту власть выбирать? Тем более что в большинстве регионов перестали избирать и мэров городов.

Однако, вернемся к Совету Федераций. Формально, с 2004 года глав субъектов избирают представительные органы по представлению Президента РФ. Однако, если два раза подряд он, то есть представительный орган, откажется назначить кандидатуру, предложенную Президентом, то Президент распустит этот самый орган. Конечно, какой-то областной Совет или, допустим, Дума избраны «источником власти», но это федеральную власть абсолютно не интересует. А депутаты представительного органа не страдают тягой к суициду и не желают потерять мандат вместе с депутатской неприкосновенностью. Вопрос в другом. Президенту некогда искать около 80 глав субъектов, выбирая из массы самых достойных. А кто это делает? Ответ прост – администрация Президента РФ. А далее эти самые главы, уже назна-

ченные, под жестким контролем назначают Совет Федераций. Как минимум половина верхней палаты парламента формируется лично Президентом РФ и его администрацией. О какой даже относительной независимости Совета Федераций может идти речь? И ведь мы затронули лишь один из элементов системы – избираемость глав субъектов РФ, который действует практически во всех странах с федеративным устройством. Изменение этого элемента резко повлияло на изменение других. Как же прав Леви-Стросс со своим определением.

Но, оказывается, этого мало. 28 мая 2014 года Совет Федераций (полностью подконтрольный Президенту) дает добро на прохождение закона, по которому Президент может НАЗНАЧАТЬ до 10 % депутатов Совета Федераций. Это 17 человек. Глава государства, по сути дела самостоятельно формирующий исполнительную ветвь власти, начинает назначать депутатов верхней палаты парламента. Ни в одной другой стране мира этого не было, нет и не будет. Представить себе, что Президент, допустим США, получит право назначать хотя бы одного депутата Сената, не сможет даже человек с очень развитым воображением. У нас это стало практикой. О каком разделении ветвей власти может идти речь? О каком механизме сдержек и противовесов мы говорим? Вспомним полномочия Совета Федераций. Одним из них является отрешение Президента от должности. Т.е. импичмент. Это один из важнейших в демократических странах элементов системы сдержек и противовесов. И кто это будет дела в России? Назначенные самим Президентом депутаты? Ответ понятен. Тем более, что 93-я статья Конституции вообще не оставляет шансов на то, что когда-либо, кто-либо из президентов РФ будет отрешен от должности.

Разумеется, демократия это система. Но демократия – это и процедура. Процедура формирования власти, принятия законов, их исполнение и контроль за их исполнением. Демократия – самая бюрократическая из всех политических систем. Об этом, собственно, говорил Черчилль в своем известном изречении. Но это плата за все остальные положительные стороны демократии как политического режима. И чтобы уничтожить демократию или хотя бы создать в конкретной стране вместо реальной демократии ее имитацию, притом сделать это не банальным захватом или узурпацией власти, а легитимно и легально, что называется на глазах у всего народа (и очень часто при поддержке самого народа) нужно так же действовать системно и процедурно. И лучший способ – воздействовать на элементы демократии как системы, последовательно уничтожая их или искажая их сущность. И результат не заставит себя ждать.

Первый самый важный шаг сделан достаточно давно – более 10 лет назад: парламент нашей страны, обе его палаты, стал послушным исполнителем воли главы государства. Кстати, это бывало и в демократических государствах, например США и Франции времен Франклина Рузвельта и де Голля. В США в самом начале 30-х годов Конгресс принял решения все инициативы Президента принимать и превращать в законы без обсуждения единогласным голосованием. Понятно, что такое решение было принято в связи с жесточайшей депрессией, т.е. экстремальной ситуацией, и было отменено при появлении первых признаков стабилизации. У нас все наоборот: стабилизация, по утверждению власти уже произошла, а процесс, что называется, только углубляется. Тем более это имеет отношение к власти исполнительной. Вспомним Монтескье: «все поггло бы, если бы в одном и том же лице или учреждении...» [2]. Но ведь есть еще власть судебная и если эта власть будет свободна и относительно независима, то невозможно будет просто так сажать политически неугодных, лишать их неотъемлемых прав на свободу, собственность, в конце концов, жизнь. Это банальность, но в этом истина.

Что же происходит с судебной властью в нашей стране. Вновь вспомним понятия – система и процедура. Одним из полномочий Совета Федераций, записанных в Конституции, является назначение судей Конституционного, Высшего и Арбитражного судов по представлению Президента. Два последних уже слиты в одну систему, что тоже достаточно примечательно. Процедуры, происходящие в субъектах РФ, являются маленькими копиями федеральной процедуры. Но должны существовать, казалось бы, некоторые органы, как элементы этой системы, которые должны способствовать самостоятельности и относительной независимости судебной ветви власти. Например, квалификационная коллегия. Обратимся к закону « Об органах судебного сообщества в Российской Федерации» от 14 марта 2002 года. С поправками от 14 августа 2004 года. Впоследствии было еще много поправок, но они, на наш взгляд, не повлияли на существо дела. А суть вот в чем. Высшая квалификационная коллегия (с ее широкими и очень важными полномочиями можно ознакомиться, прочитав закон) состоит из 29 человек. 4 человека делегируются Высшим и Высшим арбитражным судами. 10 человек, так называемых представителей общественности, назначает Совет Федераций, одного – Президент РФ. Все остальные – от других судебных инстанций, включая инстанции

субъектов РФ. Сколько человек и их назначение непосредственно зависит от Президента РФ? Легко подсчитать – 15. То есть большинство.

Еще раз вернемся к Совету Федераций. Зачем этот закон о 10 % депутатов, которых может назначать Президент? Это свидетельство очень продуманной, последовательной политики власти по отношению ко всем уровням принятия решений – от исполнительной до представительной и законодательной ветвей власти. Совершенно очевидно, что абсолютно зависимые от Президента главы субъектов пошлют в Совет Федераций «лучших» людей. А вот как поведет себя представительная власть на местах? Там все-таки члены Совета Федераций избираются. Нужно точно и ясно знать, что Совет Федераций всегда проголосует так, как надо. И иметь лишь половину «карманных» депутатов все же рискованно. Необходимо иметь то самое «агрессивно – послушное большинство». Действия власти, повторимся, продуманы и системны, она действует не спеша и последовательно. 14 лет – достаточный срок, чтобы получить необходимый результат. Разделения ветвей власти и, как следствие, системы сдержек и противовесов в России больше не существует. Формально – да, реально – нет. Постепенно, элемент за элементом, последовательно, легитимно и легально уничтожен главный принцип демократии.

Разумеется, совершить подобное можно лишь в стране, где отсутствует гражданское общество и существует лишь его имитация, в виде, например, «Общественной палаты». Население в стране есть, а гражданское общество отсутствует. И чтобы окончательно добить его остатки, приняты поправки в статью 32 Федерального закона «О некоммерческих организациях» вступившие в силу 21 февраля 2014 года.

Так какую же систему власть создала в РФ? Автор считает, что к настоящему времени в нашей стране полностью и окончательно сложился авторитарный режим. Как и любая социальная система, авторитарный режим многолик и многообразен. Никогда ни в одной стране мире не было двух одинаковых авторитарных режимов. Сказывается множество факторов: история, культура, ментальность, предшествующие формы власти, задачи и цели ныневластвующих, способы «захвата и удержания» власти и многое другое. Авторитаризм, разумеется, тоже система, состоящая из элементов, обладающая структурой и опирающаяся на принципы. Но авторитаризм, желающий выглядеть легитимно и легально, не может просто уничтожить демократию, Он обязан создать, как говорил Гегель, «кажимость» или имитацию демократии, некую систему «потемкинских деревень» и веру

народа в то, что именно это и есть реальная демократия. Именно это блестяще осуществила власть в России.

Разумеется, многим знакомо высказывание Джованни Сартори: «Авторитаризм – власть, не признающая свободы» в известной работе «Демократическая теория». Нам кажется, что это определение слишком сужает системные рамки авторитаризма. Во-первых, есть режимы, которые не только не признают, но и полностью уничтожают все свободы. Имеются ввиду тоталитарные и все виды диктаторских режимов. Во-вторых, не надо отождествлять авторитаризм и диктатуру. Разумеется, и в XX веке и даже сейчас (и не так уж редко) авторитаризм перерастает в диктатуру. Страны «арабской весны» тому реальное подтверждение. Авторитаризм может и часто допускает и существование независимы групп и институтов, символических партий, ограниченную систему свобод, в том числе и свободу слова и собраний. И вообще некоторую систему «полусвобод». И еще много чего, в том числе и создание системы имитационной демократии, которую многие люди принимают за проявление реальной демократии.

Но есть два важнейших принципа, отличающих демократию от авторитаризма. Во-первых, вся эта система «полусвобод» находится под жестким гласным и негласным контролем со стороны власти. Во-вторых, власть становится абсолютно не подотчетной гражданам. Для этого авторитарный режим должен решить несколько очень важных для его существования проблем. Первая – свести гражданское общество к минимуму путем достаточно простых действий: объявить большую часть организаций и их лидеров маргиналами, рвущимися к власти и финансируемых иностранными «спонсорами» враждебными России, и ее народу. Наиболее оппозиционные организации просто запретить и разогнать. Создать свои собственные провластные, контролируемые и хорошо финансируемые организации. И как можно в большем количестве. Вторая – свести к минимуму свободу слова, если таковую невозможно уничтожить вообще. Здесь все еще проще: независимые СМИ либо просто насильственно переводят в разряд государственных, либо просто изгоняются с медийного поля. Конкретные способы многообразны – от «маски-шоу» до запрета спонсорам возможности финансовой поддержки с угрозой последствий для бизнеса. Третье – свести выборы к простому голосованию, проще говоря, к их имитации. Основной способ – проверенный административный ресурс, когда иногда даже нет особой необходимости «корректировать» результаты голосования. Четвертое – создание неких контролируемых

систем полу – и псевдоопозиций режиму. Так же контролируемых и проплачиваемых. Для остальных – Министерство юстиции. Как тут не вспомнить великого Макиавелли: для своих – все, для остальных – закон. Пятое – провести жесткую структурную, организационную и личностную перестройку всех силовых ведомств. Это главная опора любого авторитарного режима, не говоря уже о диктатурах. И здесь политика кнута (увольнение всех хоть в чем-то не согласных) и пряника (допустим, трехкратное повышение зарплаты) просто необходима. Но насилие – не лучший козырь авторитаризма. Как говорил один из великих французских просветителей, на штык можно опереться, но сидеть на штыке нельзя. Именно поэтому средний возраст диктатур в XX веке – 9 лет. Поэтому авторитаризм довольно часто прибегает к средству, которое роднит его с тоталитарными режимами. Это – патриотизм. Патриотизм в том смысле, о котором говорил Чаадаев – я не умею любить Родину с закрытыми глазами – авторитаризму не подходит. Он продуцирует иной тип патриотизма. В народе попросту называют «квасным», а Лев Толстой точно охарактеризовал его как последнее прибежище негодяев. Чтобы население поменьше обращало внимание на стагнирующую экономику, разгул коррупции, рост цен и т.д., необходимо (и тут придворные СМИ очень даже помогут) обратиться к иррациональным системам, к чувствам людей, а не к их разуму. Первый этап – вызвать чувство неограниченной любви (иногда, кстати, фигуры исключительно представительной) к лидеру авторитарного режима. В романе Дж. Оруэлла «1984» один из героев говорил именно об этом: партию любить нельзя, а человека – можно. Но чувства – вещь не постоянная, их надо все время подогревать. И тогда второй этап. Необходимо СОБЫТИЕ. И не важно, что это: проведение олимпиады, маленькая победоносная война, акция под лозунгом «защита соотечественников», возврат «исконных земель» или просто аннексия чужих территорий, подаваемая под тем же соусом. Главное – эффект «единения и сплочения», что дает режиму время жить и продолжать делать то же самое, что он делал до этого. Вопрос только вот в чем. Ни один авторитарный режим не может существовать неограниченное количество времени. И что же дальше? История давно дала на это ответ, У любого авторитарного режима всегда было три пути. Первый путь самый тяжелый, но в современном мире единственно правильный – путь демократии. Второй – диктатура. Понимая всю неустойчивость своего положения, лидеры авторитарного режима начинают прибегать к средствам уже явно нелегитимным и нелегальным. Результат известен. Третий путь – социальный взрыв, политические

потрясения и, очень часто, гражданская война. Украина это очень четко показала, Только нужно помнить, что очень часто (хотелось бы, чтобы не в Украине) подобные события заканчиваются именно новой, иногда более жестокой диктатурой. Но когда в конкретной стране авторитарный режим проходит «точку невозврата», т.е. окончательно уходит в сторону диктатуры? Мы уже прошли ее, нас это только ждет или мы еще способны понять, что демократия, несмотря на все ее недостатки, лучшая из всех систем? История покажет.

Список литературы

1. Леви-Стросса К. Структурная антропология. М.: «Эксмо-Пресс», 2001.
2. Монтескье Ш. Избранные произведения. М. Изд-во АН СССР, 1955.
3. Новгородцев П.И Об общественном идеале. М.: Прогресс, 1991.
4. Политология. Учебник МГИМО. М.: Изд-во Проспект 2006.

ПОЛИТИЧЕСКИЙ КОНФЛИКТ И ДИНАМИКА ПОЛИТИЧЕСКИХ КОНФЛИКТОВ

Шарапов Роберт Ильдарович

аспирант кафедры прикладной политологии
и связей с общественностью

Институт социально-философских наук и массовых коммуникаций
ФГБОУ ВПО «Казанский (Приволжский) Федеральный Университет»
Россия, г. Казань

В современной научной литературе анализ практического протекания конфликта проводится через рассмотрение основных стадий (этапов) его развития. Эта проблема по-разному трактуется политологами. Согласно наиболее часто встречающейся точки зрения, политический конфликт в своем развитии проходит три обязательных стадии: первая – зарождение конфликта; вторая – стадия фактического применения силы или стадия практических действий; третья – стадия урегулирования конфликта [5.С.96].

Думается, что целесообразно и правомерно учитывать также период послеконфликтных отношений. Именно они, в конечном счете,

определяют прочность достигнутых во время урегулирования конфликта результатов.

Рамки работы не позволяют нам дать анализ и характеристику протекания политических конфликтов на рубеже веков, поэтому мы остановимся более подробно лишь на модели динамики конфликтов.

Одной из моделей динамики конфликта принято считать линейную схему [1.С.110].

В зависимости от того, как субъекты конфликта определяют ход борьбы, они выбирают стратегии поведения при переходе от одного этапа столкновения к другому. Смена фазы конфликта предопределена поведением сторон на предыдущем этапе и воздействием среды. Отметим, что линейность этой схемы заключается в том, что, во-первых, противники отчетливо представляют начало, середину, конец противостояния и, во-вторых, конфликт имеет одно направление – от проблемной ситуации к урегулированию.

Во многих схемах приоритет отдается однолинейному развитию конфликта, исключается стадия его завершения. Возможно, сторонники подобного подхода при игнорировании стадии завершения конфликта полагают, что динамика конфликта – это лишь определенный процесс его формирования и развития, состоящий из этапов эскалации или авторы скептически относятся к фазе завершения, которая в реальности встречается не так часто [2.С.115]. В любом случае это зауженное понимание динамики политического конфликта.

Линейная схема динамики политического конфликта применима к тем случаям, в которых борьба институционализована, кратковременна и не носит насильственный характер. Известно, что в демократических государствах политические конфликты носят институционализованный характер, поэтому для большинства конфликтов в таких системах характерна линейная модель динамики. Примером может быть конфликт в Бельгии или мирное разделение в 1992 г. бывшей Чехословакии на Чехию и Словакию.

Однако подчеркнем, что и демократии, даже самые стабильные, когда, конфликтующие группы не идут на уступки, не могут избежать затяжного конфликта, и, следовательно, нелинейной его динамики. Поэтому линейная схема не всегда способна объяснить характерные для современных демократий затяжные и порой насильственные конфликты.

Примером нелинейной модели является конфликт в Югославии, развивающийся с чередованием военной и мирной фаз. Так, мирный процесс наряду с попытками военного урегулирования с 1991 по

1999 г. зашел в тупик, так как выдвинутые предложения оказались неприемлемыми, что и привело к эскалации конфликта и агрессии в 1999 г. Отметим, что все-таки в 2002 г. было образовано новое государство (альянс Сербии и Черногории), которое потерпело фиаско.

На динамику конфликта влияет совокупность различных возможностей взаимодействующих сторон, оказывающих непосредственное влияние на ход и исход конфликта:

- факторы, определяющие причины и природу конфликта (факторы – детерминанты);
- факторы, влияющие на формирование конфликтных групп и их мобилизацию (факторы-условия);
- факторы, воздействующие на собственно динамику конфликтов, т.е. на темпы развертывания, интенсивность, насильственность и пр. [З.С.154].

Так, дестабилизирующим фактором в переходные периоды становятся в переходные периоды резкая ломка сложившегося на протяжении длительного времени порядка вещей в экономической сфере. Например, в России в 90-е годы такую дестабилизирующую роль сыграла ваучерная приватизация, проведенная форсированными темпами и в отсутствие необходимых законов. Она не только не решила задачу наполнения федерального и местного бюджетов, но и подстегнула борьбу социальных групп за перераспределение стремительно тающих ресурсов.

Факторы-условия политических конфликтов объясняют не столько причины возникновения последних, сколько процесс формирования их субъектов – мобилизованных конфликтных групп. Первым таким фактором –условием является право на свободу коалиций. В странах с авторитарными и тоталитарными режимами нет условий для существования таких организаций или они существенно ограничены. Поэтому здесь существует тенденция к насильственному конфликту.

Распад принудительной системы сдержек и контроля, большая свобода выражения мнений и доступа к информации – факторы, которые неизбежно ведут к политическим конфликтам, включая этнические вспышки. В авторитарных и тоталитарных государствах таким фактором-условием может стать даже массовое мероприятие. Так, в Польше поляки обнаружили силу оппозиции во время визита в страну в июне 1989 г. папы Иоанна Павла II, когда на улицы вышли около 2 млн человек.

Реализация тех или иных форм политических конфликтов решающим образом зависит от наличия соответствующих ресурсов – военных, социальных, экономических, политических. Последние означают орудия политического влияния, любые средства, с помощью которых человек может повлиять на положение другого. Так, фактор военной силы играет первостепенную роль во всех многочисленных «горячих точках» на территории бывшего СССР. Один из самых кровавых конфликтов – чеченский – никогда бы не приобрел таких форм и масштабов, если бы его участники не располагали таким количеством оружия и не были уверены в собственном превосходстве. Усиление ожесточенности и насильственности в действиях сторон возрастало по мере увеличения неадекватности используемых средств: бомбежек со стороны федеральных войск, террористических актов – со стороны боевиков.

При характеристике завершения конфликта употребляются понятия «завершения», «разрешения» и «урегулирования» конфликтов, которые имеют разные значения.

Процесс завершения конфликта предполагает посредством совместных усилий субъектов конфликта разрешение противоречий и проблем, лежащих в основе этих противоречий. Понятие «разрешение» предполагает посредством совместных усилий субъектов конфликта разрешение противоречий и проблем, лежащих в основе противоречия. Говоря об урегулировании конфликта, имеются в виду попытки разрешения противоречий с участием третьей стороны [6.С.67].

По мнению А.П.Садохина, урегулирование конфликта тождественно его разрешению, базируется на взаимном признании сторонами права на существование друг друга, поиске оснований компромисса [4.С.322].

Во время урегулирования конфликта существует большая вероятность принятия решения, отвечающая интересам или посредника, или одной из сторон. А это является причиной непрерывности постконфликтных отношений. Урегулирование конфликта может служить решению только определенных его элементов, а также обуславливает принятие компромиссных решений. Урегулирование конфликта способствует достижению первичных целей и обеспечению не полностью, в определенной степени, интересов сторон.

О завершении конфликта можно говорить тогда, когда имеются основные признаки конфликта, по мере того, как противоречие между сторонами на время приостановлено.

Выбор пути завершения политического конфликта зависит от характера конкретного конфликта, от того, на какой стадии он находится.

Однако не всегда формальное урегулирование этнополитического конфликта совпадает с его реальным разрешением. Ярким примером формального регулирования, закреплённого политическими и экономическими соглашениями, а также договоре о мире, является, так называемое, «прекращение войны и установление мира» в Чеченской Республике в 1996 г. Неразрешённость данного политического конфликта вылилась в террористические акты в Москве, Волгодонске.

Нерешённый конфликт создаёт кризис. Из-за непризнания и неприятия, возникших национальных, экономических, социальных противоречий со стороны правительства в бывшем СССР, впоследствии все постсоветское пространство оказалось охваченным множеством острых конфликтов. Значит, если проблемы не находят во время своего решения. Они, накапливаясь годами, создают эффект «пороховой бочки».

Итак, конфликт является одной из наиболее распространённых форм политического взаимодействия. Имея во многом общую природу, они существуют на разных уровнях общественной жизни. Признаки политических конфликтов: наличие по меньшей мере двух сторон, имеющих несовместимые (полностью или частично) цели и ценности; направленные непосредственно друг против друга действия, использования различных средств давления. Особенности политического конфликта является опосредованность, взаимодействия людей отношением к власти. Конфликт проходит в своем развитии стадии развертывания. Выделяемые стадии носят достаточно общий характер и присущи любым социальным процессам. При анализе развития конфликта нельзя ограничиваться рассмотрением стадий зарождения, расцвета и угасания или преобразования конфликта, следует рассматривать и после конфликтную стадию.

Список литературы

1. Буянова Н.В. Динамика этнополитического конфликта в современных демократиях (теоретико-методологический анализ): дисс. на соискание учен. степени канд.юрид.наук/Н.В.Буянова. Казань, 2007. С.110.
2. Буянова Н.В. Динамика этнополитического конфликта в современных демократиях (теоретико-методологический анализ): дисс. на соискание учен. степени канд.юрид.наук/Н.В.Буянова. Казань, 2007. С.115.

Секция 10. Концепт «политики» и «власти» в социально-философских конструктах

3. Глухова А.В. Политические конфликты: основания, типология, динамика: теоретико-методологический анализ /А.В. Глухова. М.: Книжный дом, 2010. С. 154.
4. Садохин А.П. Этнология. М., 2004. С.322
5. Коваленко Б.В. Политическая конфликтология: учебное пособие /Б.В.Коваленко, А.И.Пирогов, О.А.Рыжов. М.: Ижица, 2002. С.96.
6. Шафиев У.А. Формы завершения и принципы урегулирования политических конфликтов /У.А.Шафиев, Э.Мирбашир // Социосфера. 2010. №2. С.67.

СЕКЦИЯ 11. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПРАВОВЫХ ТЕОРИЙ

ОНТОЛОГО-ПРАВОВЫЕ ОСНОВАНИЯ КУЛЬТУРНО-СОЦИАЛЬНЫХ СМЫСЛОВ СВОБОДЫ

Пырина Мария Владимировна

аспирант

ФГБОУ ВПО «Уральский федеральный университет имени первого Президента
России Б. Н. Ельцина»
Россия, г. Екатеринбург

Все явления права имеют не только юридическое значение, но кроме того имеют внеюридический смысл, поскольку испытывают воздействия перемен, которые происходят в обществе в связи с его историческим, культурным, политическим, экономическим развитием. Право является не только социальным регулятором, но также оно несет в себе мировоззренческие особенности каждой эпохи. При таком понимании права появляется возможность рассмотреть каждое правовое явление не отдельно от проблемного пространства социокультурных значений, смыслов, ценностей, символов, а внутри проблемного поля философии права. Проблема понимания свободы, равенства индивидов перед законом, а также границ дозволенного является одной из ключевых в философии права.

Основопологающей установкой цивилизованного общества считается понимание права как меры свободы и равенства в свободе, постольку необходимо признать то, что первичным, исходным и единственно подлинным субъектом права является человек. По словам И. Канта, право – это единственное образование, существующее в обществе, способное осуществить задачу сохранения и определения границ свободы.

И. Кант, в работе «Метафизические начала учения о праве» определяет право как совокупность условий, при которых произвол одного лица совместим с произволом другого с точки зрения всеобщего закона свободы [10.С.139]. Данными условиями являются: суще-

ствование принудительно исполняемых законов, гарантированный статус собственности и личных прав индивида, равенство членов общества перед законом, разрешение споров в судебном порядке. Данный тезис И. Канта, что право является гарантом свободы, мы можем постулировать при условии определенного правового статуса человека. Именно человек должен выступать субъектом права. Приведем слова В.С. Нерсенянца, одного из самых известных современных ученых-юристов, имеющий работы и в области философии права, «... в плане сущности права, и в плоскости его существования при их раскрытии имеются в виду свобода, правоспособность и правосубъектность прежде всего индивида, а не неких надындивидуальных объединений или институтов. «И это принципиально важно, поскольку только на такой исходной основе и только там, где свободные индивиды выступают в качестве независимых субъектов права возможно правовое равенство, взаимоотношения союзов, ассоциаций, социальных, политических и государственных образований» [15.С.44–45]. Отсюда В. С. Нерсеянц фиксирует, что право – это «право людей» так как, смысл права и его действие обнаруживаются через субъективные права. Так, право является институтом, который настроен на человека, его волю и поведение. Следовательно, субъектами права с необходимостью выступают люди [1.С.159]. В таком понимании право и свобода – феномены, неизменно следующие рука об руку.

Если прояснить методологические принципы выделения признаков формирования субъекта права, то в качестве таковых мною избран философско-правовой подход. По мнению, С. И. Максимова, философско-правовой анализ позволяет показать, что человек становится субъектом права в тот момент, когда права принадлежат определенному субъекту и реализуются по его усмотрению, в соответствии с существующими объективными факторами. Предпосылкой тому является правоспособность, т.е. общая (абстрактная) способность иметь права [7.С.142]. Право относится к субъекту, который им пользуется. Тогда задачей права, согласно Р. Иерингу, будет гарантирование такого пользования правом [9.С.334].

На наш взгляд стоит подробно описать понимание права как меру свободы и как равенство в свободе. Во-первых, человек обретает статус субъекта, начиная с XVIII века. Тем самым М. Хайдеггер, указывает на новое содержание свободы, – а именно «...назовем содержанием новой свободы то, что человек сам устанавливает себе закон, сам избирает обязательное и связывает им себя» [17.С.267]. Философ

считает, что человек становится субъектом, когда во всех сферах своей жизни он утверждает себя как «точку отсчета» для всего сущего. Подобное уполномочивание самого себя происходит и в сфере права. Субъектный статус человека становится основой новой свободы.

Во-вторых, важно раскрыть понимание права как равенства в свободе. Этот смысл исследует такой известный специалист в области истории и философии права, как В. С. Нерсисянц. Он считает, что свободные индивиды и есть «материя», носители, суть и смысл права.

Не только отечественные авторы придерживались трактовки права как феномена, основанного на свободе. К примеру, в трудах представителей исторической школы, исходивших из других оснований, установка понимания права как свободы принципиально не меняется. В работах Ф. Пухты (1798–1846 гг.) мы обнаруживаем мысль, что из понятия разума нельзя вывести понятие права, так как право формируется на идее свободы, а не на разуме. Мыслитель подчеркивает, что существование права не возможно без признания свободы как возможности выбора [9.С.334]. Следовательно, мы можем утверждать вслед за Ф. Пухтой, что в результате наличия свободы человек может стать субъектом права, кроме того по причине личной свободы человека закладываются юридические отношения.

Нам представляется, что теоретическая позиция С. И. Максимова наиболее точно выражает онтологический подход в исследовании формирования субъекта права. В связи с необходимостью понять технологию права, формирование субъекта права возникает идея, что именно онтология человеческого бытия раскрывает правовую реальность. По словам С. И. Максимова, если философия в целом представляет собой учение о предельных основаниях человеческого бытия, то, соответственно, философия права есть учение о предельных основаниях права как одного из способов человеческого бытия [14.С.143]. Значит, основания права и проблема субъекта права могут быть рассмотрены в контексте онтологии человеческого бытия.

И хотя это словосочетание («онтология человеческого бытия») далеко не общепризнано в философии, тем не менее, можно назвать ряд крупных мыслителей, которые выделяют данную область знания. Так, Н. Гартман и М. Хайдеггер указывают, что онтология человека не может быть оторвана от онтологии бытия вообще. Необходимость рассмотрения человека как части бытия, осознающего бытие, исследуется психологом С. Л. Рубинштейном. Кант И. выстраивает свою философию права исходя из позиции, что место права в сообществе лю-

дей решающим образом зависит от того, какие цели сложились в данном обществе, какова их иерархия. Раз человек является частью бытия, его онтологический статус оказывает влияние на все сферы человеческой жизни; и право формируется и развивается под влиянием многообразия социальных и культурных факторов, которые в своей совокупности и составляют бытийные начала человеческого существования на том или ином этапе его исторического развития. Потому в своей предельной совокупности к онтологическим основаниям следует отнести социально-экономический, политико-идеологический, правовой и культурный факторы человеческой жизнедеятельности.

Одним из ключевых аспектов при исследовании субъекта права является понимание свободы.

В Античном государстве дух народа есть его нравы и законы, которые являются господствующим началом. Для греческого полиса человек признается разумным существом, с ним общаются как со свободным, как с личностью. Гегель Г.В.Ф. показывает, историческую сторону интересующей нас проблемы. Он отмечает, что греки и римляне не смогли возвыситься до понимания абсолютной свободы, так как они не познали еще человека как всеобщее «я». Ведь разумное самосознание – имеет право на свободу... «Свобода определялась у них... еще как нечто природное» [6.С.273].

Необходимо вспомнить о том, что в основе рабовладельческой формации лежит понимание личности как вещи: раб является безличной вещью, способной производить целесообразную работу; и рабовладелец является безличным интеллектом, способным быть принципом формообразования для рабского труда [11.С.165–166].

Более подробно проблему взаимоотношения господин-раб исследует Г.В.Ф. Гегель в работе «Феноменология духа». По его мнению, как раб, так и господин не являются целостной личностью, но представляют две стороны личности. Раб, повинувшись своему господину, утрачивает свою «индивидуальную волю, свою самостоятельность» [6.С.274]. С другой стороны, господин выражает заинтересованность только в своей личности. Работа раба возвышает его над своей «единичностью», поскольку он трудится не в интересах своей собственной единичности, а в интересах своего господина [6.С.274]. Следовательно, его желание выполнить поставленные задачи приобретает особенную широту и становится желанием, в котором совмещаются две стороны личности. Господин же желает лишь исполнения своей воли рабом, тем самым оставаясь в интересах собственности «единич-

ности». Только через освобождение раба становится, следовательно, совершенно свободным также и господин [6.С.275].

По утверждению Г. В. Ф. Гегеля для обретения свободы и способности самоуправления народ должен пройти через подчинение воле господина. Так, например, было необходимо, чтобы после того как Солон дал афинянам свободные демократические законы, Писистрат захватил в свои руки власть, опираясь на которую он приучил афинян к повиновению этим законам.

Завершая рассмотрение особенностей статуса субъекта права в античности, обратимся к О. Шпенглеру, который характеризует античное понимание права как телесное [20.С.276]. Человек отождествляется с телом полиса. Единичная личность – это тело принадлежащее полису. Субъект права – персона (принадлежит полису). Мыслитель полагает, что одной из основных характеристик права можно считать тот факт, что право создано гражданами для граждан. Право предстает как волеизъявление собрата. Право воспринимается как общественный опыт и является творчеством гражданина. Исследователи античности приходят к выводу, что нужно понимать личность в зависимости от ее тела, ее вещественной стихии.

С появлением Афинского полиса меняется сама природа царской власти. Афинская демократия воплощалась не только в собственно политическом народовластии [8.С.165]. На основе прямого волеизъявления строилась и судебная система государства. Полис, по сути, не является территорией, но является сообществом людей, причисленных к нему. Граждане Греции отличались от народов Востока тем, что были лично свободными, они смогли сохранить за собой свободу в условиях раннеклассового общества. Основным требованием, предъявляемым к только, что начавшему свое формирование государству, было сохранение за индивидами минимума личной свободы. Андреев Ю.В. показывает, что в основе греческого государства лежало общество свободных собственников, поэтому для греков неприемлемо было государственное устройство, при котором власть могла диктовать свою волю и возвышаться над всеми гражданами, как это происходило на Востоке [2.С.124–125]. Поэтому государство взяло на себе функции посредника и примирителя между отдельными гражданами, а также индивидом и различными группами.

Понимание античного права как равенство в свободе следует разобрать на примере работы Ж.-П. Вернана, где автор поясняет, что в государственном устройстве вместо всемогущего царя пришла идея

дифференцированных общественных функций [5.С.30]. Особых дух равноправия агонистической (агон – греч. борьба, состязание – словесный спор, столкновение мнений, а также композиционный элемент древнеаттической комедии) общественной жизни стал характерной чертой понятия власти. Таким образом, власть больше не является чьей-то собственностью, больше никто не обладает такой исключительно привилегией. Отныне власть лишена личностного характера, она становится делом каждого.

Кроме того свободу гражданина можно анализировать через свободу слова. Для древних греков слово является главным политическим инструментом, оно предстает как средство для управления и господства, слово – это ключ к влиянию в государстве. Силу слова (силу убеждения) можно приравнять к формулам некоторых религиозных обрядов или «изречениям» государя царственно провозглашающего право, закон. Законы перестали навязываться авторитетом личным или религиозным. В первую очередь закон должен доказать свою правильность с помощью диалектической аргументации [5.С.30–31].

Вопрос о соотношении личностных интересов и государственных решался с помощью многообразия форм государственного устройства античного общества. Основой конституции обычного полиса являлась идея общественного договора, т.е. имела выражение в согласии и гармонии общественных интересов.

В эпоху Средневековья по-другому складывается понимание свободы, отсюда и право наделяется специфическими характеристиками. В средневековой Европе огромную роль в формировании всех аспектов культуры сыграло христианство. Религия воспитала особое мировоззрение, нормы поведения, ценностные ориентиры. А также христианство в историческом развитии оказало влияние на создание норм уголовного и уголовно-процессуального права. По мнению Августина, истинным строителем общественного быта на земле может быть только церковь, но не государство. Само государство может придать церкви лишь внешнюю силу. Вера в божественное проявление справедливости устраняет из суда доказательство, способные действовать на разум, и выдвигает доказательства, действующие на веру.

Рассматривая критерий свободы человека для Возрождения можно отметить, что гуманисты трактуют свободу человека как внутренне присущую каждому. Эта идея переносится на идею права, представленную как свобода совести. Каждый человек в состоянии открыть в себе внутреннее измерение путем обращения к слову писания.

Мартин Лютер постулирует свободу внутреннего измерения – свободы совести, поступка. Он рассматривает христианина как свободного, но вместе с тем несущего службу. Такое возможно при выделении внутреннего и внешнего в человеке, а именно души и тела. Лютер говорит о внутреннем духовном человеке, который способен дать человеку праведность и свободу. Внутренний человек, в согласии со своей душой, совершает праведные поступки посредством веры, но так как он сохраняется для бренной земной жизни, по мысли Лютера, он должен влачить свое тело и как-то обходиться с людьми. Здесь мы находим рассуждение о том, что не через добрые дела мы становимся праведными, но добрый человек создает доброе дело. В самом деле, когда мы говорим, что дурное дело никогда не создаст дурного человека, а дурной человек способен совершить дурной поступок. Поэтому лицо должно быть добрым и праведным прежде праведного дела, а от праведного человека пойдут добрые поступки [12.С.7]. Лютер определяет истинную жизнь христианина как жизнь среди других людей, в отношении которых человек вынужден действовать, это значит, что он должен заниматься делом, чтобы с ними общаться. Его мнение должно быть свободным во всяком деле, направленном на пользу людям. Христианин полностью свободен для того, чтоб сделаться слугой и помогать своему ближнему.

Из всего вышесказанного вытекает особое отношение к преступлению. До XVII в. любое преступление воспринимается, как преступление против суверена. Только король олицетворяет силу закона, если человек совершает преступление, то он становится личным врагом государя. Значит, наказание должно показать неравенство между подданными, которые нарушили закон, и всемогущим монархом, который демонстрирует свою силу, оно не восстанавливает равновесие. Для такой карательной системы казнь является логичным инструментом борьбы с преступником как личным врагом суверена. Мы можем заметить, что государь не восстанавливает справедливость, его задача «реактивировать» свою власть, которую поставил под сомнение преступник своим деянием. Дж. Остин утверждает, что право – это приказ суверена своим подчиненным, т. е. требование должного поведения, исходящее от лица осуществляющего высшую суверенную власть в рамках определенного политического общества [4.С.8–11].

Такой критерий как понимание свободы в Новое время характеризует человека как самостоятельно решающего, что является для него обязательством, теперь обязательство определяется разнообразно. По

словам М. Хайдеггера, обязательным может стать человеческий разум и его закон или учрежденное по нормам этого разума и предметно упорядоченное сущее. Кроме того, М. Хайдеггер отмечает еще один важный элемент свободы – освобождение человеком самого себя от откровения как истины, удостоверяющей и обеспечивающей спасение души. Теперь человек самостоятельно обеспечивает истину как нечто известное его собственному знанию [19.С.118]. В итоге освобождение человека переходит к свободе как самоудостоверенному самоопределению.

Основной характеристикой для новоевропейского человека является становление его как субъекта. Новоевропейский человек становится субъектом с того момента, когда обретает возможность противопоставить себя сущему. Он самостоятельно «захватывает» свое положение, становясь опорой самому себе. Человек низводит христианское понимание свободы и церковную иерархию, но на место этого устанавливает себя самоутверждающим законодателем, а, следовательно, и мерой всего сущего. Когда человек освободил себя от перво-степенной обязанности истины Откровения и церковного учения, он переопределил сущность свободы.

М. Хайдеггер определяет понятие субъекта как то, что в каком-то отличительном смысле заранее всегда уже предлежит, лежит в основе чего-то и таким образом служит в его основании [19.С.119]. С этого момента берет начало новое мышление, новая эпоха – Новое время. Свобода для новоевропейского человека означает не спасение как мерило истины, а достоверность, посредством которой человек опирается на самого себя. Содержанием новой свободы является установление закона человеком для самого себя. Таким образом, человек сам себе сознательно может полагать необходимое и обязывающее. В новое понимание свободы также включено право человека на определение целей всего человечества.

Так как человек стал в своем существе субъектом, существование – равнозначным представленности, а истина – достоверностью, постольку человек здесь в принципе распоряжается всем сущим как таковым, ибо задает меру для существования всякого сущего [19.С.121]. Быть субъектом становится основной характеристикой человека.

М. Хайдеггер показывает становление человека как субъекта в эпоху Нового времени. Можно отметить, что человек становится субъектом, когда во всех сферах своей жизни он утверждает себя как

точку отсчета. Такое положение субъекта позволяет ему задавать меру всему сущему, а также постоянно сомоудостоверять себя на данной позиции.

Наиболее философично М. Хайдеггер показывает становление человека как субъекта в эпоху Нового времени. Можно отметить, что человек становится субъектом, когда во всех сферах своей жизни он утверждает себя как точку отсчета. Такое положение субъекта позволяет ему задавать меру всему сущему, а так же постоянно сомоудостоверять себя на данной позиции. Начиная с Нового времени, преступника рассматривают как нарушителя общественного договора и виновного перед обществом, а не как виновного перед государем или Богом. Реформы юристов были продиктованы изменением во взглядах людей: человек стал уповать на свой разум и рационально подходить к разрешению любого вопроса, в том числе и уголовного наказания.

Список литературы

1. Алексеев С.С. Собрание сочинений. В 10 т. [+ Справоч. том]. Том 5: Линия права. Отдельные проблемы концепции. М.: Статут, 2010. 495 с.
2. Андреев Ю.В. Цена свободы и гармонии. Несколько штрихов к портрету греческой цивилизации. / Ю.В. Андреев. СПб.: Алетейя, 1998. 432 с.
3. Беккариа Ч. О преступлении и наказании / Чезаре Беккариа; СПб.: Инфра-М, 2010. 186 с.
4. Варламова Н. В. Субъективное право / Н. В. Варламова // Российский ежегодник теории права. СПб, 2010. Вып. 3. С. 8-42.
5. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли // Пер. с фр./ Общ. ред. Ф. Х. Кессиди, А. П. Юшкевича; Послесл. Ф. К. Кессиди. М.: Прогресс, 1988. 224 с.
6. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель; Отв. ред., пер. примеч., авт. послесл. М. Ф. Быкова; Пер. с нем. Г. Г. Шпета; РАН, Ин-т философии. М.: Наука, 2000. 496 с.
7. Ершов Ю. Г. Философия права: учеб. пособие / Ю. Г. Ершов; Урал. акад. гос. службы, Каф. философии и права. Екатеринбург: Изд-во Урал. академии гос. службы, 2011. 239 с.
8. История государства и права зарубежных стран в 2 т. Т1: Учебное пособие / под ред П. Н. Галанза, Б. С. Громаков, К. И. Батыр и др. М: Изд-во «Юридическая литература», 1980. 550с.
9. История философии права / Под ред. Керимова Д. А. СПб., Санкт-Петербургский университет МВД России, 1998. 634 с.

10. Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т 4 / под ред. А.Гулыги. М.: Чоро, 1994. 630 с.
11. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития: В 2 кн.. 1992,1994. Книга 2. 1994. 603 с.
12. Лютер М. О свободе христианина [Электронный ресурс] / М. Лютер. Режим доступа: http://www.agym.spbu.ru/lib/Luter_2.doc (дата обращения: 01.05.2013).
13. Мабли Г. Избранные произведения / Г. Мабли ; пер. с фр. и коммент. Ф. Б. Шуваева; вступ. ст. В. П. Волгина. М.; Л. : Изд-во Акад. наук СССР, 1950. 340 с.: ил., портр.
14. Максимов С. И. Правовая реальность: опыт философского осмысления / С. И. Максимов. Харьков: Право, 2002. 328 с.
15. Нерсесянц В. С. Философия права. Учебник для вузов. М.: Издательская группа ИНФРА М – НОРМА, 1997. С. 44-45. 652 с.
16. Платон. Собрание сочинений. в 4 т. Т. 4 / Под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994. 830 с.
17. Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. 552 с.
18. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко; Под ред. И. Борисова; Пер. с фр. В. Наумова. М.: AdMarginem, 1999. 478 с.
19. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие: статьи и выступления / Мартин Хайдеггер; пер. с нем. Биbihин В. В. М.: РЕСПУБЛИКА, 1993. 447 с.
20. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории: [В 2 т.]. Т. 2, Всемирно-исторические перспективы / О. Шпенглер; Пер. с нем. и примеч. И. И. Маханькова. М.: Айрис-пресс, 2003. 613 с.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПРАВОВОЙ ТЕОРИИ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

Тимошук Алексей Станиславович

доктор философских наук, доцент

профессор кафедры гуманитарных дисциплин

Владимирский юридический институт ФСИН России (ВЮИ ФСИН РФ)

Россия, г. Владимир

Комплексное понятие «культура» объединяет в себе как процесс, так и результат упорядочивания жизненного пространства человека. Процессуальная сторона – это культура в собственном смысле, «культивирование», «взрачивание», отбор и трансляция норм, знаний, ценностей, смыслов. Культура – это живая лаборатория по селекции духовно-символических детерминантов.

Результирующая сторона культуры выражается в множестве культурных подсистем, таких как язык, религия, право, наука, мораль, искусство, экономика, мифология. Совокупность этих подсистем можно назвать общественным сознанием.

Межсубъектные отношения в культуре регулируются подсистемами права и морали. Мораль охватывает всю сферу должного в поведении человека, право же – сферу минимально должного. Нарушение принципа «минимального добра» подвергается в культуре криминализации.

Почему общественное сознание подвергает криминализации определенные деяния человека? Рассмотрим структуру индивидуального сознания. Индивидуальное сознание состоит из мышления, желания и волеизъявления. Мышление отвечает за обработку информации, ее накопление и применение. Желание выступает причиной деятельности, а воля «овеществляет» желаемый результат через устойчивые усилия в его направлении. Из всех сторон сознания желание остается наименее исследованной его частью, внеправовое поведение как раз укоренено в «вождевающей» части индивидуального сознания.

Желание – это побуждение к действию (бездействию). В общественном смысле желание принято называть потребностью. Без сферы потребностей индивидуальное и общественное сознание теряет смысл деятельности. Потребности человека, как и сам человек, имеют многоуровневый характер. Можно выделить биологические, социальные,

интеллектуальные, духовные потребности. Каждая культура задает иерархию потребностей и способов их удовлетворения.

Традиционная культура (ТК) построена на идее раскрытия свободы индивидуальности через призму наследуемых смыслов, ценностей. Мы выбрали индийскую культуру в качестве основного примера традиционного права, исходя из трех обстоятельств:

I. Индийский субконтинент – это один из крупнейших регионов мира. Общая численность населения Индии превысила 1 миллиард человек. Такие темпы роста позволяют прогнозировать внушительный популяционный бум.

II. Важной характеристикой региона является его многоэтнический и поликонфессиональный состав. В Индии самое большое в мире мусульманское население – 400 млн. верующих, что составляет 11% от общей численности. 83% приходится на индуистов, остальные – на христиан, сикхов, парсов и др. В некоторых частях Индии до сих пор живут аборигенные нецивилизованные племена. Перечисленные особенности составляют уникальный букет культуры индийского субконтинента. Здесь разворачивается сложный сценарий процессов модернизации и одновременного сохранения традиции, глобализации и регионализации, этнического плюрализма и национального единства, гендерного равенства и прав меньшинств.

III. Существуют различные правовые системы – архаические, традиционные, современные. Индия представляет собой место, где все три системы последовательно сменяли друг друга и по-прежнему находятся в тесном переплетении. Особенность индуистского права состоит в том, что оно не связано географическими рамками. Любой, кто принимает индуизм как совокупность религиозных, философских и социальных представлений, полностью или частично, принимает и правовые установки индуизма. Так, в постколониальный период последователи индуизма расселились в восточной и южной Африке, Великобритании, а в последнее время ареал их обитания распространился на территории Канады, США, Австралии, Малайзии.

Современная правовая система Индии – это смесь романо-германского и англо-американского права. Однако эти западные системы права не смогли охватить всю сферу отношений многонационального, поликонфессионального общества. Достаточно большое влияние продолжает оказывать обычное право. Например, несмотря на то, что конституция Индии не признает деления на касты, в общественном сознании этот фактор оказался неустраним даже среди по-

следователей других религий, живущих в Индии (мусульмане, буддисты, парсы). Это означает, что архаическое, традиционное право по-прежнему воздействует на жизнь общества. Оно не исчезло, вопреки всем предсказаниям (Галантер, Кришнан, Деррет) и его изучением не стоит пренебрегать. Новым направлением в этой связи выступает гибридизация традиционного права на европейской почве. В постколониальный период эмиграция из Индии создала новые модели взаимодействия между разными системами права, особенно в областях гражданского, семейного и прав различных меньшинств.

Традиционное право Индии основано на сакральных источниках (Ведах). Ведическая система права систематизирована в таких текстах, как: «Законы Ману», «Нарада-смирिति». Изучая их, а также иные источники, несложно квалифицировать принципы традиционного права индийского общества.

Онтология права традиционного общества. Сущность права в традиционном обществе можно определить как устойчивость символической детерминации, главным источником которой выступают сакральные тексты, традиционные смыслообразующие системы разной модальности. С юридической точки зрения сакральные тексты можно охарактеризовать как высказывания деонтической модальности.

В авраамической правовой семье иудейское право – это деонтическая часть еврейских сакральных нарративов, к которым относится как откровение (Тора), так и предания (Агада). Нормативные суждения иудейского права формируют отдельное собрание догматов (Талмуд) и их толкование (Гемара). Мусульманское право основано на деонтических суждениях Корана, выделенных учеными-юристами ислама в отдельную область – фикх. В древнейших китайских памятниках «Ши цзин» и «Шу цзин» говорится о том, что Небо есть источник полномочий власти (мин), Оно дает мандат на правление подлинному Сыну Неба [5.С.82].

В ИЕ правовой семье самым древним является индусское право, которое представляет собой религиозную правовую систему, имеющую автономное от авраамической семьи представление о сущности и источниках права. Индусское право претерпело 2 фазы развития, отражающие этапы влияния философско-религиозной литературы на общество. На первой стадии право существует как «рита», т. е. мировой порядок, включенность в космическую иерархию. Мировой порядок напрямую не зависит от человека, но благом для человека будет подчинение ему, ибо это выступает залогом устойчивого развития.

В Древнем Китае мировой порядок назывался Дао, и к нему апеллировали государственно-правовые системы.

В Древнем Китае мировой порядок назывался Дао (равновесие), в Египте – Маат (справедливость) и к этим принципам апеллировали государственно-правовые системы.

Фундаментом индусского права на этой стадии являются тексты откровений шрути (Рг, Яджур, Самаведа самхиты). Этот доисторический период, возможно, соотносится археологически с харапской культурой и датируется от 3 тысяч лет до н.э. и ранее. В текстах откровений нет нормативно-правовых актов, форм наказаний. Они рассматриваются как средство коммуникации с исходным планом бытия.

К концу первого тысячелетия до н.э. усилилось влияние философской литературы (упанишады, араньяки), а также вышли на первый план неортодоксальные реформистские направления (буддизм, джайнизм), право получило конкретный ролевой характер, и стало ориентировано на каждого человека в социальной страте. Поэтому в данный период логично определить право как «дхарму», схему предписанного поведения. Если «рита» – это право в объективном, космическом измерении, то «дхарма» больше носит индивидуальный характер. В Древнем Китае индивидуальное правовое поведение называлось «ли».

Индивидуальная дхарма имеет далекие последствия на мир в целом. Появляется идея воздаяния за каждое выполнение и нарушение дхармы. Такой вселенский закон причины и следствия называется карма. Карма есть власть прошлых поступков над человеком, его судьба. Корни настоящего – в прошлом, а ткань будущего состоит из нитей настоящего. Моральные импульсы каждого действия сохраняются и приносят плоды в следующей жизни человека в виде его природы, склонностей, положения, образования. Принятие закона кармы имеет существенные выводы для правосознания.

1. Вера в абсолютную справедливость и закономерность всего происходящего (каждому – свое, человек пожинает то, что посеял).

2. Неравенство встроено в бытие. Существует множество неустранимых неравенств: физическое, интеллектуальное, финансовое, социальное и т. д. Неравенство – это карма помноженная на индивидуальность. Мы не можем изменить неравенство в мире, равно как не можем отказаться от доли страданий и наслаждений, которые приходят к нам. Человек способен перейти на более высокий уровень реаль-

ности, изменить свое отношение к миру. Апология неравенства свойственна также и китайской философии (Конфуций).

Законодательная власть осуществляется собранием (сабха) наиболее сведущих ученых. Они разрабатывают тексты, фиксирующие индивидуальную дхарму и ответственность за ее невыполнение: Ману смрити, Ягьявалкья смрити, Нарада смрити. Затем эта литература транслируется как предания.

Раджа – это лицо, обладающее полнотой административной, судебной, надзорной власти. Его можно считать абсолютным правителем лишь формально, так как считает себя слугой дхармы. Свою роль раджа видит не в том, чтобы принуждать подданных подчиняться его воле, а в том, чтобы помогать им следовать своей дхарме. Стоит вспомнить афоризм французского философа В. Кузена: «Власть над людьми приобретается лишь посредством служения им – это правило, не имеющее исключений».

Этот период развития права тесно связан с предыдущим: дхарма нужна для поддержания риты, космического порядка (дао – Китай, маат – Египет). Однако, вслед за индивидуальным долгом для его поддержания, уже устанавливается и ответственность за невыполнение дхармы. Если на этапе права, как космического порядка («рита») ответственность основана на самоконтроле, то здесь впервые выдвигается принцип «данды», наказания. Особой квалификацией государя считается его способность рассматривать претензии, выступать посредником в спорах и разрешать конфликты между разными сторонами, примирять конфликтные смыслы: индивидуальное/общественное, духовное/материальное, свое/чужое, мужское/женское и т. д. (Законы Ману. 8.8.).

Первооснова любого закона в традиционном обществе возводится к идеальному бытию. В первой главе «Законов Ману» подчеркивается идеальное происхождение этого источника права. Фикх, мусульманское право, берет начало в Коране.

Право в традиционном обществе опирается на сакральные тексты как на свой источник происхождения и в дальнейшем легитимизирует идеальные структуры, существующие в сакральном мире: взаимодействие с духовенством, юридический статус священного образа, зависимость от сакрального мира в вынесении судебных решений (ордалии) и т. д. Большую роль в традиционном обществе играет идеализирование правовых структур. Идеальное бытие права имеет следующие атрибуты.

1. Неизменность. Право в архаических, традиционных обществах сложно оценивать в терминах «прогресс – регресс», однако, несомненно то, что эти правовые системы обеспечивали высокую уровень устойчивости общества. Выполнение обязанностей необходимо для того, чтобы поддерживать стабильность общественных циклов (эвам правартитам чакрам – Бхагавад-гита 3.16).

Любое покушение на устойчивость общественных норм подвергается криминализации: «...убийство, кража, грабеж – своего рода нарушения традиционно устоявшихся норм распределения жизненной силы. Равным образом и семейные отношения, столь жестко регламентированные в традиционных сообществах, – не что иное, как взаимное потребление полов, а потому прелюбодеяние, инцест и т.п. воспринимаются не иначе как серьезные нарушения освященных традицией потребительско-распределительных норм» [2.С.24]. Право в традиционном обществе защищает сохранение, накопление.

2. Неотвратимость. Идеальный закон включает в себя идеальную ответственность и идеальную неотвратимость наказания. Среди населения распространена вера в абсолютный закон справедливости, воздаяния каждому по его поступкам. От него не может уйти ни царь, ни священник, ни простолудин. При этом обычное право дополняет идеальный закон, является его интегральной частью.

3. Непротиворечивость. В ней сочетаются индивидуальность и универсальность, статика и динамика, действие и бездействие, профанное и сакральное.

4. Доминанта внутреннего принуждения. Идеальное бытие права основано на индивидуальной свободе выбора. В ТК свобода диалектически подчинена необходимости и находится вне ее. Раскрытие индивидуальной свободы происходит через ее ассоциацию с тотальностью бытия.

5. Автореферентность. Идеальное бытие права мыслится как «сваямбху» – самосущее, т. е. у него нет иной основы существования, кроме самого себя. На основе идеального бытия права законотворчество приводит к аксиологизации права, его ценностной доминанте [7]. В посттрадиционном обществе право технологизируется, сводится к формальной процедуре.

Диалектика права традиционного общества. Известный афоризм сравнивает закон с рациональными берегами реки жизни, которые она стремится постоянно преодолеть. Это очень хорошо было известно исламским правоведам. В мусульманском праве толкователи факихи

потратили немало времени на то, чтобы приспособить Коран к практическому пользованию в повседневной жизни меняющегося общества.

Возникло четыре суннитские и три шиитские школы толкования права со своей методологией и категориями. Разнообразие толкований божественного права не расценивалось в исламе как что-то отрицательное. Есть предание, что пророк Мухаммед говорил: «Различия мнений в моей общине – признак благорасположения Аллаха». В исламском праве существует практика его применения в новых, не предусмотренных сунной условиях. Такая практика суждений по аналогии называется «кияс». Для приспособления мусульманского права к меняющимся условиям существует целая юридическая стратегия следования духу, но не букве закона. Запрет Корана на ростовщичество обходит, например, утверждением, что запрет распространяется на частные лица, но не на банки [З.С.753].

В индусском праве также накопилась масса примеров диалектики закона и права. Ману самхита – это парадоксальный текст по количеству правил и исключений из них, которые составляют отдельное правило. В ТК хорошо понимали, что между идеалом и жизнью лежит пропасть различий. Оказывается, что людей, способных всему следовать правильно, не так и много. Все, кто не может следовать идеалам в традиционном обществе ранжируются по статусу и также инкорпорируются в общество с разными правами. Это значительно отличается от модели гражданского общества с идеей закрепления и обеспечения равных прав для всех граждан. В гражданском обществе значительно снижаются требования морального плана к человеку.

Минимальное добро, которое ожидается от гражданина – это непосягаемость на жизнь, имущество, достоинство, честь другого человека. Даже в случае посягательства и исполнения наказания за преступное поведение, человек в гражданском обществе сохраняет свои неотчуждаемые права и лишь получает на время ограничение свободы.

В традиционном обществе при нарушении общественных норм статус человека понижается, а некоторые права могут отчуждаться в зависимости от тяжести нарушения (например: на право на жизнь, образование, политическое участие, честь в соответствии с предыдущим статусом). При этом оступившийся человек неизбежно инкорпорируется в малую группу со сходным статусом.

Правовые идеалы гражданского общества, несомненно, более гуманны, нежели правовые идеалы традиционного общества. Однако, зазор между идеалом и практикой гражданского общества также очень велик. Вдобавок для поддержания этих идеалов порой требуются репрессивные методы, которые превращают такое общество в государство тоталитарной демократии (См.: М. Фуко, Э. Фромм, Г. Маркузе, М. Хоркхаймер, А. Зиновьев, А. Панарин, В. Кутырев).

Далее мы обратимся к вопросу об источнике индусского права. В философии права было предложено две основных концепции происхождения права. Естественно-правовая концепция источник права видит в самом факте наличия потребностей индивида, удовлетворять которые он не может. Согласно позитивизму, источник права нужно искать в существующем законодательстве. Юридическая мысль традиционного общества диалектична в подходе к соотношению права и закона.

Рассмотрим эту юридическую амбивалентность на примере индусского права, так как эта проблема является одной из самых глубоких в юридической философии. Закон имеет характер объективного должноствования, а право субъективного волеизъявления. В юридической психологии западного общества укоренена идея права. Это можно наблюдать в структурах мышления, которые доступны для нас в форме языка. Западные языки передают идею обладания, владения, в то время как языки восточные – пребывания, нахождения.

Известно, что язык структурирует наше мышление через формы выражения идей. В санскрите, например, невозможно выразить идею обладания, принадлежности вещи. Для того, чтобы указать, что я владею вещью, нужно сказать «вещь находится рядом со мной» (никате асми).

Иная ситуация в европейских языках – чтобы выразить идею того, что у меня болит голова, я должен фактически сказать «у меня есть головная боль» (I have a headache). Т.е. в языке могут отсутствовать целые концепты восприятия реальности.

Древние цивилизации Шумера, Египта, Индии, Китая, опережают греко-римскую ойкумену на 2-4 тысячи лет. Вместе с тем, считается, что именно последняя стала локомотивом истории и всех социально-политических процессов современности. В чём же причина такого несоответствия? Обычно указывают на дух конкуренции Запада, исходящий из идеи частной собственности, которая на Востоке была заменена коллективной либо храмовой.

С другой стороны, дискурс вестернизации забывает, что: 1) без ограбления Востока западная модернизация не состоялась бы, поэтому Восток – её полноправный донор и распорядитель; 2) греко-римская ойкумена развивалась от противного, в сравнении с Востоком и в стремлении его превзойти, она же имплементировала огромное количество ноу-хау Востока – от геометрии до письменности и печати; 3) эволюция общественных отношений не закончилась, на новом этапе их развития, пока Запад развивает модель равенства разнополых и однополых браков, Восток демографически и идеационно может поглотить свою технологическую матрицу.

Обладание, владение имеет субъективную природу, а пребывание, нахождение – это личное состояние в объективном пространстве. Подобным образом, в санскрите нет прямого эквивалента для термина «право», зато есть понятие предписанной обязанности – «дхарма». «Дхарма» означает статут, закон; добродетель, нравственность; религию; обязанность, занятие. Возможный корень этого слова (ардха) указывает на нечто устойчивое, неотъемлемое, присущее, составляющее «половину» предмета. К примеру, тепло и свет являются «дхармой» огню. Если их отделить от огня, он перестанет быть огнем.

Если «дхарма» – это правильное поведение на индивидуальном уровне, то порядок на уровне мегамира на санскрите называется «рита». Нам это понятие известно по слову «ритуал», что означает «правильное действие, сложившаяся форма поведения, упорядочивающая бытие». Из ритуалов состоит культура повседневности общества, так как они упрощают жизнь, формируют внутреннее состояние. Ритуал представляет внешнюю форму коммуникации смыслов, приверженности традиции.

В.С. Апте в англо-санскритском словаре связывает слово «рита» через корень «р-» со словом «арья», которым в ведической культуре называют «культурного, превосходного, просветленного» человека. Ритуал, таким образом, это модель поведения культурного человека.

Право в ТК не сводится, однако, только к нормативному акту. Более внимательное изучение понятия дхарма позволяет понять, что оно также включает в себя и идею права. Человек не только несет ответственность за исполнение своего долга перед обществом (дхарма), но также общество не может ему запретить действовать по своей дхарме, в своем качестве, как невозможно запретить дхарму огня – давать тепло и свет.

Право и закон симметрично сосуществуют в дхарме. Это позволяет скрепить правоотношения в традиционном обществе. Если в гражданском обществе правоотношение иногда подвергается сомнению [6.С.30], так как право лишь регулирует иные связи – экономические, семейные, духовные, то в традиционном обществе любой человек всегда относится к другому через призму своей дхармы – т. е. своего внутреннего права и общественного закона. Таким образом, право и закон находятся в одновременном сходстве и различии в традиционном обществе.

Одной из самых плодотворных правовых идей И.А. Ильина является его экстенсивное толкование термина «правосознание»: сознание своих прав, человек должен сознавать и свои обязанности.

Другая важная идея И.А. Ильина относится к его критике западного принципа «формальной демократии». Естественные права, утвержденные в конституциях мировых демократий зачастую носят виртуальный характер (РС демократии) – права есть, а возможности ими воспользоваться нет. Право на труд, на участие в политической жизни, на перемещение подобны таким же виртуальным возможностям как быть гением и гулять по Луне. Значение философии права И.А. Ильина заключается в том, что он подошел к раскрытию специфики правосознания, термилируя его как «живое», т.е. диалектическое, пластичное, нелинейное [1].

Иерархическая структура права в традиционном обществе. В традиционном обществе право жестко иерархично, здесь нет всеобщего равенства. Так, в исламе предписаны разные модели поведения – муамалат и ибадат. Первая указывает на правоотношения с равными, а вторая – предписания по отношению к Аллаху.

Конфуцианское уголовное право строго иерархично. Каждое преступное деяние подвергается подробной детализации обстоятельств совершения преступления. Большую разницу имеет вопрос о том, кто и по отношению к кому совершил деяние.

Сложную иерархическую систему представляет собой индусское право, которое легитимизирует множество социальных ролей человека (дхарм) и предписанных ему линий поведения. Многообразие социальных ролей и статусов гражданина, семьянина, ученика и т. п. опирается на единство и различие биологических, социальных, интеллектуальных и духовных потребностей человека.

В конфуцианской культуре аналог норм индивидуального поведения называется «ли». «Ли» регламентирует поведение человека

в разных жизненных ситуациях. Конфуций учил воспринимать различия в иерархическом положении как проявление высшей гармонии.

Дхарма может пониматься как «социальная роль». С этой точки зрения, у человека существует разнообразие ролей – в статусе ученика, гражданина, родителя и т.п. Многообразие социальных ролей опирается на четвертичное единство и различие биологических, социальных, интеллектуальных и духовных потребностей человека.

Дхармы человека неравноправны. Во всей иерархии дхармы, наивысшее место в ведической культуре занимает санатана дхарма, идеальный безначальный и неизменный закон. Понятие вечного, неизменного закона (санатана дхарма) в Законах Ману используется в 4, 7, 9, 10 главах по отношению к высшим слоям общества (дважды рожденным).

В качестве принципа санатана дхармы для брахмана Ману самхита провозглашает закон истины: «Говорить истину, говорить истину приятным образом, не произносить лжи» (4.138). Для кшатрия санатана дхарма – это закон дарения: «Добиваться того, чем он еще не обладает; приращивать то, чем он владеет; то, что он прирастил – давать в дар достойным людям» (7.98-99).

Отдельные рекомендации даются для женщин: выходить замуж только один раз (9.64); сохранять девственность до брака и производить потомство от мужчины равной касты (10.5). Законы Ману устанавливают правило генетической селекции, признавая ценным для общества поколение, рожденные от равных по касте отцу и матери. Допускаются браки между мужчиной из высшей касты и женщиной из более низшей касты, но не потомство от женщины с мужчиной из низшей касты. Последние объединяются в свои ценностно-смысловые группы (подкасты), им обозначаются их социальные границы, вид дохода (10.46-56).

В завершении Ману самхита устанавливает закон неизменного авторитета. Авторитетна традиция, ибо она – источник порядка: «Веда – вечное око предков, богов и людей; предписание Веды непостижимо и неизмеримо: таково положение» (12.94). Авторитетом является знаток традиции, если он сам следует ей (12.114). В новых условиях традиция устанавливается ее знатоками коллегиально (12.110).

С Законами Ману созвучен эпос Махабхарата. В первой книге этой исторической поэмы санатана дхармой назван закон воспитания хорошего потомства. Царь Панду, потеряв мужскую силу, просит жену дать ему детей от достойного осеменителя. Так, от разных богов

появляются 5 царевичей, которые становятся главными героями Махабхараты.

В Новое время идея вечного, неизменного закона получила новое звучание, особенно благодаря трудам Кедарнатха Датты, выдающегося бенгальского философа и юриста. Кедарнатха придал санатана дхарме смысл вечного закона духовной индивидуальности, закона любви, служения и дарения [9]. Неизменный статус кво каждой индивидуальности – служение. Санатана дхарма он противопоставляет «мана дхарма» – независимым поступкам, продиктованным не общим благом, а частным эгоистическим интересом.

Во всей иерархии дхармы, наивысшее место в ведической культуре занимает дхарма духовной индивидуальности, дхарма любви. Она есть то, что в конечном итоге поддерживает все остальные дхармы, она выступает фундаментом, на котором зиждется мир и человеческое общество, что хранит их от хаоса и самоуничтожения. Все остальные (социальные, интеллектуальные, биологические) дхармы возникают как следствие неисполнения человеком высшей своей дхармы – дхармы любви. Высшая индивидуальная дхарма есть не только должное, но и желательное. Это и долг человека, и его право, в этом ее целостность, в отличие от других видов дхармы.

Из идеального понятия «неизменного порядка» санатана дхарма стала под влиянием Кедарнатха Датты экзистенциальным понятием. Осознанное исполнение своей биологической, интеллектуальной и социальной дхармы для приближения к высшему метафизическому долгу возвращает каждого человека к его индивидуальной духовной дхарме. И это есть способ существования общества в согласии. Отказываясь от своей высшей дхармы, человек обременяет себя многочисленными имманентными обязанностями, также как свободный гражданин, отказываясь от дхармы уважения прав других граждан, связывает себя административной или уголовной ответственностью.

Уклонение человека от исполнения своего долга приводит к утрате настоящих ценностных ориентиров и, как результат, возникает иллюзия возможности обрести счастье в преходящем – удовлетворении материальной корысти, власти над себе подобными, сиюминутных чувственных удовольствиях, что отнюдь не является человеческой дхармой и потому неизменно приводит человека к тотальной разочарованности, трагическому саморазладу, и в результате – к бессмысленной ожесточенной борьбе с себе подобными, поиску противо-

естественных средств забвения реальности, жизнеотрицанию и самоуничтожению.

Постмодернизм и глобализация бросают вызов существующим системам ценностей, особенно тем, чья идентичность основана на религии, национальности, этноцентризме. Индия, Китай отличаются большой гибкостью в адаптации ценностей. Иерархия ценностей здесь противостоит аксиологической ризоме (грибнице) постмодернизма. Особое положение России заключается в том, чтобы развивать технологичность Запада и при этом не принимать от него гомосексуальные свободы, сохраняя своё целомудрие Востока.

Список литературы

1. Ильин И.А. О сущности правосознания // www.philosophy.ru/library/il/02/01.html; Ильин И.А. О грядущей России. Режим доступа: http://www.hrono.ru/statii/ilin_gosforma.html
2. Кара-Мурза А. А. Новое варварство как проблема российской цивилизации. М.: ИФ РАН, 1995. 211 с.
3. Марченко М. Н. Источники права. М.: «Проспект», 2005. 760 с.
4. Соловьев В. Нравственность и право. Режим доступа: http://azbyka.ru/dictionary/13/solovyev_nravstvennaya_philosophiya_21-all.shtml
5. Степанянец М. Т. Россия в диалоге культур Восток – Запад // Реформаторские идеи в социальном развитии России. М.: ИФРАН, 1998. 255 с.
6. Ткаченко Ю. Г. Методологические вопросы теории правоотношений. М.: Юрид. лит., 1980. 176 с.
7. Трикоз Е. Н. Обычное уголовное право аборигенов Австралии (теоретические проблемы исследования) // Право и политика. 2001. № 4. С. 115-119.
8. Apte V. S. Practical Sanskrit-English Dictionary. Delhi, 1998.
9. Bhaktivinoda Thakura (Kedarnatha Datta). Prema pradipa. Sixth Ray. URL: http://philosophy.ru/library/asiatica/indica/authors/bhaktivinoda/prema_pradeepa.doc
10. Cologne Digital Sanskrit Lexicon. URL: <http://webapps.uni-koeln.de/tamil/>

К ВОПРОСУ ПРОЦЕССУАЛЬНЫХ ОСОБЕННОСТЕЙ ПРОИЗВОДСТВА ПО УГОЛОВНОМУ ДЕЛУ В ОТНОШЕНИИ ПОДОЗРЕВАЕМЫХ И ОБВИНЯЕМЫХ ЖЕНЩИН

Щенина Татьяна Евгеньевна

кандидат юридических наук,
доцент кафедры уголовно-правовых наук,
НГОУ ВПО «УРАО Глазовский филиал»
Россия, г. Глазов

Женская преступность как самостоятельное понятие появилась в начале XX века. Тем не менее, как тогда, так и в настоящее время, преступность практически во всех цивилизованных странах рассматривается вне зависимости от половой принадлежности, хотя, как показывает следственная и судебная практика, женская преступность является относительно самостоятельной системой со специфическими свойствами. Такое положение дел обусловлено рядом факторов.

По данным официальной статистики уровень женской преступности ниже уровня мужской преступности в 5–7 раз. За последние 10 лет отмечаются некоторые изменения: число женщин-преступниц выросло почти в два раза, при том что число преступников в целом выросло лишь в 1,7 раза. Изменился и характер женской преступности: только за период с 2003 по 2013 гг. число выявленных тяжких преступлений, совершенных женщинами, выросло более чем в три раза.

По данным официальной статистики за данный период всего по России выявлено лиц, совершивших преступления 1372161 человек. Из них: 161972 несовершеннолетних, 186100 женщин (60000 женщин отбывают наказание в исправительных колониях). При этом из числа расследованных преступлений в 2009 году женщинами совершено 4442 особо тяжких и 40110 тяжких преступлений. Умышленное причинение вреда здоровью (рост от 7,2% в 1998 году до 14,5% в настоящее время) совершают около 5 тысяч (в 1998 около 2 тысяч) женщин в год, без учета латентности (рост в 2,7 раза за последние десять лет).

Следует заметить, что женщина имеет определенную социальную значимость как мать, как хранительница семьи. При производстве

по уголовным делам необходимо учитывать положения уголовной политики, направленной на реализацию принципа гуманизма, охрану интересов матери и ребенка.

Привлечение женщины к уголовной ответственности отражается и на ее детях, поскольку между женщиной и ребенком существует неразделимая связь. Учитывая данное положение женщины, законодатель предусмотрел особенности назначений ей наказания, что предполагает необходимость определить процессуальные особенности производства по уголовному делу в отношении подозреваемых и обвиняемых женщин. Процессуальная форма должна обеспечивать защищенность не только женщины – подозреваемой или обвиняемой, но и ее детей. Раскрыть указанные механизмы можно путем изучения социальных и психологических детерминант преступного поведения женщины, особенностей личности женщины – подозреваемой, обвиняемой, проявляющихся в процессе взаимодействия с социальной средой.

Действующее уголовно-процессуальное законодательство не содержит каких-либо положений, определяющих особенности производства по уголовным делам в отношении женщин – подозреваемых и обвиняемых, что вызывает ряд вопросов, на практике требующих разрешения. Преступление в самом общем понимании представляет собой форму девиантного (отклоняющегося) поведения человека.

Следует учитывать последствия, которые могут наступить при решении вопроса об ответственности не только в отношении конкретного лица, но и в отношении тех лиц, которые находятся в жизненной зависимости от него. Особое значение приобретает производство по уголовным делам о преступлениях, совершаемых женщинами, поскольку они обладают особым социальным положением, как матери, либо будущие матери.

Одним из первых внимание на женскую преступность обратил тюремный врач-психиатр Ч. Ломброзо [1]. В результате исследований он выявил взаимосвязь между психологическими особенностями личности женщин-преступниц и совершаемыми ими преступлениями. Проблема женской преступности была актуальна и для России. Например, в 1908 г. у судебных следователей находились в производстве 33298 уголовных дел об убийстве. Среди лиц, приговоренных к каторжным работам, 11,5% составляли женщины, 57% из которых убийцы [2.С.17].

Данные современной статистики свидетельствуют, что в структуре преступности, значительное место принадлежит преступлениям,

совершенным женщиной. Число женщин, совершивших преступление, за период с 2003-2013гг., выросло почти в 2 раза, в сравнении – общее число преступлений в целом выросло лишь в 1,7 раза. По статистическим данным в России 60000 женщин отбывают наказание в исправительных колониях [3]. В городе Сарапул Удмуртской Республики в 2003 г. было открыто Федеральное государственное учреждение «Исправительная колония № 12 Управления Федеральной службы исполнения наказаний по Удмуртской Республике» для женщин. На момент открытия осужденных было 85 человек, по состоянию на 01.06.2013 г. их число составляет – 1291 человек (количество осужденных женщин, по сравнению с 2003 г., – возросло на 152%) [4]. В данной колонии отбывают наказание только женщины, совершившие преступление на территории Удмуртской Республики.

На современном этапе развития изменения в социальном положении женщины как личности сгладили на первый взгляд различия социального статуса полов, но, как и много веков назад, биологическая обусловленность половых ролей и психологических различий между полами остаются неизменными. Это противоречие приводит к значительным психическим нарушениям, внутрисемейным и внутрисемейным конфликтам, которые нередко приобретают характер противоправных действий. В течение жизни любого человека происходит изменение различных его личностных особенностей, оказывающих влияние на мотивацию поведения и деятельности. Пол (мужской, женский) остается, как правило, неизменным, не только как биологический параметр, но и как социальный показатель, определяющий иерархическую структуру ценностей личности.

Важной характеристикой индивида (женщины) является возраст, представляющий собой «период, ступень в развитии, росте человека». Возрастные категории во многих, если не во всех языках первоначально обозначали не столько хронологический возраст человека, сколько его общественное положение, социальный статус.

На связь возрастных категорий и социального статуса лица указывает И.С. Кон. Он утверждает, что «между возрастом и социальными возможностями индивида существует взаимосвязь. Хронологический возраст, а точнее – предполагаемый им уровень развития индивида, прямо или косвенно определяет его общественное положение, характер деятельности, диапазон социальных ролей...» [5.С.7].

Суть личности женщины – не ее абстрактная физическая природа, а ее конкретное социальное качество. Вот почему термин «лич-

ность» употребляется чаще всего тогда, когда хотят подчеркнуть социальные черты человека (женщины), а термин «человек» – в более широком смысле, как понятие, охватывающее и его природные биологические признаки. А указание, к примеру, на «человеческие слабости женщины» – означает акцент на ее биологические свойства. Биологическая обусловленность выражается в морфофизиологических, генетических явлениях, а также в нервно-мозговых, электрохимических и некоторых других процессах человеческого организма. Под психическим восприятием понимается ее внутренний духовный мир, ее сознательные и бессознательные процессы, воля, переживания, память, характер, темперамент и т.д.

Не отрицая возможности воздействия биологических факторов на индивидуальное преступное поведение, его следует рассматривать в контексте личности каждого отдельного преступника. Ю.А. Комов справедливо отметил, что не разрабатываются методики, основанием которых является пол преступника. Недооценка такого фундаментального биосоциального свойства, как пол, зачастую оборачивается тем, что традиционно мужские свойства и образцы поведения принимаются за универсальные, а функциональные, психологические, социальные особенности женщин при расследовании преступлений не учитываются, и это в свою очередь сказывается на качестве расследования этих преступлений.

Обоснованной представляется идея Н.П. Дубинина, И.И. Карпца и В.Н. Кудрявцева о том, что биологические задатки влияют на женскую преступность, но не напрямую. Особенности биологической природы женщины обуславливают специфику ее социальных ролей, которые оказывают существенное влияние на поведение, в том числе и на преступное [6.С.125]. В развитии полоролевой и психосексуальной идентичности женщины важно учитывать также и возрастной фактор. Процессы, протекающие в пубертатном периоде (у девочек с 12 до 16 лет, у мальчиков с 13 до 17-18 лет, соответствует периоду полового созревания), являются важными элементами общего формирования личности.

Биологический фактор полового созревания также имеет существенное значение для развития личности и поведения девочки-подростка, усиливая кризисный характер переживаемого ею периода. Противоречия присущие данному возрасту, при неблагоприятном стечении обстоятельств выливаются в преступное поведение. Исследование Р. Вейнберга показало, что в эпоху полового созревания в 12-18

лет женская преступность выше на 65% сравнительно с другими возрастными, а также в период полового созревания эта преступность превышает мужскую на 41% [7].

Наиболее значительную группу среди женщин, обвиняемых за совершенное преступление, составляют лица в возрасте до 30 лет (около 48%) «удельный вес лиц женского пола в преступности несовершеннолетних в 3-4 раза меньше по сравнению с аналогичными показателями взрослой женской преступности». В ФГУ Сарапупольской ИК-12 из 1291 осужденных в возрасте 30-40 лет – 708, что составляет 55% от общего количества осужденных женщин, от 40-55 лет – 195 (это соответственно 15%) женщин

[8]. Повышение преступного поведения в этом возрасте связано, в том числе, с климактерическими изменениями в организме и психике женщин. Необходимо отметить, что значение имеет целый комплекс факторов, особенно психологических и социальных, обусловленных проблемой одиночества, старения, утраты привлекательности и т.д. Кроме того, гормональные и физиологические особенности женского организма определяют эмоциональность женщины.

Следует согласиться с мнением Ю.Б. Свирина об определенном, но не определяющем влиянии биологического фактора на совершение преступления женщиной, поскольку социальные явления (неблагоприятные условия формирования личности в семье, обществе, экономический спад и т.д.) обуславливают ее преступное поведение [9.С.23].

Из проведенного нами анализа архивных уголовных дел, расследованных по фактам совершения женщиной преступлений против личности, следует, что 80% из них совершены в отношении лиц ближайшего окружения. Часто агрессивные действия женщины объясняются ее реакцией на внутрисемейное насилие, жертвой которого она становится. Эта статистика совпадает с данными приговоров. Согласно опросам обвиняемых-женщин – интервью, как простой метод оценки, используется в 98% случаях. При грамотном использовании этого метода его прогностическая валидность (валидность – это показатель качества метода, его способность давать результаты, т.е. именно те результаты, для получения которых он предназначен) может достигать до 60%.

В теории существуют различные факторы женской преступности. Их можно объединить в три группы: биологические (психофизиологические), социальные и нравственные (психологические). Говоря о биологических (психофизиологических) факторах, следует учитывать

позиции антропологической теории Ч. Ломброзо, в которой указывается на существование связи между гормональными выделениями и особенностями поведения, в частности, агрессивными действиями.

Кроме того, известно, что когнитивные факторы и факторы окружающей среды модифицируют эндогенные, а социальные знания активно влияют на эмоциональную чувствительность, связанную с гормональными изменениями.

Выяснение биологических (психофизиологических) причин преступности женщин объективно порождает вопрос о соотношении биологического и социального в женской преступности. «Даже вполне нормальное биологическое развитие само по себе еще не делает человека мужчиной или женщиной, в социально-психологическом и личностном смыслах. Для этого биологические характеристики должны быть дополнены чувством и сознанием половой принадлежности, связанные с системой половых ролей» [10.С.766–767].

Различие между полами, оказывая влияние на формирование личности имеет социальную природу и связано с социально-бытовыми ролями, которые традиционно выполняются женщинами и с требованиями, предъявляемыми к ним обществом.

Биологические различия во многом обуславливают выбор мужчинами и женщинами той или иной социальной роли, специфика этих ролей определяет их потребности и интересы, особенности микросреды и взаимоотношения с окружающими, что оказывает влияние на поведение в конкретной жизненной ситуации. Поведение людей в обществе обусловлено определенными социальными отношениями, именно данные реальные социальные условия определяют непосредственное поведение субъекта.

Социальные условия и их влияние на человека не одинаковы, они различаются по характеру влияния и зависят от развития, степени его восприимчивости, культуры и т. п.

Для каждой женщины существуют два важных момента, определяющих ее поведение – это, помимо социальной роли в обществе, о которой мы уже упоминали, семейные отношения. Следует учитывать, что женщина стремится иметь семью и детей. Проблемы в семье, как и одиночество женщины, влияют на ее поведение. Положение женщины в семье оказывает существенное влияние на ее поведение, так как большая часть домашних обязанностей, как правило, ложится на плечи женщин.

Следует отметить, что женщины часто совершают преступления на почве бытовых конфликтов, так как им присущи повышенная эмоциональность, впечатлительность, лабильность нервной системы, которые нередко оказывают влияние на формирование мотивации преступлений. Мотивы совершенных ими преступлений всегда имеют эмоциональную окраску, которая заключается в агрессии, импульсивности и взрывчатости поведения.

Психофизиологические особенности могут стать внутренним условием, в какой-либо мере способствующим реализации преступного намерения, но только при наличии негативной настроенности, ориентации личности женщины, они не могут быть криминогенными, это лишь естественные проявления любого женского организма, а для наступления преступного момента необходимо еще и наличие индивидуальных психологических или психических факторов. Важное значение имеет не только изучение психофизиологических особенностей женщин, но и социальных факторов, оказывающих влияние на формирование личности женщины, под влиянием которых она приобретает специфические черты.

Полагаем, что наличие несовершеннолетних детей должно обязательно учитываться и при решении вопросов о применении мер процессуального принуждения; проведении отдельных следственных действий; принятии решений по уголовному делу. Поскольку любые меры принуждения, применяемые в отношении женщины, отражаются на ее ребенке, который ни в коем случае не должен быть заложником принятия решения. В УПК РФ должны быть введены нормы, обеспечивающие охрану интересов ребенка, в случаях привлечения его матери к уголовной ответственности.

Учитывая, что формирование ребенка как человека и личности происходит в утробе матери, следует в УПК РФ выделить особенности производства следственных действий и принятия процессуальных решений и в отношении беременных женщин.

Список литературы

1. Ломброзо Ч., Ферреро Г. Женщина: преступница и проститутка. Минск, ООО «Попурри», 2000.
2. Кирюшина Л. Ю. Личность женщины в механизме преступления и ее значение для криминалистической методики расследования преступлений отдельного вида. Автореф. дисс... канд. юрид. наук. Барнаул, 2007.
3. Режим доступа: [http // mvd.statistika.ru](http://mvd.statistika.ru) (25.07.2014)
4. Режим доступа: [http //udmfsin.ru](http://udmfsin.ru) (20.08.2014)

5. Кон И.С. Психология ранней юности. М.: Просвещение, 1989.
6. Дубинин Н.П., Карпец И.И., Кудрявцев В.Н. Генетика, поведение, ответственность: о природе антиобщественных поступков и пути их предупреждения. М., 1989.
7. См.: Weinberg. Riber den Einfluss der Geschele – chtfunkti dieweibliche Kriminalitat. 1907.
8. Режим доступа: [http // udmfsin.ru](http://udmfsin.ru) (20.08.2014)
9. Свирин Ю.Б. Биологический (генетический) фактор как одно из условий преступного поведения // Рос. юстиция, 1996. № 12.
10. Кон И.С. Половые различия и дифференциация социальных ролей: соотношение биологического и социального в человеке. М., 1978.

СЕКЦИЯ 12.

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ПЕДАГОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ФЕНОМЕНА ДЕТСТВА В РОССИИ

Ганина Светлана Александровна

кандидат педагогических наук, доцент

заведующая кафедрой общих гуманитарных и естественнонаучных дисциплин

Орехово-Зуевского филиала НОУ ВПО «Российский Новый Университет»

Россия, г. Орехово-Зуево

Проблема детства приобретает в современном обществе особое значение. Во многом это связано с тем, что, несмотря на понимание роли периода детства в жизни каждого человека и общества, отношение общества и государства к этому периоду остается во многом проблематичным. Об этом свидетельствуют рост насилия и жестокости в обществе по отношению к детям, возрастающее количество брошенных и беспризорных детей, безразличие взрослых к детям. При этом проблема защиты прав детей не является новой для нашего общества: несмотря на то, что законодательная база для этого еще нуждается в совершенствовании, в русской культурной традиции накоплен богатый и разнообразный исторический опыт регулирования отношения взрослого и детского поколений в обществе.

В современной науке исторически понятие детства связывается не с биологическим состоянием незрелости, а с определенным социальным статусом, с кругом прав и обязанностей, присущих этому периоду жизни, с набором доступных для него видов и форм деятельности [6, с.15]. Естественно, что права и обязанности любого члена общества имеют фиксацию в неких источниках, регламентирующих жизнь всех членов данного общества. Если обратиться к отечественной истории, то можно обнаружить, что в русской культурно-исторической традиции существовали веками отлаженные и апробированные механизмы государственного (правового), религиозного,

культурного и семейного регулирования положения и взаимоотношения поколений, в том числе и положения детей в семье и обществе.

Княжеская светская власть практически с самого начала русского государства осуществляла контроль над семьей, воспитанием и обучением детей. Она была кровно заинтересована в укреплении этой социально-экономической ячейки общества, идущего по пути феодализма. Так «Устав князя Владимира», законодательно зафиксировавший право, сложившееся на Руси задолго до принятия христианства, проявляет огромную заботу о крепости семьи. Государственному суду подлежали «распуты (дела о разводе), смилное (незаконная связь мужчины с женщиной), заставанье (поймка мужем жены при нарушении супружеской верности), умыкание (похищение девушки или женщины), пошибанье (изнасилование), промежи мужем и женою о животех (имуществе) их... упреканье (оскорбление словом)... зубояденье (кусание в драке, ссоре), иже отца и матерь бьют, или сын или дчи бьются, или братье бьются, и иже тяжются о заднице (наследстве)» [9]. Семьи мирян и после принятия христианства подчинялись светской княжеской власти.

Судя по «Уставу князя Владимира» (рубеж X–XI вв.), в семьях того времени возникала масса проблем, в чем-то схожих и с современными. Отношения между родителями и детьми были сложными и неоднозначными. Государство с самых первых своих шагов пыталось вмешиваться во внутрисемейные дела, регулировать их. Родители в законодательном порядке наделялись определенными обязанностями, фактически на семью перекладывалась функция родовой общины – подготовка детей к жизни в обществе.

Уже «Устав князя Ярослава» (XI в.) предусматривал ответственность родителей за обеспечение детей и устройство их в жизни. Устав Ярослава предусматривал ответственность родителей за незамужество дочери, неизвестную византийскому праву того времени. При всем при том, устраивая брачные дела потомства, нельзя было не считаться с их мнением [10, с. 109]. Закон ограждал не только негативное волеизъявление, но и позитивное. Из приведенных статей видно, насколько велика была родительская власть над детьми.

Функция воспитания и образования детей лежала на старшем поколении и на всей семье в целом, а не только на родителях. Поскольку детей в патриархальной семье было много, образование осуществлялось коллективно: все старшие по возрасту (не только отец и мать, но даже прислуга) учили детей, а бабушка с бабушкой олице-

творяли собой наивысший авторитет. В патриархальной семье все ее члены были подчинены патриарху и равны между собой; восставать против его авторитета они могли только все вместе. В России патриархальный тип семьи достиг расцвета в период господства «Домостроя». Этот документ с XVI в. до XVIII в. регулировал частную жизнь россиян. Воспитание детей рассматривается в нем, как особая, специфическая и важнейшая отрасль домашнего хозяйства, тесно связанная с целостным семейным бытом. Влияние идей, зафиксированных в «Домострое», прослеживается не только в XVII, но и в последующих XVIII–XIX вв., а в старообрядческой среде эта книга продолжала оставаться руководством по домашнему воспитанию и образованию детей и в XX веке.

«Домострой» провозглашал священной обязанностью родителей воспитывать детей с младенческого возраста и контролировать как весь ход их образования, так и необходимость подготовки к жизни вплоть до их женитьбы и обзаведения своим хозяйством. Согласно традиции, «Домострой» провозглашает разделение обязанностей в деле воспитания детей между отцом и матерью по половозрастному принципу. На первое место выносятся задачи нравственного воспитания, прежде всего, религиозного, которое, однако, берется в сочетании с традиционными народными воззрениями на образ «совершенного человека» [1].

Согласно регламентации семейной жизни по «Домострою», власть главы внутри семьи была практически неограниченна: он распоряжался имуществом семьи и судьбой каждого из ее членов. Детей отец мог женить или выдать замуж против их воли, чем иногда доводил их до самоубийства [1; с. 194]. Злоупотребления родителей, по свидетельству историков, доходили до того, что иные отцы, соблазнившись деньгами, продавали себя с женами, детьми и со всем потомством, которые жили потом в неволе за родителей.

В традиционной патриархальной российской семье дети только в лице родителей могли видеть защитников своих интересов, что поддерживалось и законом. Наряду с этим предусматривалось, что родители в отношении неповинующихся детей имели право применять домашние исправительные меры. В случае их безуспешности родители были властны: детей в возрасте 10-17 лет отдавать в воспитательно-исправительные заведения; детей обоего пола, не состоящих на государственной службе, за упорное неповиновение родительской власти,

развратную жизнь и другие явные пороки заключать в тюрьму посредством официальных властей [7; ст.165].

Проблема вмешательства в частные семейные отношения особенно явно проступала при недопущении полного произвола родителей в отношении своих детей, когда начинали действовать правила следующего рода: «При разрешении в суде вопроса о преступности примененных родителями мер необходимо иметь в виду как общественное положение родителей и их умственное и нравственное развитие, так и степень порочности детей». Вплоть до второй декады XX в. в России сохранялся тезис о том, что «в личных обидах и оскорблениях от детей на родителей не приемлется никакого иска, ни гражданским, ни уголовным порядком» [7, ст.168]. Однако это правило имело исключение для случаев, когда родители в отношении своих детей покушались на преступные деяния.

Предпосылки прав на защиту детей от злоупотреблений со стороны родителей существовали уже тогда и прежде всего в связи с необходимостью соблюдения общечеловеческих норм. Тем не менее, прямое упоминание о правах детей в семье было нехарактерно. Обязанности детей любого возраста состояли в оказании родителям почтения и покорности, служении им, терпеливом отношении к их увещаниям и почтении их памяти после кончины. Явные конфликты между поколениями в семье считались недопустимым явлением, порицались общественным мнением и энергично подавлялись не только семьей, но и государством, причем чаще всего в пользу старших.

Если конфликты отцов и сыновей еще принимались обществом во внимание, то дочь вообще не фигурировала как субъект семейного и правового конфликта, поскольку всегда была подчинена сначала отцу, затем мужу. Положение дочерей было еще более зависимым, чем сыновей; для дочерей конфликт с родителями был еще более труден, чем для сыновей. Однако это не исключало скрытых противодействий родителям и даже суицидов как радикальной формы прекращения конфликтных противоречий со старшими [2].

Со времени правления Петра I (1689–1725) домостроевский уклад жизни семьи начал трансформироваться. Возросло подчинение воспитания и образования молодежи государству. Оно отделило молодых от старшего поколения «пропастью» светского образования. Очевидно, переход от прежнего православного семейного уклада к западному образцу противопоставлял семейные ценности и нормы поколений, способствуя открытым и, возможно, даже в чем-то одоб-

ряемым государством конфликтам между ними. Ибо в такой ситуации межпоколенческий конфликт способствовал общественным и государственным инновациям.

Интересно, что отношение к детству в этот период, напрямую связано с моделью демографического поведения русского крестьянства, которая в основных чертах сложилась к концу XVII в. и действовала в XVIII–XIX вв. Демографическое поведение русского крестьянина XVIII–начала XX в. обуславливалось главным образом его воззрениями на брак, семью, детей. Эти взгляды своим происхождением и бытованием обязаны комплексу социально-экономических и нравственно-религиозных факторов, в ряду которых в качестве основных можно отметить: невозможность существования крестьянского хозяйства вне семейной формы, зависимость экономического состояния семьи от количества детей, крайне высокая смертность, практически не обеспеченная вне семьи старость[4].

Представления о ценности семьи и детей, о священности и нерасторжимости брака нашли свое воплощение в нормах обычного права и крестьянской этики, которая в принципе совпадала с христианской православной этикой. Несоблюдение обычая и этических (религиозных) норм ставило крестьянина вне общины и по существу вне общества, потому что для подавляющего большинства крестьян до самого конца императорского режима община была его микрокосмом, где проходила вся его жизнь от рождения до могилы.

Имелись и экономические соображения, способствовавшие многодетности. Без взрослых сыновей хозяйство не имело шансов стать зажиточным, только большая семья, полагали крестьяне, могла рассчитывать на благосостояние. Без детей крестьянина в старости ожидала нужда, потому что после 60 лет у него забиралась земля, по крайней мере частично, для нового поколения. Согласно этическим и правовым нормам, сын должен был материально содержать престарелых, немощных родителей, а дочь ухаживать за ними и оказывать моральную поддержку. Так в действительности и было. Уклонявшихся от этой обязанности детей община, крестьянский суд, а до отмены крепостного права помещики и администрация принуждали к выполнению своего долга перед родителями. Без детей старики могли рассчитывать только на помощь общины и родственников, но ее хватало ровно настолько, чтобы не умереть с голоду. Поэтому именно дети служили для крестьян как бы страховым полисом, который обеспечивал их в старости [7].

В эпоху Петровских преобразований, внесших изменения во все сферы экономики и культуры, резко менялся быт семей, прежде всего, в среде дворянства и купеческого сословия. В это время государство вырабатывает строгие требования к воспитанию детей в семье. В имущественном отношении дворянство, особенно в России после Петра I, представляло собой чрезвычайно неоднородную среду: тонкий слой элиты, имевшей огромные привилегии и богатства; средний слой, обладавший дворянскими правами и некоторым достатком; низший слой, жизнь которого в провинции мало отличалась от жизни простонародья. В провинции жили почти исключительно престарелые, несовершеннолетние и женщины. Воспитание и обучение детей в провинциальных дворянских семьях не имело определенных теоретических и практических оснований. В одних семьях детям давали полную свободу, даже за шалости наказывали не самого ребенка, а приставленного к нему в товарищи крепостного мальчика или девочку. В других семьях детей держали в величайшей строгости, страхе, прибегали к постоянным и жестоким наказаниям.

С раннего детства ребенку внушалось, что необходимо осознавать свой гражданский долг и служить обществу и государю верно на любом поприще – военном или гражданском. Храбрость и выносливость, которые требовались от дворянина, были невозможны без соответствующей физической силы и ловкости, поэтому эти качества высоко ценились и развивались с детства. Усиленная физическая закалка детей отчасти диктовалась условиями жизни: многих мальчиков в будущем ожидала военная служба, любой мужчина рисковал быть вызванным на дуэль. Такие общепринятые развлечения, как охота и верховая езда тоже требовали физической подготовки.

В богатых русских семьях попечение о детях было организовано широко и внимательно. Ребенок оберегался целой толпой кормилиц, мамок, нянек и прочих членов женской прислуги, неусыпно заботившихся, чтобы барское дитя росло в нежности, сыто ело и сладко пило, ни в чем не знало бы отказа и всегда развлекалось всякого рода забавами и утехами. Начиная с петровских реформ, родители считали, что воспитание ребенка следовало поручать наемным воспитателям и учителям, которые были обязаны обучить его разным наукам и языкам, а также элегантным манерам, умению держаться в обществе и казаться приятным. Нравственные нормы и правила хорошего тона усваивались дворянскими детьми в семейном кругу, а дворянская семья объединяла широкий круг близких и дальних родственников.

Семейные отношения рубежа XIX–XX вв. регулировались нормами Свода законов российской империи (Свод законов гражданских), согласно которому родители не только имели право, но и были обязаны воспитывать своих детей [8, с.46]. Воспитание состояло в приготовлении их к полезной деятельности, т.е. в определении сыновей на службу, а дочерей замуж. Родители должны были обращать особое внимание на нравственное образование детей и стараться домашним воспитанием приготовить их нравы и содействовать правилам правительства. Содержание несовершеннолетних детей должно было соответствовать материальным возможностям родителей. Свод законов гражданских не содержал специальных норм о правах и обязанностях детей, но их можно проследить по главе, посвященной родительской власти. Основными обязанностями детей того времени были: оказание родителям чистосердечного почтения, послушания, покорности и любви; необходимости сносить родительские увещевания и «исправления» терпеливо и без ропота и др.

В индустриальном обществе произошли многообразные и существенные социальные трансформации, коснувшиеся как института семьи, так и правового регулирования положения ребенка в обществе. На протяжении XIX в. постепенно формировалась исторически новая модель семьи – эгалитарная. По сравнению с патриархальной, в эгалитарной семье значительные изменения претерпели структура, функции, отношения между полами, между поколениями и между родственниками.

Советское государство с первых дней своего существования приступило к активному реформированию гражданского законодательства, в том числе в части, регулирующей брачно-семейные отношения. Прежде всего, из процесса этой регуляции была исключена Православная церковь. Так, уже в 1917 году декретом от 18 декабря была отнята у церкви регистрация рождений и браков. 20 декабря введен гражданский брак как единственно имеющий юридическую силу. В декабре 1917 года Декретами ВЦИК и СНК «О гражданском браке», «О расторжении брака» был разрушен старый институт брака и положено начало формированию новой, социалистической семьи. В этом документе особо подчеркивалась добровольность брака, его светский, гражданский характер и упрощенность развода. Этим актом был нанесен сильный удар по идеалу святости брака, веками подерживаемого церковью, а упрощение процедуры развода ослабляло ответственность супругов друг перед другом и перед детьми [8.С.53].

В первые послереволюционные годы и в период индустриализации большое внимание уделялось охране материнства и детства, развитию сети женских консультаций, детских яслей и детских садов. Главной целью создания детских учреждений для дошкольного воспитания провозглашалось освобождение работающих женщин от тягот семейного хозяйства. Однако при низком уровне жизни и плохой организации социальной инфраструктуры домашние заботы все равно оставались на их плечах. Так что по существу эти меры были направлены на то, чтобы «освободить» женщин от воспитания детей и от семьи, и как можно больше вовлечь их в общественное производство.

Высокий уровень занятости, расширение диапазона интересов и круга социального общения способствовали социальному и культурному развитию женщин, а заработок давал им также и экономическую независимость. Вместе с тем, не подкрепленная достаточным развитием служб быта и улучшением условий жизни, высокая занятость женщин на работе и по дому влекла за собой «двойную нагрузку» работающих матерей и негативно сказывалось на выполнении ими как той, так и другой социальной функции.

По сравнению с досоветским периодом, в советской семье взаимодействие поколений резко изменилось. В семье ослабела приватность; общественному воспитанию подрастающего поколения отдавался приоритет над семейным. По отношению к членам семьи государство проявляло патернализм, возросло его вмешательство в частную жизнь граждан. По сравнению с семейными ценностями приоритет отдавался государственным. Отношение к родственникам в советское время зависело от политики и идеологии: идеология разобщала поколения в некоторых семьях на «своих» и «чужих», которые были объявлены врагами народа. Их собственные дети и другие потомки обязаны были отказаться, отречься от них, иначе их ожидали жестокие санкции.

Административное регулирование экономики также приводило к определенному разделению поколений: молодых рабочих и специалистов распределяли в соответствии с планами развития народного хозяйства страны, и многие оказались вдали от родных мест. В настоящее время из-за финансовых трудностей они не могут вернуться к родителям и другим родственникам или поддерживать с ними тесные контакты.

В постсоветской России тотальное государственное регулирование социальной жизни сменилось бесконтрольностью, породившей моральную деградацию общества, безнравственность, бездуховность. Коллективизм сменился крайним индивидуализмом, доходящим до откровенного эгоцентризма. Смена приоритетов ценностей с общесемейных на индивидуальные и явное предпочтение в обществе всему новому способствуют, безусловно, межпоколенческому конфликту в семье.

Человек оказался вне интересов постсоветского государства. Воспитание детей и молодежи полностью передано на усмотрение семей, среди которых есть те, кто не готов к этому. Государство и общественность пока не занимают активную созидательную позицию в судьбе новых поколений. Все это способствует деформации и распаду сложившихся взаимоотношений между поколениями, более того – межпоколенческому конфликту в семье, которая так же, как и общество в целом, оказалась в состоянии кризиса.

Во всех индустриально развитых странах на взаимодействие поколений влияют изменения в обществе, которые происходят благодаря накоплению знаний, внедрению новых технологий и обмену информацией. Глобализация трансформирует взаимодействие поколений. Сегодня во всех частях мира, где народы объединены электронной коммуникативной сетью, у молодых людей возникает общность опыта, которого никогда не было и не будет у старших. Этот разрыв между поколениями свойственен только современному обществу, но он глобален и всеобщ. По определению М. Мид, это префигуративный тип культуры, в которой старшее поколение не увидит в жизни молодых повторения своего опыта. Молодежь, в основном, владеет современными компьютерными технологиями, в том числе коммуникативными, а среднее и тем более старшее поколения – далеко не всегда [5].

Технический прогресс меняет взаимоотношения поколений в современной семье. Наличие компьютеров, Интернет, мобильных телефонов и т.п. содействует коммуникациям между близкими людьми. Однако техника не компенсирует «живого» контакта, что обедняет эмоциональную сторону общения. Возникает эффект возможности и оправданности замены «живого общения» на безличное sms-сообщения и электронное письмо. Кроме того, техника предполагает определенный индивидуализм в ее овладении и применении. Далеко не все поколения и семьи хорошо ею владеют, что может породить

определенный разрыв между родственниками как в физическом, так и в социальном пространстве.

Новым и, по-видимому, серьезным фактором конфликта в семье становится порожденный техникой виртуальный мир. Погруженный в виртуальную среду молодой человек порой перестает адекватно ориентироваться в семье, осознавать разницу между допустимым и недопустимым поведением. Отсюда также усиление конфликта индивида с социальной средой, включая близких родственников.

Несовпадение ценностей разных поколений в семье и обществе – еще один источник конфликтов в семье и ее деформации в целом. Молодежь стремится к достижению материальных ценностей. Многие ценности и идеалы старшего поколения не принимаются и отвергаются молодежью, их место занимают новые ценности и герои. Кроме того, отношения в семье также начинают подчиняться принципам «рыночной экономики» – родители, утратившие здоровье, доход или не имеющие высокого статуса в обществе, расцениваются как обуза. Это также сказывается на распаде семей и деформации семейных ценностей.

В заключении следует отметить, что отношение к ребенку в обществе менялось на протяжении всей истории существования России и продолжает меняться до сих пор. В этом есть заслуга и государства: права детей отражены в более чем 140 российских законодательных и иных нормативно-правовых актах. Однако, несмотря на предпринимаемые государством шаги по пути улучшения положения детей в обществе и приведения законодательства в соответствии с нормами международного права, в современных российских реалиях состояние дел в области охраны прав ребенка и взаимоотношения детского и взрослого поколений в обществе оставляет желать лучшего. Правовой статус ребенка является важнейшим институтам современного общества, при помощи которого регулируются и определяются способы, меры воздействия и пределы вмешательства государства в личную сферы семьи и детства, возможности участия ребенка в жизни общества, устанавливаются юридические и иные гарантии защиты и реализации прав и свобод детей.

Список литературы

1. Домострой / Сост., вступ. ст., пер. и коммент. В.В. Колесова. М.: Сов. Россия, 1990. 304 с.

2. Костомаров Н.И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. М.: Республика, 1992. 301 с.
3. Кудряшов К.В., Яновский А.М. Москва в далеком прошлом. Очерки городской жизни, быта и нравов Москвы XII–XVIII вв. М.: Моск. рабочий, 1962. 368 с.
4. Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII–начало XX в.): В 2 т. 3-е изд., испр., доп. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2000. 583 с.
5. М. Мид. Культура и мир детства. Избранные произведения / Составитель, автор послесловия и ответственный редактор И.С.Кон. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1988. 429 с.
6. Обухова Л.Ф. Детская психология: теории, факты, проблемы. М.: Тривола, 1995. 342 с.
7. Свод законов Гражданских. Т. 10. Ч. 1. Пг., 1914.
8. Семейное право: учебник для студентов вузов / под ред. П.В. Алексия, И.В. Петрова. А.Н. Кузбагарова. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2009. 335 с.
9. Церковный устав св. Владимира (пространная редакция) // Мрочек-Дроздовский П. Н. История русского права. Приложение 1. М., 1892
10. Шапов Я.Н. Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. М.: Наука, 1989. 232 с.

ЭФФЕКТИВНОСТЬ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ В РОССИИ

Канаева Лариса Васильевна

кандидат философских наук, доцент
доцент кафедры социально-правовых и гуманитарных наук
ЮУрГУ НИУ филиал в г.Златоусте
Россия, г. Златоуст

Статус высшего профессионального образования в социальном пространстве информационного общества неуклонно растет и еще не достиг пика своего раскрытия и признания. Антропологическая ценность для социально-профессионального развития личности дополняется общественной – развитие качественных демографических ресурсов. Система ВПО является базовым источником воспроизводства лучшего социального и профессионального потенциала общества. Поэтому от того в каком состо-

янии находится этот институт зависит перспектива и динамика страны в целом и конкретных регионов, территорий в частности.

Воспроизводство социально-профессиональной структуры системой ВПО сегодня имеет крайне неустойчивый характер, детерминированный, прежде всего, недостаточной структурированностью социально-экономического заказа на формирование определенных качеств в новых поколениях. Процесс реформирования ВПО протекает в условиях неопределенности – содержательной, ценностной, инструментальной – относительно результатов в масштабах страны и конкретных клиентов образовательных услуг. Эта неопределенность возникла на почве слабой идеологии Болонского процесса (по сути неорганичной для России), а усугубилась коммерциализацией образования и управленческой противоречивостью.

Неадекватность модернизационных процессов прежде всего связана с отсутствием четкой государственной стратегии развития ВПО, обоснованной с позиции национальных интересов (особенно сегодня, когда глобальная интеграция дала трещины. Россия на перепутье двух моделей модернизации:

1. неорганической – продолжать копировать западный опыт с его специфичной ментальностью, результатами, ошибками, пребывая в тумане непонимания собственных долгосрочных задач;

2. органической – гибко идти по волнам международных заимствований-отрицаний, создавая неповторимое своё, аккумулируя его, апробируя, рефлексируя, критикуя – пока не достигнем совершенного отечественного образца, который, благодаря инновационным качествам, будет иметь высокий потенциал мирового распространения.

Изучение неорганического опыта завершается, и наступает время органического прорыва.

За последние 20 лет произошло необходимое сближение, соприкосновение с западными образовательными и научными системами, и в этом была историческая кросс-культурная потребность, закономерность и целесообразность. В результате получили прикладное и ментальное обогащение социальной генетики России и системы ВПО. Без этого были бы невозможны дальнейшая адаптация и интеграция страны в мировом сотрудничестве. В будущем наше международное партнерство в сферах высшего образования и науки, безусловно, продолжится, но в ином контексте – равноправного взаимообогащения, которое состоятельно лишь для национальных систем, завершивших свои поиски весомыми достижениями.

Таким образом, прошедший период глобального соприкосновения стран и народов был полезен усвоением новых идей и подходов к эффек-

тивности высшего образования с позиций: развития личности, института образования, российского и мирового сообщества.

В рамках глобального социокультурного тренда наблюдается ориентация на массовое высшее образование. В чем ее перспективная причинность до конца не ясно: то ли стирание недемократичности общественного устройства через широкую доступность молодежи к ресурсу инновационной экономики – ВПО; то ли следствие расширяющейся коммерциализации университетов и социальных программ государств для слабо защищенных категорий.

Американский социолог Дж. Ритцер описывает новые образовательные тенденции в контексте понятия макдональдизации общества, как высоко рационализированного и стандартизированного типа оказания качественных услуг. Автор выделяет четыре основных формальных критерия: эффективность, просчитываемость (калькулируемость), контролируемость, предсказуемость, как обязательные для достижения современного качества и удовлетворения ожиданий потребителя. [3.С.7]

Россия не осталась в стороне от этих неолиберальных тенденций, используя квантифицируемую аналитику в мониторингах эффективности вузов, рейтингах международных и российских агентств. Не уделяя, однако, приоритетного и достаточного внимания вопросам подлинной эффективности, стандартизации, прозрачности, контролируемости, то есть предсказуемости и надежных гарантий клиентам и работодателям. Это путь рациональной бюрократии, описанный М. Вебером, но не ответ на вызовы массового рационализма потребительского общества. Поэтому проблема соответствия вузовской системы страны критериям современной гуманистической рациональности, учитывающей особенности содержания труда преподавателей и студентов, требует детального рассмотрения.

Эффективность в классическом понимании есть выгодное соотношение результата и затрат или оптимальное использование ресурсов (инструментов, средств) для достижения цели. В сфере образования это способность увеличить качество образовательных услуг без повышения расходов государства или клиентов или снижая их. Это вполне соответствует лозунгу макдональдизации «выгодно, ценно, подходяще», сформулированного Дж. Ритцером. [1.С.31] То есть эффективность как интегральный показатель с одной стороны описывается в терминах окупаемости инвестиций и трудозатрат персонала и обучающихся, а с другой – должно констатировать комфортное получение высокого результата. Что в российском ВПО если и встречается, то нечасто.

Эффективность образовательной системы обычно складывается из суммы эффективности всех вузов, которая в среднеарифметическом значении не отражает гармонично ли развиты элементы системы или иерархично? Но этот суммированный макропоказатель может пригодиться лишь для международной отчетности или формальной статистики, игнорирующей проблемы «бесконечно малых величин». Для реального внутреннего анализа ранговые разрывы в вузовской системе указывает на неэффективность системного управления, где недостаточно выравнивание развития регионов, территорий и организаций, усугубляемое конкурентным давлением сильных вузов на слабые. Увы, пока эта неблагоприятная тенденция нейтрализуется через слияние и даже закрытие государственных вузов, хотя во многих случаях целесообразнее комплексная поддержка во имя устойчивой перспективы.

Экстраполируя идеи Дж. Ритцера на нашу систему ВПО, необходимо подчеркнуть, что возросшая массовость получателей этого уровня образования естественно потребовала большей рационализации, технологизации, оптимизации подходов. Более того, алгоритм образовательного процесса должен стать более дифференцированным и тщательно продуманным с точки зрения удобства, привлекательности, минимальной трудоёмкости и захватывающей результативности для клиентов.

Предсказуемость образовательного результата формируется детально проработанной стандартизацией, гарантирующей высокое качество в любой точке единого образовательного пространства страны. Чтоб студенты могли получать образование недалеко от дома в удобной, безопасной и экономной для них среде, но имея возможность удовлетворить образовательное туристическое любопытство через пресловутую образовательную мобильность.

Следовательно, стандартизация должна затронуть все процессы и инструменты образования. Особенное значение имеет надежный методический инструментарий, который сегодня каждый преподаватель разрабатывает сам, подвергая студентов риску образовательной неэффективности. В то время как для инновационного прорыва нужны проверенные, хорошо функционирующие методические ресурсы, созданные солидным коллективом и оптимизированные через рецензирование и апробацию преподавательских сообществ.

Современные студенты перестали восхищаться иррациональными с их точки зрения академическими знаниями и карьерой академического профессора. Их уважение вызывают прикладные компетенции, не требующие сверхусилий, поскольку в нынешних ФГОСах абстрактный синкре-

тизм формулировок компетенций не предполагает измеряемого уровня совершенства. Но другой количественный фактор, касающийся увеличения объема дисциплин, знаний и требований подавляет учебную мотивацию, принуждает к нечестным уловкам, формирует привычку халтурить и манипулировать.

Не менее важен «вход» в систему ВПО, проводимый через неэффективный механизм отбора абитуриентов на основе узко ограниченного критерия – школьного ЕГЭ по отдельным академическим предметам. Без учета комплексной эрудиции, социально-психологических характеристик и профессиональной ориентированности поступающих.[2.С.189] Такой недостаточно подготовленный и мотивированный контингент закономерно будет понижать цель и ценность образования, если жестко не определить стандарт успешности в высшем образовании.

Поэтому образовательная эффективность предполагает и адекватные методы контроля: объективные, автоматизированные, без девиаций в виде шпаргализации, заемного труда, плагиата, коррупции. В 00-х гг. в вузах прошла апробация on-line контроля на базе технологий ФЭПО, которая несмотря на все несовершенства КИМов стимулировала дискуссии о независимых центрах сертификации вузовских знаний, деятельности навыков и компетенций. В контексте рационализации и надежности ВПО, независимое оценивание, безусловно, необходимо, но реализация может оказаться аналогичной ЕГЭ. Для эффективного внедрения объективного контроля учебитель и должны привести в адекватное состояние ресурсные базы вузов и выровнять темпы их развития.

Существующая приоритетность количественных методов управления чревата вульгаризацией администрирования и фальсификацией качества, если оно еще не устойчиво, повсеместно не достигнуто. Как известно, избыточность применения количественных методов должна перейти в новое содержательное качество, и этот процесс следует срочно инициировать.

Пока попытки отразить эффективность вузов в мониторингах или рейтингах встречаются критически. Поскольку основная социальная цель – надежный гражданский потенциал и реальная трудоудача выпускников с ВПО не изучается в мониторинговом анализе. Только в неэффективной системе можно довольствоваться абстрактной конечной целью и неконтролируемыми результатами. Отсюда не просчитываемое влияние ВПО на социально-экономическую диверсификацию, которую порождает только диверсифицированное образование.

Итак, обеспечить эффективность вузовской образовательной услуги можно при условии оптимальной конвергенции следующих факторов: общественная идеология, институциональная стратегия, контингент абитуриентов, совершенный ФГОС, единая инновационная методическая база, прозрачность образовательного процесса, многосторонние вузовские коммуникации, многоступенчатый контроль, связь с отраслевыми организациями и выровненные материально-технические условия. Сегодня это присутствует почти в каждой ТНК, почему бы единой государственной системе ВПО не внедрить то, что частным собственникам удалось сделать в неравном мультикультурном глобальном пространстве.

Список литературы:

1. Дмитриев, Т.А. Осовременивая Макса Вебера: макдональдизация, новые средства потребления и современная социальная теория // Ритцер Джордж Макдональдизация общества 5 /Пер. с англ. А.В. Лазарева. М.: Издательская и консалтинговая группа «Праксис», 2011. 592 с.
2. Канаева, Л.В. Модернизационный тупик: несостоятельность профотбора абитуриентов // Актуальные проблемы социологии молодежи, культуры, образования и управления: материалы всероссийской научно-практической конференции. В 4 т. Том III/ под общ. ред. Ю.Р. Вишневого. Екатеринбург: УрФУ, 2014. с.187–191.
3. Ритцер, Джордж Макдональдизация общества 5 /Пер. с англ. А.В. Лазарева; вст. статья Т.А. Дмитриева. М.: Издательская и консалтинговая группа «Праксис», 2011. 592 с. (Серия «Образ общества»).

ЛИЧНОСТИ ВЫПУСКНИКА ВОЕННОГО ВУЗА

Коровин Роман Владимирович

преподаватель 63 кафедры боевой подготовки и безопасности полетов

6 факультет авиационный

(Дальней и Военно-транспортной авиации, г. Балашов)

Краснодарского филиала военного учебно-научного центра

Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия»

Россия, г. Балашов

Формирование личности выпускника военного вуза с высокой степенью готовности к управлению воинским подразделением является одной из приоритетных задач в системе подготовки будущих офицеров, для выполнения которой необходимо разработать соответствующую педагогическую модель подготовки военных кадров. Успешное решение данной задачи предполагает такую организацию обучения специалистов в указанной области, при которой армия могла бы нормально функционировать в условиях постоянно меняющейся социальной среды. Это, в свою очередь, обязывает руководителей учебно-воспитательного процесса военного ВУЗа:

- проанализировать специфику деятельности командира низшего звена управления;
- разработать педагогическую модель личности выпускника с высокой готовностью к управлению воинским подразделением;
- определить совокупность знаний, умений и навыков, необходимых для руководства подразделением;
- совершенствовать учебные планы и программы по общим и специальным дисциплинам.

Для того чтобы оптимизировать учебно-воспитательный процесс в целях повышения эффективности обучения будущих военных специалистов управления, необходимо определить организационно-педагогические условия, к которым можно отнести педагогическую модель личности выпускника ВУЗа с профессиональной готовностью к управлению воинским подразделением, учебные планы и программы по специальным и общим дисциплинам.

В педагогической теории и практике известны несколько типов моделей педагогических систем, которые можно объединить, хотя и достаточно условно, в четыре группы. Первую наиболее ясно представляет модель, предложенная Агаповой О., Кривошеевым А. и Уша-

ковым А. Ее обычно обозначают как «стадиальную» [1.С.18–22]. Авторы рассматривают три стадии в управлении педагогическим процессом, последовательно сменяющие друг друга: целевую, социально-психологическую и оперативную.

Первая стадия (целевая) – представляет собой процесс постановки целей, связанный с выражением общественных потребностей и заключающийся в определении и решении политических и организационно-педагогических задач. На второй стадии (социально-психологической) – происходит гармоничное сочетание личных и общественных интересов всех участников педагогического процесса. Третья стадия (оперативная) – отображает собой процесс реализации целей и задач двух предыдущих и включает в себя принятие решения, планирование, организацию работ и контроль выполнения.

Вторая группа может быть обозначена функциональной моделью Н.В. Кузьминой, которая выделяет основные ее компоненты процесса управления педагогическими системами: гностический, конструктивный, проектировочный, коммуникативный и организаторский. Системообразующим автор считает гностическую составляющую, так как она является основой в получении информации о функционировании педагогической системы, необходимой для её анализа.

Третью группу составляют ситуационные модели. Известный психолог-педагог В.А. Якунин, предложивший модели данного типа, отмечает, что «для возникновения ситуации кроме внешних обстоятельств и условий необходим субъект с его готовностью активно включиться в эти условия. В известном смысле ситуация выступает как субъективная, личностно и деятельностно опосредованная концептуализация объективных взаимодействий человека со средой его жизнедеятельности» [2.С.96].

Четвертая группа – это сочетание игровых моделей, активно внедряемых в педагогическую практику в области общего и специального среднего, а также высшего образования, повышения квалификации в сфере производственной и научной деятельности. Широкое распространение игровых моделей в педагогике реализуется в русле социокультурных процессов, которые направлены на поиск новых форм культуры взаимоотношений и организованности.

В широком смысле игра понимается как инструментально организованный фрагмент реальности социума, а в узком интерпретируется как организованная особым образом деятельность группы людей. Спецификой моделей, которые, по сути, отражают игровое взаимодей-

ствие участников является то, что они демонстрируют условия, средства, процесс и организацию пространства в форме определенной мыследеятельности.

Игровые модели и интерактивные методы обучения (ролевые, деловые игры, социально-психологические тренинги) способствуют развитию активности, целеустремленности, продуктивности мышления, стремлению к саморазвитию и вере в собственные силы. В деловой игре происходит развитие эмоциональной сферы личности, навыков межличностного общения, проявляются и развиваются способности, профессиональные и личностные качества будущих офицеров.

В контексте становления личности, готовой к управлению воинскими подразделениями, игровые методы дают возможность формировать умения межличностного общения и взаимодействия, совместной командной работы, готовность к сотрудничеству с другими людьми, способность принимать решения и эффективно действовать в экстремальных ситуациях.

Формированию универсальных профессиональных компетенций хорошо способствует так называемая проектная модель, заключающаяся в том, что преподаватель, выступая в роли организатора, дает специальное задание курсантам по разработке решения какой-либо проблемы. Будущие офицеры самостоятельно выполняют задание, создают творческий продукт (проект), который затем представляют письменно, устно или комбинированно, то есть проводят его презентацию.

В процессе реализации концепции курсанты, как разработчики-проектировщики, демонстрируют умение четко формулировать цели и задачи, планировать и организовывать процесс выполнения заданий, проявлять навыки воспринимать и анализировать информацию, оценивать, прогнозировать обстановку и решать поставленные задачи.

В данной статье сделан акцент на игровых моделях личности будущего офицера, способного эффективно управлять воинским подразделением, которые помогают формировать такие компоненты универсальных компетенций как поиск и анализ информации, взятой из разных источников, способность решать различные проблемы, умение применять свои знания на практике, уверенность, способность брать ответственность на себя и другие.

В заключение отметим, что одной из важных задач современной педагогики и психологии является моделирование таких педагогических систем, которые отвечали бы ценностным приоритетам высшего военного образования сегодняшнего и завтрашнего дня, чему в нема-

лой степени способствует реализация игровой модели формирования личности выпускника военного вуза, способного управлять воинским подразделением с высокой эффективностью.

Список литературы:

1. Агапова О., Кривошеев А., Ушаков А. Проектно-созидательная модель обучения. // «Alma Mater» (Вестник высшей школы). 1994. №1. С.18–22.
2. Якунин В.А. Педагогическая психология. М., 1998. 96 с.

ГЕНЕАЛОГИЯ ЕВРОПЕЙСКОГО ПЕДАГОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Ломако Ольга Михайловна

доктор философских наук, доцент
профессор кафедры теоретической и социальной философии
ФГБОУ ВПО «Саратовский государственный университет
имени Н.Г. Чернышевского»
Россия, г. Саратов

Философский метод генеалогии направлен на поиск начала, истока явления и события. Обращение к поиску начала (истока) европейского педагогического дискурса связано с зарождением школы как специфического социального института Древней Греции. Возникают закономерные вопросы: Каковы истоки европейского педагогического дискурса? Что инициировало появление нового социокультурного института? Какова динамика развития педагогического дискурса в рамках философской школы? Ответ на эти вопросы следует искать в социально-философской направленности древнегреческого мышления.

Формирование разума в античности происходило не столько в ходе обращения людей с объектами, сколько во взаимоотношениях самих людей. Интеллект развивался не столько при овладении техникой, посредством которой воздействуют на внешний мир, сколько благодаря технике воздействия на других, основным средством которой служит язык, а конкретнее: политика, риторика, дидактика. Иначе говоря, греческое мышление по своей форме было предназначено для воспитания, совершенствования и образования людей, а не преобразо-

вания природы [2.С.158-159]. Быть человеком политическим, жить в полисе означало, что все дела улаживаются посредством слов, способных убеждать, а не принуждением или насилием. Принуждать других силой, приказывать вместо того, чтобы убеждать, считалось у греков до-политическим способом межчеловеческого обхождения. Единство слова, дела, знания и памяти – вот характерная черта древнегреческой рациональности, имеющая ценностный смысл, который нашёл своё выражение в сакрализации логоса и в поклонении музам [7].

Когда мифо-поэтическая традиция оказалась под угрозой, первым, кто взял на себя ответственность по защите традиционных ценностей – не в рамках тиранической власти, а средствами философии, стал Пифагор. Стремясь к независимости от тирании, он покинул двор Поликрата в Самосе и уехал в Италию, где организовал институт, сходный с объединениями придворных интеллектуалов. Общей чертой было отсутствие необходимости оправдывать интеллектуальную специфическую деятельность, не связанную с общегородскими практическими нуждами. Интенсивное литературное творчество пифагорейцев, направленное на создание «священных текстов», приписываемых древним поэтам, требовало особой обстановки, специфического образа жизни.

Одна из основных функций, которая была впервые вполне сознательно закрепляемых за литературной продукцией, стала функция педагогическая. Это осознание было настолько сильным, что значимость педагогической функции приводила к определённой независимости даже от традиционно авторитетных текстов, включая поэмы Гомера. Не в последнюю очередь эта независимость стала возможной благодаря самостоятельности творчества самого эпоса. В пифагорейских кружках происходил интенсивный процесс по созданию новых текстов, которые, отчасти, опирались на традицию и защищали её, но, в то же время, дополняли, и в какой-то степени, замещали традиционные мифы и эпос.

Все это стало возможным лишь потому, что древний гомеровский эпос, будучи высоко почитаемым, не считался священным писанием. В античности книга заменяла устное слово; другого понимания пока просто не существовало. Так, Платон, сравнивая книги и статуи, замечал, что они кажутся живыми существами, но когда их спрашивают, они не могут ответить. Книга считалась лишь подспорьем в устном обучении. Поэмы Гомера, как и другие древние тексты, изучались в историческом контексте, поэтому их можно было исправлять и до-

полнять, объяснять и критиковать. Гомеровские тексты традиционны не в смысле священных, а в смысле классических. Классическая книга – это книга уникальная, она единственная в своем роде. Х. Борхес высказывает предположение, что Пифагор, не оставив ни одной написанной строчки, хотел, чтобы его мысль продолжала усложняться после его смерти в сознании учеников. Он опасался оказаться связанным с определенным текстом. Вполне вероятно, что именно так возникло специальное выражение, применяемое всегда в отрицательном смысле: если чего-то нет в традиции, надо сказать: «Magister dixit» («Учитель говорит»), и можно вносить новое [1.С.376]. Пифагор считал, что книга сковывает мысль; буква убивает, дух животворит. Д. Лаэртиц подмечает, что «Пифагор» означает «убеждающий словом», он вещал истину, как Пифия, и поэтому его называли Пифагором [4.С.338].

Главное достижение Пифагора и пифагорейцев Ю. А. Шичалин видит в создании особой интеллектуальной ниши, которая с тех пор принадлежит европейской философии, включающей в себя все виды общенаучной и педагогической деятельности и прочно связанной с культивированием рациональных форм традиционного благочестия [10.С.123]. Сам Пифагор ощущал себя необыкновенным человеком; этот образ развивался и его учениками, которые мудрость учителя воспринимали как богооткровенную. Они были причастны истоку мудрости, выраженной в стихах, через любовь к ней и истолкование на основе «научных» текстов, изложенных в форме прозы. Так устанавливалось возникновение философии в рамках школы: использование «научной» прозы для толкования стихотворных «богооткровенных» текстов.

Анаксимандр мыслил мир как космос вещей, в котором господствует абсолютная правовая норма, а в пифагорейском мировоззрении принцип этого космоса представлен как гармония. Анаксимандр под «началом» (ἀρχή) понимал причинную необходимость происходящего во времени и располагающегося в пространстве, также и в идее гармонии явлена структурная сторона космической закономерности. Гармония выражается в соотношении частей к целому математическим термином пропорция. Гармония мира – сложное понятие, в котором присутствуют смысловые оттенки музыкального созвучия, нравственной умеренности и строгости, геометрической соразмерности. Мысль о гармонии надолго охватывает все стороны греческой жизни: живопись и архитектуру, поэзию и риторику, религию и этику. Появляется сознание, что и в практической деятельности имеется строгая норма

соответствия, которую нельзя перейти безнаказанно. Открытие гармонии имело нормообразующее значение. Понятия ритма, меры, отношения получают благодаря гармонии более точное объяснение. Подобно идеям космоса, ритма, меры и отношения, идея гармонии в природе есть необходимая ступень, подготовка к осмыслению внутреннего мира человека, проблем построения жизни и воспитания.

Пифагор сделал идею гармонии принципом организации школы. Пифагорейская община была устроена по образцу закрытых религиозных союзов. Главное – соблюдение тайны (мифологическая доктрина каждого союза). Тайна заключалась в приобщении к сокровенному знанию, всегда имеющему отношение к загробной жизни, для чего недостаточно простой добропорядочности, а необходима также дополнительная информация, которой владел эпопт – созерцатель таинства [9.С.245].

Очевидная направленность деятельности пифагорейских кружков, которые, по своей сути, явились прообразом философского и научного института школы, объясняет постепенный педагогический переход от ритуального применения священных текстов к их вполне автономному функционированию в качестве «учебников». При истолковании текстов приходилось объяснять, почему они являются «учебными», т. е. выявлять некие идеальные образцы, служащие мысленной опорой, которая приобретает сначала определенную самостоятельность, а затем и полную автономность.

Поколение Пифагора делает первые шаги от математических доказательств к систематическому построению учебника. А.И. Зайцев утверждает, что соединение в одном лице пророка и государственного деятеля встречалось нередко. Вызывает удивление, что Пифагор, будучи убеждённым в том, что созданный им союз должен передать людям наиважнейшее в жизни – спасительную религию – находил в себе силы для конкретных исследований. Но ведь Пифагор видел возможность спасения именно в создании научной школы. Когда в замкнутой религиозной общине практикуется вид деятельности, не имеющий непосредственного отношения к религии, эта деятельность, как правило, получает религиозную санкцию. Так и произошло. Но затем наука устремилась к самостоятельности, обрести которую могла посредством педагогического процесса [5.С.179].

Современники полагали, что теоретическое знание оказывало на Пифагора очистительное действие, поэтому его последователи отдавали предпочтение созерцательной жизни. Известно, что софисты Гип-

пий, Протагор, Антифонт и Алкидамант усердно занимались математикой. Согласно Аристотелю, из всех вещей, которыми когда-либо занимались люди, доказательства существовали только в математике. Религиозно-философская мотивация для возведения на пьедестал математики, что выделяет ее из числа прочих отраслей знания, принимает у Платона особую форму учения о врожденных идеях [8]. Математика представляет собой лишь воспоминание о наивысших истинах, которые душа в ее более совершенном состоянии до рождения созерцала в мире идей. Возможно, данная теория восходит к Пифагору. Так философия начинает конструироваться по образу геометрии, удаляясь от человека и превращаясь в систему формальных принципов, которая впоследствии будет подвергнута критике в феноменологии Гуссерля.

Итак, в рамках школы как особой сакрализованной сфере возникает научная традиция. Но как только в пифагорейской школе появляется структура «учитель – текст – ученик», которая могла репродуцироваться в самых разных формах, исчезает необходимость в самом сакральном институте и школа получает самостоятельное значение. Философия включает в себя все виды независимой интеллектуальной деятельности, которая первоначально опирается на сакрализованные тексты и формирует приемы их толкования, и впервые осознается как самостоятельная сфера, неразрывно связанная с образованием. При этом рационалистические концепции лишаются своей деструктивной силы и занимают своё законное место в практической сфере социальной философии. Этим «местом» становится педагогический процесс, включающий формирование отношения человека к обществу и к миру в целом.

Принципиально новым в философской школе пифагорейцев стало объединение традиции (традиционных авторитетных текстов) и науки (рационального объяснения мира). Пифагорейцы создают множество текстов, приписываемых мудрецам седой древности, жившим до Гомера и Гесиода, – Орфею, Мусею, Лину, тем самым не только сохраняя, но и укрепляя традицию. Наука уже не противопоставлена традиции, подобно ионийской «истории», а служит для ее объяснения и истолкования. Наука развивается в своей собственной нише – это политически защищенный кружок единомышленников, школа, где не нужно отстаивать право на занятия наукой, не приносящей непосредственной практической пользы [10.С.117]. Таким образом, между личностью и социальной действительностью возникает институт, не только оправдывающий, но и поощряющий интеллектуальную деятель-

ность. Одна из основных задач, стоящих перед этим институтом, заключалась в собирании, хранении, издании, толковании и создании текстов, которым придавалось сакральное значение. Между реальностью и способом ее осмысления возникает некая прослойка в виде собирания авторитарных текстов, которые, существуя самостоятельно, подлежат при этом изучению и толкованию ради совершенствования самой интеллектуальной деятельности, что предполагает и самостоятельное творчество в рамках школы.

Происходит вполне закономерное явление: появившись и утвердившись в рамках религиозно-философского союза, наука стремится к автономии и обособлению, обретая свой социальный институциональный статус в рамках школы.

Правда, слова «наука» и «рациональность» следует употреблять с известной долей осторожности, учитывая разницу современного и древнегреческого их понимания. Речь может идти лишь о начале рациональной традиции в рамках символического сознания, постоянно отсылающего к дорациональным формам понимания: человеческое тело, человеческая экзистенция. Так, Витрувий напоминает нам о телесной человеческой природе числа, которое было не столько абстрактным, сколько антропоморфным. Для Витрувия вполне естественно, что меры длины «древние заимствовали от членов тела, как то: пальцы, ладони, стопы, локти, и распределяли их, положив в основу совершенное число... А совершенным числом древние решили называть число десять, которое было найдено по числу пальцев на руках» [3.С.77-78].

С Пифагора начинается построение научного дискурса, не отделимого от философии и педагогики и тесно связанного с символическим мировосприятием и способом научения. По свидетельству Флавия Филострата, образ жизни Пифагора стал для греческого образованного общества первым примером философского способа существования, а необразованному народу он казался земным воплощением бога. Сокровенное знание всегда направлено на загробное существование, о чем свидетельствуют тексты на золотых погребальных пластинах. Считалось, что члены пифагорейского братства знали дорогу в Аид [11.С.348]. Вполне очевидно, что близость к царству мертвых не в последнюю очередь обеспечивала ему прочный и безусловный авторитет.

Школа, наряду с наукой, имела широкое назначение, формируя инициационное и гетерогенное пространство, объединяющее сакраль-

ное, интеллектуальное, экзистенциальное, социальное начала. Здесь происходило новое рождение человека, приобщение его к духовным, божественным таинствам. Центром этого пространства был Учитель, медиум между знанием и незнанием, жизнью и смертью, своим и чужим. Школа была братством, со своими традициями, общим образом жизни. Пифагор владел не истиной, а памятью. Пифагорейская школа была музеем, соединением традиции и научного ее обоснования. Ницше обращает внимание, что Пифагор, подобно Эмпедоклу, мерил себя сверхчеловеческой мерой, почти с религиозным страхом; но страдание, соединенное с великим убеждением в переселение душ и единство всего живого, возвращало их обоих снова к людям, для их исцеления и спасения. Философам

свойственно «мощное чувство сострадательного волнения, жажды помочь, исцелить, спасти» [12.С.834].

Итак, школьный характер науки в рамках школы как нового социального института стал важной особенностью античности. Желание сохранить прошлое породило новый институт, который соединял символическое и дискурсивное, а именно, осуществлял консервацию в текстах и ритуальное возобновление «начала» времени.

Школьное знание не выступало самоцелью, но было направлено, как и вся деятельность Пифагора, на оздоровление и объединение соотечественников через причастность к социальной памяти. Важна сама векторная динамика организации школьного пространства как нового социального института. Сначала создаются тексты, относящиеся якобы к глубокой старине, к догомеровскому времени, к началу, благодаря чему школа становится священным местом. Затем тексты, в свою очередь, признаются священными только потому, что они создаются в школе [6.С.169]. Так, защищая гомеровскую традицию, школа создает фикции соотнесенности с «началом» и утверждает себя не только как самостоятельный социальный институт, но и как дисциплинарное пространство, задающее определенные нормы воспитания и культуры в целом.

Список литературы

1. Борхес Х. Письмена Бога // Борхес Х. Соч. В 3 т. Т. 1. М., 1992. С. 376.
2. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988. С. 158–159.
3. Витрувий Марк Поллион. Об архитектуре. Л., 1936. С. 77–78.

4. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 338.
5. Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н. э. Л., 1985. С. 179.
6. Ломако О. М. Генеалогия воспитания: философско-педагогическая антропология. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003. С.
7. Ломако О. М. Генеалогия и социальная память: методологический анализ // Известия Саратов. ун-та. Новая сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2012. Т. 12, вып. 3. С. 24–27.
8. Платон. Менон. 81с.
9. Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского. М., 1985. С. 245.
10. Шичалин Ю. А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М., 2000. С. 123.
11. Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.; СПб., 1999. С. 348.
12. Nietzsche F. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen // Nietzsche F. KSA. Bd 1. Berlin; New York, 1988. S. 834.

ИНДИВИДУАЛЬНОЕ КОНСУЛЬТИРОВАНИЕ В НАРРАТИВНОЙ И ТЬЮТОРСКОЙ ПРАКТИКЕ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОЦЕССЕ

Соловьева Марина Константиновна
преподаватель
АМОУ «Гуманитарный лицей»
Россия, г. Ижевск

При озвучивании словосочетания «индивидуальное консультирование» сразу возникает образ специалиста-психолога, помогающего человеку разобраться с его проблемами. Но часто приходится сталкиваться с тем, что человек не так сильно нуждается именно в психологической помощи, а ему нужен лишь кто-то, кто подскажет иной выход из ситуации, не заглядывая в глубь проблемы, которой зачастую и вовсе нет. Здесь на помощь могут прийти нарративные практики и тьюторы. Возникает ряд вопросов. Кто же такие нарративные практики и тьюторы? Каковы технологии их действий? Должны ли они рабо-

тать так или иначе? Для разрешения каких трудностей привлекают нарративного практика, а каких – тьютора? Рассмотрим сходства и различия тьюторской консультации и консультации нарративного практика.

Нарративный подход основывается на постмодернистских течениях в философии и науке. В основе нарративного подхода лежат идеи, разработанные в рамках разных дисциплин: этнографии, психологии, теории литературы, истории систем познания, биологии и теории систем. Часто нарратив понимается как повествование, изложение взаимосвязанных событий, представленных читателю или слушателю в виде последовательности слов или образов. Синонимами сравнительно нового для русского языка термина «нарратив» являются более традиционные «повествование» и «рассказ». Консультации в нарративном подходе – это деятельность, направленная на деконструкцию существующих дискурсов, поиск «уникальных эпизодов» и выстраивание альтернативных историй, которые принимаются или не принимаются для воплощения в жизнь. Нарративный подход возник на рубеже 70-80 годов прошлого века в ходе сотрудничества австралийца Майкла Уайта и новозеландца Дэвида Эпстона [2].

Истоки первой тьюторской практики исследователи относят ко времени появления первых европейских университетов. Феномен тьюторства происходит из Великобритании и зародился примерно в XIV веке в классических английских университетах – Оксфорде и Кембридже [3]. Тьюторское сопровождение – это педагогическая деятельность по индивидуализации образования, направленная на выявление и развитие образовательных мотивов и интересов учащегося, поиск образовательных ресурсов для создания индивидуальной образовательной программы, на работу с образовательным заказом семьи, формирование учебной и образовательной рефлексии учащегося [1].

Работа тьютора в школе направлена на «оречевление» образовательного опыта тьюторанта и присвоения ими культурных проб. Тьютор – собеседник, помогающий сориентироваться, сформировать и реализовать Индивидуальный образовательный маршрут (ИОМ), через понимание значения образовательных проб и событий, которые составляют его содержание, выступая в роли «фиксатора» образовательного процесса тьюторанта. В консультировании тьютор помогает осознать, зачем и для чего тьюторант выбирает ту или иную пробу, как это проба «складывается» в общую систему образования тьюторанта. Результатом работы тьютора на каждом этапе становится организо-

ванный, осознанный образовательный процесс тьютора в виде индивидуальной маршрутной карты, в которой отображаются пространства его образовательных проб и событий. Результаты работы представляются в виде «Портфолио», образовательных карт и исследовательских и проектных работ.

Суть консультации нарративного практика определяется побуждением консультируемого к трансляции – нарративу – актуального опыта, посредством чего консультируемый получает новый опыт речевой деятельности. Так же как и тьютор нарративный практик выступает в роли собеседника. Он помогает сконструировать альтернативную историю посредством деконструкции существующих дискурсов и выявления уникальных эпизодов в образовательном процессе консультируемого. Кроме того, нарративный практик является первой аудиторией, поддерживающей альтернативную историю. Результатом работы нарративного практика является осознанный выбор сконструированной альтернативной истории, которая фиксируется различными графическими способами, являясь аналогом портфолио – результата тьюторского сопровождения [2].

Несмотря на то, что история нарративных и тьюторских практик имеет разные корни, они очень схожи и обе направлены на индивидуализацию консультаций. Индивидуальный подход понимается как средство преодоления несоответствия между уровнем учебной деятельности, который задается программами, и реальными возможностями ученика усвоить их. Учет особенностей учащихся осуществляется на каждом этапе обучения: при восприятии цели, мотивации учения, решении учебных задач, определении способов действия и т.д., однако содержание образования здесь заранее предопределено. Принцип индивидуализации образования означает, что за учащимися остается право на выстраивание собственного содержания образования, собственной образовательной программы.

Реализуя принцип индивидуализации, педагог-тьютор сопровождает процесс построения и реализации индивидуальной образовательной программы ученика, удерживает фокус своего внимания на осмысленности обучения, предоставляет учащимся возможности опробования, конструирования и реконструирования учебных форм, позволяет «выйти на поверхность» образовательного процесса фактам самоопределения учащихся в пространстве культуры. А нарративный практик, сопровождая процесс построения альтернативной истории, также помогает ученику найти уникальные эпизоды в опыте само-

определения и сконструировать новый маршрут реализации знаний, умений и навыков. Однако деятельность тьютора в логике индивидуального подхода основана на построении образовательного пространства как пространства проявления познавательных инициатив и интересов учащихся, а нарративного практика – на деконструкции исходных дискурсов и построение альтернативной истории.

Таким образом, в рамках индивидуального подхода мы видим схожие задачи, направленные на индивидуализацию образовательного процесса тьютором и нарративным практиком, которые различаются средствами: тьюторская деятельность рассматривается как средство компенсации «помех» в обучении, связанных с индивидуальными особенностями ученика, а деятельность нарративного практика – как ликвидация этих помех.

Список литературы

1. Волошина Е.А. Исторические и теоретические основы тьюторства. Материалы курса «Основы тьюторского сопровождения в общем образовании»: лекции 1-4. М.: Педагогический университет «Первое сентября», 2010. 56 с.
2. Кутузова Д.А.. Нарративный подход в работе психолога образования // Вестник практической психологии образования. 2007. № 3,4.
3. Проскуровская И.Д. Опыт реконструкции исторических оснований тьюторства (на материале истории английских университетов) // Вестник Томского гос. ун-та. 2009. №2(6).

Научное издание

**СОЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ В СТРУКТУРАХ
ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ**

**Материалы
VI Международной научно-практической конференции
30 — 31 мая 2014 года**

Авторская редакция

*Верстка: Полякова Н. Б., Разина Ю.Н., Обухов К.Н.
Компьютерный дизайн обложки: Шадрин А.А..*

Подписано в печать 10.09.2014. Формат
Печать офсетная. Усл. печ. л. Уч.-изд. л.
Тираж 100 экз. Заказ №

Издательство «Удмуртский университет»
426034, Ижевск, ул. Университетская, 1, корп. 4.
Тел./факс: +7 (3412) 500-295, e-mail: editorial@udsu.ru